

CENTRO STUDI SULLA STORIA DELL'EUROPA ORIENTALE
Via Tonelli 13 – 38056 Levico Terme (Tn) – Italy
<http://www.csseo.org> – info@csseo.org

FILOSOFI IN TRINCEA

Luigi Dappiano

Conferenza tenuta a Trento il 14 marzo 2002 nell'ambito del ciclo
“L'avvento del moderno. La Grande Guerra tra storia e letteratura”

1. Filosofi in trincea: il titolo è probabilmente la prima cosa che richiede una spiegazione. Innanzitutto, che cosa designa la “trincea”: uno spazio fisico? Un luogo mentale? Una prospettiva sul mondo? Tutte e tre le cose? E poi: perché i “filosofi”? che cosa rende questa categoria di persone degna di una particolare attenzione, all’interno dell’umanità tormentata della Grande Guerra?

Parlando di filosofi, non intendo soltanto, né in primo luogo, quella fascia di professionisti della cultura riconosciuti socialmente e istituzionalmente come “filosofi”: il mio interesse è rivolto piuttosto al gesto filosofico, cioè a quel gesto di pensiero che mette le esperienze dell’anima in corrispondenza con la realtà, comportando un nuovo modo di vedere, un nuovo modo di giudicare, un nuovo modo di atteggiarsi, rispetto alle visioni, alle valutazioni, agli atteggiamenti ordinari. Ebbene: quale spazio ha avuto un simile gesto, in realtà esistenziali estreme come quelle indotte dalla Grande Guerra? Quando e come si è verificato questo peculiarissimo corto circuito tra percorsi mentali, esperienze esistenziali e situazioni storiche? Il modo in cui andrò in cerca di risposte sarà piuttosto raddomantico: tra gli autori che proporrò ci saranno filosofi famosi come Wittgenstein e perfetti sconosciuti come von Eckardt, irrazionalisti come Rensi e razionalisti come Russell, logici come Carnap e critici letterari come il triestino Elia, architetti come Engelmann, sociologi come Salomon, economisti come Keynes, teorici della politica opposti come Gramsci e Schmitt. Il materiale su cui mi baserò sarà costituito soprattutto da epistolari, memorie, autobiografie intellettuali, quaderni di appunti, trascrizioni di discorsi, articoli divulgativi: una documentazione costantemente al confine tra la scrittura popolare e la riflessione filosofica strutturata.

Ponendomi queste domande, avevo all’inizio un’ipotesi: che il gesto filosofico in trincea fosse una riattualizzazione di un’analogia hegeliana: la filosofia come un rendersi conto e un dar ragione di una realtà storica vissuta come deludente e squarciante, come un tentativo di ricomporre le lacerazioni della propria esperienza, autoeducazione per sfuggire all’eccesso di profondità (la

follia di Hölderlin) e all'eccesso di superficialità (l'irrazionalismo mistico della "moda romantica"), recuperando la sensatezza del proprio "essere qui". Ebbene: il gesto filosofico in trincea è stato sicuramente questo, e lo è stato esplicitamente, ad esempio, in Nicolai Hartmann, ma è stato anche molto di più. Esso ha segnato la prima emersione di un modo di leggere la realtà drammaticamente diverso, seguito alla presa d'atto che le nuove ed inaspettate dimensioni dell'esistenza, portate alla luce dall'esperienza di guerra, non potevano essere riconosciute come *sensate*, se non in una realtà dalle nuove e assolutamente inaspettate dimensioni.

C'è anche un'altra ragione, che motiva il mio problema e le mie domande. Una ragione legata direttamente a questa terra. Poche zone come il Trentino possono essere lette come una concretizzazione spaziale di paesaggi mentali legati alla Grande Guerra: il 1914 – 1919 sconvolge fisionomie, altera consuetudini di vita, ribalta secolari gerarchie topografiche, crea masse di profughi in movimento perenne e successivamente di nuovi migranti, e inaridisce un'intera prospettiva culturale. Tradizionale marca di confine, il Trentino nel corso dell'Ottocento aveva infatti maturato e sviluppato una sua specifica e originale vocazione, in cui una forte consuetudine alla tolleranza e un'altrettanto risoluta tutela della propria differenza non avevano prodotto un ossimoro, come ci si potrebbe aspettare, bensì una grande disponibilità culturale, in grado di consentire una disinvoltura nelle comunicazioni e una varietà di esperienze altrove improbabili. Una "Mitteleuropea disadorna", come la chiama Mario Allegri,¹ con un solido ceto medio di funzionari colti, di amministratori, di professionisti della cultura (precettori, artisti, professori di scuola) nel cui *iter studiorum* comparivano sempre almeno un'università centroeuropea (Innsbruck, Vienna, Praga, Monaco, Berlino) e almeno un'università italiana (Venezia, Padova, Pisa, Firenze), e che troviamo distribuito sia negli apparati dell'Impero che in quelli del nuovo Stato unitario. È questo ceto medio che incarna, anche se raramente teorizza, un

¹ Mario Allegri, "Il Trentino", in *Letteratura Italiana. Storia e Geografia – III: l'età contemporanea*, Einaudi, Torino 1989, p. 881.

progetto di cooperazione fattiva tra mondo italiano e mondo tedesco, le cui premesse si sarebbero dovute trovare innanzitutto nella cultura e nell'utopia della sovranazionalità.

È emblematico che gli ultimi due esponenti di rilievo di questa cultura ne rappresentino altresì gli “esecutori testamentari”. Il riferimento è a Cesare Battisti e ad Alcide De Gasperi, le cui maturazioni intellettuali si chiariscono soltanto nelle occasioni di una cultura biface (austrosocialismo e mazziniano per il primo, pensiero cristiano – sociale e Romolo Murri per il secondo). Entrambi accarezzarono a lungo l'idea di una soluzione alla questione trentina che fosse interna alla realtà multinazionale in cui erano abituati a muoversi. Per entrambi la Grande Guerra rappresentò la conclusione definitiva di questa speranza: il processo attraverso cui l'originaria istanza autonomistica si trasformò prima in irredentismo, poi in aperto nazionalismo, coniugandosi così con i più impetuosi flussi spirituali che sfociarono nella Grande Guerra, ebbe effetti devastanti per questa originalità. Il paesaggio mentale che emerge dalla guerra trasforma l'identità del Trentino, e ne ammutolisce la specifica vocazione culturale; in questo senso, interrogarsi sul gesto filosofico in trincea significa *anche*, in negativo, interrogarsi sulle origini di un'afasia.

2. Per una prima approssimazione al nostro problema, prendiamo il caso di Edmund Husserl, uno dei massimi filosofi mondiali tra '800 e '900, già ultracinquantenne allo scoppio della guerra, che ancora nel 1917, dopo aver visto tre anni di massacri e la morte al fronte del proprio ultimogenito Wolfgang, si atteggia ancora a nuovo Fichte ed esorta i propri studenti a vedere nella guerra

“il destino grande e severo, al di là di ogni immaginazione, della nostra nazione tedesca”,²

l'occasione per un'epoca di rinnovamento dell'intera Europa. Bene; questo stesso Husserl, appena tre anni dopo, scriveva a William Hodges che

² E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917)*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Husserliana XXV), a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster/ 1987, p. 268.

“la guerra ha svelato l’indicibile miseria, non solo morale e religiosa, ma anche filosofica, dell’umanità”,³

e a Winthrop Bell:

“Questa guerra, la colpa più universale e profonda dell’umanità nell’intera storia, ha mostrato l’impotenza e l’inautenticità di tutte le idee. Divenuta guerra di popoli nel senso più terribile e letterale del termine, ha perduto il proprio significato etico”.⁴

Due anni dopo cade anche quest’ultima ambiguità, di una guerra infame perché aveva “perduto il proprio significato etico”. Scrive infatti Husserl:

“La guerra, che dal 1914 ha devastato la cultura europea e che dal 1918 non ha fatto che sostituire i mezzi della coercizione militare con quelli più raffinati della tortura psicologica e dell’indigenza economica, non meno depravati dal punto di vista morale, ha rivelato l’intima non verità e insensatezza di una tale cultura”.⁵

Su questa presa d’atto, il gesto filosofico diventa per Husserl *gesto etico assoluto*, decisione per una vita vissuta nell’assoluta responsabilità e perciò *eo ipso* istanza di radicale rinnovamento che fonda una nuova cittadinanza europea:

“un’idea di valore assoluta è sì quella della richiesta dell’assoluto valore della propria nazione, ma questa non è un’idea egoistica, né l’idea del nazionalismo. Un’istanza del proprio valore assoluto in un modo che renda impossibile per un altro aspirare in generale ad un valore assoluto è un delitto”.⁶

Consideriamo ora, in parallelo, il tragitto di Giuseppe Rensi, inquieto filosofo veronese, militante socialista, che nel primo decennio del secolo si mosse tra hegelismo, scetticismo e misticismo indiano. Schierato su posizioni di interventismo democratico nel 1914-15, Rensi approda, alla fine della guerra, a posizioni che fanno della guerra stessa la cifra profonda della realtà. La guerra come disvelamento dell’essenza, perdita consapevolmente vissuta di ogni verità e

³ Id., *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule* (Husserliana Dokumente III) a cura di K. Schumann, in collaborazione con E. Schumann, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1994, p. 193.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ In *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (Husserliana XXVII), a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1989; tr. it. di C. Sinigaglia, *L’idea di Europa*, Cortina, Milano 1999, p. 3.

⁶ *Ibid.*, p. 141.

di ogni scelta assoluta e richiamo all'atto di forza assoluto. Il nesso tra il gesto filosofico scettico e l'esperienza di guerra è esemplare in questo passo del 1919:

“La ragione umana che non sa quel che si dice e quel che si voglia; che non può risolvere i problemi che le si affacciano, e deve per risolverli ricorrere in un senso o nell'altro – con la guerra, con la rivoluzione e con la violenza, con le decisioni autoritarie – a mezzi extrarazionali, questa la lezione che la storia dell'oggi ci dà, e questa la cagione essenziale per cui si può legittimamente ravvisare lo scetticismo come la filosofia che a siffatto momento storico più adeguatamente risponde”.⁷

Dopo la guerra, prosegue Rensi, vi sono solo due soluzioni: la violenza sovversiva o la violenza reazionaria; la guerra civile è imminente e indifferibile. La democrazia è impotente e deve cedere il posto alla reazione consapevole di chi ha capito che contro la barbarie bolscevica si difende una civiltà che non deve morire.

Come si vede, in Husserl e in Rensi il gesto filosofico conduce ad esiti opposti: la necessità di una nuova cittadinanza europea da una parte, l'ineluttabilità di una guerra civile europea dall'altra. Ma l'aria di famiglia è indiscutibile, così come è indiscutibile in un terzo personaggio, a sua volta protagonista di un tragitto intellettuale ed esistenziale diverso: Bertrand Russell. Il caso di Russell è abbastanza noto: uno dei massimi logici e filosofi inglesi, assume fin dal 1914 posizioni pacifiste, perdendo per questo la propria cattedra a Cambridge e venendo addirittura, nel 1918, imprigionato.

Tornando a distanza di quarant'anni a quel periodo, Russell scrisse:

“Quando scoppiò la prima guerra mondiale, ritenni si trattasse di una follia e di un crimine, commesso da tutte le potenze, da una parte come dall'altra. [...] Alla prima guerra mondiale e alle sue conseguenze dobbiamo il comunismo russo, il fascismo italiano e il nazismo tedesco. Dobbiamo alla prima guerra mondiale la creazione di un mondo caotico, instabile, in cui vi sono tutte le ragioni per temere che la seconda guerra mondiale non sia stata l'ultima, in cui c'è l'immenso orrore del comunismo russo da combattere, in cui la Germania, la Francia e quello che un tempo è stato l'Impero Austro Ungarico sono caduti più in basso nella scala della civiltà. [...] La Germania del Kaiser, anche se la propaganda di guerra dalla nostra parte ce la dipingeva atroce, in realtà era soltanto fanfaronata e un po' ridicola. Io ero vissuto nella Germania del Kaiser e sapevo che le forze progressiste in quel paese erano fortissime e avevano tutte le possibilità di giungere al successo finale. Nella Germania del Kaiser vi era più libertà di quanta non ve ne sia adesso in qualsiasi

⁷ G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Cappelli, Bologna 1919, p. xxxviii.

paese al di fuori dell'Inghilterra e della Scandinavia. Allora ci dicevano che era una guerra per la libertà, una guerra per la democrazia, una guerra contro il militarismo. In conseguenza di quella guerra la libertà si è enormemente ridotta e il militarismo si è enormemente accresciuto. [...] Non rimpiango di aver tentato, durante tutti gli anni di guerra, di convincere la gente che i tedeschi erano meno malvagi di come li rappresentava la propaganda ufficiale, dato che gran parte dei mali successivi sono scaturiti dalla durezza del Trattato di Versailles e questa durezza non sarebbe stata possibile in assenza dell'orrore morale con cui si guardava alla Germania".⁸

Va aggiunto che la guerra provocò un mutamento radicale nella vita di Russell e nella priorità dei suoi interessi: da allora, la sua attività filosofica si unì sempre all'impegno sociale e politico.

Il gesto teorico e etico di Bertrand Russell rimase tuttavia sostanzialmente circoscritto alla realtà inglese; quei giovani filosofi "continentali" che rifiutarono fin dall'inizio la guerra, lo fecero con strumenti di ben diverso spessore: Gyorgy Lukacs riuscì a farsi esonerare facendosi riconoscere (con una diagnosi medica confezionata da Karl Jaspers) "una forte alternanza nervosa nella capacità di lavoro"; Ernst Bloch evitò il servizio militare trasferendosi continuamente di città in città e allo stesso tempo procurandosi, a scanso di equivoci, un certificato medico in cui si attestavano "forti disturbi visivi di origine nervosa"; Bela Balazs, prima di scatenare la sua "guerra morale alla guerra", si fece ricoverare in sanatorio, accusando serie malattie respiratorie e cardiache.

Un'eco importante della posizione russelliana la troviamo invece, nel 1919, in John M. Keynes:

"L'Europa è una sola cosa: Francia, Germania, Italia, Austria e Paesi Bassi, Russia, Romania e Polonia, pulsano della stessa vita, appartengono sostanzialmente alla stessa struttura e alla stessa civiltà [...]. Se la guerra civile europea dovesse concludersi con una Francia ed un'Italia che abusano del loro momentaneo potere di vincitori sulla Germania e sull'Austria Ungheria, oggi prostrate, le prime chiederebbero con ciò stesso la loro stessa distruzione: tanto profondi ed inestricabili sono gli invisibili legami, psicologici ed economici, che le uniscono alle loro vittime".⁹

⁸ B. Russell, *Portraits from Memory*, Allen & Unwin, London 1956. tr. it. di G. Meineri in B. Russell, *Il mio pensiero*, Newton, Roma 1997, pp. 58-59.

⁹ In *The Economic Consequences of the Peace*, rist. in J.M. Keynes, *Essays in Persuasion*, Cambridge University Press 1931; tr. it. di S. Boba, *Esortazioni e profezie*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 12.

E in altri due articoli dello stesso anno:

“Una politica che riducesse la Germania in servitù per una generazione [...] sarebbe da rifuggire e con paura: da rifuggire e con paura anche se fosse attuabile, anche se ci facesse più ricchi, anche se non preparasse il crollo di tutta la civiltà europea”.¹⁰

“Se noi mirassimo deliberatamente all’umiliazione dell’Europa centrale, oso farmi profeta, la vendetta non tarderebbe. Nulla potrebbe procrastinare quella guerra civile finale tra le forze della reazione e i sussulti esasperati della rivoluzione, di fronte a cui impallidirebbero gli orrori dell’ultima guerra tedesca, e che distruggerebbero tanto il vincitore quanto la civiltà e le conquiste della nostra generazione”.¹¹

Sulla stessa linea di Russell e di Keynes troviamo in Italia Francesco Saverio Nitti, economista e uomo politico radicale, capo del governo nel 1919-20. Già nell’immediato dopoguerra Nitti aveva identificato tra loro il problema della pace e quello della liquidazione della mentalità di guerra che aveva generato i mostruosi trattati imposti dai vincitori, e in particolare dalla Francia, ai vinti; l’argomento è poi ripreso e approfondito in *La pace*,¹² dove Nitti individua nella guerra mondiale una guerra civile europea che ha generato e seminato odio, diffidenza e rancore, e la definisce la più stupida e scellerata guerra che la civiltà moderna ricordi, perché da essa è nata l’epoca delle rivoluzioni e delle reazioni che hanno distrutto a poco a poco, ovunque, le condizioni della libertà.

Abbiamo dunque alcuni casi emblematici e non solo per la statura dei personaggi coinvolti, ma anche per le trasformazioni che vengono alla luce attraverso le loro biografie intellettuali: se *prima* la Grande Guerra è vista come un evento inscritto nello scenario di una storia del mondo, *poi* è la storia del mondo ad essere interpretata nello scenario di una Grande Guerra. Se *prima* il gesto filosofico autentico puntava a stabilire una corrispondenza tra le esperienze dell’anima e la realtà della storia, per dare un significato alla guerra, *poi* il gesto filosofico cerca di stabilire una corrispondenza con la realtà della guerra, per dare un significato alla storia.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ *Ibid.* p. 29.

¹² Pittavano, Torino 1925.

Husserl, Rensi, Russell e Nitti appartenevano alla stessa generazione (quasi coetanei Rensi, Russell e Nitti, di una decina di anni più anziano Husserl): una generazione “matura” che non combatté direttamente in guerra (tra le poche eccezioni di rilievo filosofico, Emil Lask, che muore nel 1915 sul fronte galiziano), ma che nondimeno, nonostante le voci minoritarie dei Russell e dei Nitti e come queste stesse voci testimoniano, impresse alla guerra stessa un’espansione inusitata e inaudita, ne fece una guerra di idee e di civiltà, di concezioni del mondo, con le loro trincee e le loro linee di attacco. È la generazione responsabile di aver dato alla guerra diritto di cittadinanza in un sistema di valori, per accorgersi poi che questa nuova cittadina o riusciva a diventare il centro di gravità del sistema di valori, o l’avrebbe distrutto. È la generazione cui appartengono i 93 intellettuali tedeschi che, nell’ottobre del 1914, scrivono nel loro famoso appello: “Credete pure che noi combatteremo questa battaglia sino alla fine come un popolo civile, cui l’eredità di un Goethe, di un Beethoven, di un Kant è altrettanto sacra quanto il suo focolare e la sua zolla”. È la generazione di John Dewey, che nel 1915 dà alle stampe una raccolta di conferenze dal titolo *German Philosophy and Politics*, in cui si stabilisce un legame tra concezioni del mondo e caratteri nazionali, con l’antitesi tra una tradizione sperimentalistica, aperta, democratica, ed una sistematica, aprioristica, assolutistica. È la generazione di George Santayana, che nel 1916 pubblica *Egotism in German Philosophy* (tradotto in francese da Boutroux) in cui la perversità della Germania si salda alla sua tradizione filosofica, caratterizzata da “soggettività nel pensiero e caparbietà nella morale”. È la generazione di Max Scheler, grande filosofo tedesco che nel 1915 dà alle stampe un libro di imbarazzante bruttezza come *Il genio della guerra e la guerra tedesca*. Sebbene di pochi anni più giovane a questa generazione appartiene anche Rodolfo Mondolfo, che in un discorso accademico del 1917 diceva:

“bisogna che ne esca ben chiara per tutti la consapevolezza di un conflitto spirituale, che si dibatte in fondo alla guerra: fra il principio egemonico, che vorrebbe affermare la supremazia di una nazione sopra tutte le altre, e il principio dell’autonomia e dell’eguale diritto alla libertà e alla indipendenza [...]. I due

principi opposti oggi paiono, nelle loro linee generali, impersonarsi quasi nelle due parti in conflitto: ch  quando anche, oggi, espressioni analoghe siano usate da entrambi i contendenti, per designare i momenti e le finalit  dell'azione propria, a nessuno pu  sfuggire quale sia il significato reale che da un lato o dall'altro le medesime parole assumono".¹³

L'eredit  pi  inquietante e gravosa che questa generazione consegna alla successiva riflessione sta proprio nella metaforizzazione della guerra come contrasto di civilt  e di visioni del mondo, un tema destinato a diventare sempre pi  diffuso e pervasivo, modificando linguaggi e forme di confronto. La saldatura tra concezioni della realt  e natura dei popoli, tanto convincente da imporre modelli di riferimento, tanto forte da potersi misurare anche in conflitti armati, diventa una delle cifre della nostra modernit  di massa. Come emblema di questo passaggio di eredit  da una generazione intellettuale all'altra possiamo assumere la lettera che il ventiquattrenne Hans von Eckardt scrive a Gyorgy Lukacs il 22 ottobre 1914:

“so che io interiormente partecipo di questo elevamento dell'essenza dei migliori, per questo, perch    destino di tutto il mondo esteriore, voglio intesservi dentro il mio e voglio andare in guerra. Devo voler andare in guerra. Non posso far altro che voler andare in guerra [...]. Questa guerra   l'unico, unificante destino di infinite persone,   la valanga che forma nature, idee, fedi singole in una sola grande realizzazione [...]. Il tedesco (e ogni altra persona razionale) lotta per la realizzazione delle possibilit  di dedizione dell'anima del suo popolo [...]. Solo un pazzo si cura dell'occupazione del Belgio! Solo un pazzo vuol essere “pi  forte” del francese – invece conquistare la vittoria: “elevare”, “potenziare” s  fino all'immane, fare pi  di quel che si pu , superare se stesso, far esplodere le possibilit  umane, essere eroe, essere dio, questo vuole il popolo”.¹⁴

3. Come parte dell'eredit , questa generazione intellettuale ha fornito due simboli estremi dello scenario teorico, politico, perfino linguistico, attraverso il quale la generazione successiva entr  realmente in guerra. Il riferimento   alle storie parallele di Cesare Battisti e di Angelo Vivante, entrambi socialisti austro-italiani, entrambi irredentisti, allo scoppio della guerra il primo parte volontario e finisce impiccato, il secondo rifiuta la guerra annullandosi nel suicidio. E tra

¹³ Citato in G. Ferrandi, *Rodolfo Mondolfo e la guerra delle idee. Scritti (1917-1919)*, in “Pagine Federaliste”, 3, 1978, pp. 90-91.

¹⁴ G. Lukacs, *Ifjukori levelez se*, Corvina Kiad , Budapest 1981; tr. it. di A. Scarponi, *Epistolario 1902-1917*, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 348-349.

queste due modalità estreme di annientamento, la storia di un altro socialista austro-italiano di 20 anni più giovane, Enrico Elia, studente a Vienna e a Firenze, antimperialista e internazionalista, che parte volontario, convinto di dover condividere l'impegno in una causa comune, e muore pochi mesi dopo a Podgora.

Quello di Elia, che come critico d'arte fu scoperto nel 1925 da Gobetti, è probabilmente un caso estremo, verificatosi in una marca di confine, ma non unico: presenta anzi forti analogie con le storie di molti altri giovani intellettuali, che parteciparono alla guerra in eserciti diversi. Uno tra i tanti: Rudolf Carnap. Ricordando nella sua *Autobiografia intellettuale* quel periodo, Carnap scrive:

“Lo scoppio della guerra nel 1914 rappresentò ai miei occhi una catastrofe incomprensibile. Il servizio militare era in contrasto con tutto il mio atteggiamento, ma lo accettai, in questa situazione, come un dovere ritenuto necessario per la salvezza della patria. [...] L'orientamento generale del nostro pensiero era pacifista, antimilitarista, antimonarchico e forse anche socialista. Ma non pensavamo molto al modo di realizzare con un'azione pratica questi ideali. La guerra distrusse di colpo la nostra illusione che tutto fosse già avviato sul retto cammino di un progresso senza ostacoli”.¹⁵

Non diverso è quanto Paul Engelmann, architetto viennese amico di Wittgenstein e di Loos, riferisce riguardo a come la gioventù intellettuale austriaca salutò l'entrata in guerra: Wittgenstein stesso

“considerava il suo dovere di combattere come un obbligo assoluto”.¹⁶

E con una nota illuminante, riferita al suo approdo a posizioni pacifiste durante la guerra, aggiunge:

“per me era evidente che qualunque manifestazione di pacifismo poteva ritenersi seria soltanto se offriva come alternativa ai combattenti di guerra qualche altra attività ugualmente seria e che comportasse lo stesso pericolo fisico”.¹⁷

¹⁵ R. Carnap, *Intellectual Autobiography*, in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle (Ill.) 1963; tr. it. di A. Artosi, *Tolleranza e logica. Autobiografia intellettuale*, Il Saggiatore, Milano 1978, p. 45.

¹⁶ P. Engelmann, *Letters from Ludwig wittgenstein. With a Memoir*, Basil Blackwell, Oxford 1967; tr. it. di I. Roncaglia Cherubini, *Lettere di Ludwig Wittgenstein. Con ricordi*, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 45.

¹⁷ *Ibid.*

Sono cioè le ragioni della pace che devono essere moralmente giustificate di fronte alla realtà etica della guerra, e non viceversa. La trasformazione della guerra da *evento* in *scenario*, da *oggetto* di giudizio in suo *metro*, è dunque già in atto, perfino all'interno di quelle posizioni che la rifiutano.

Il luogo in cui questo passaggio appare più scoperto e teoricamente più consapevole è sicuramente la riflessione politica. Ciò risulta evidente prendendo in considerazione due grandi teorici della politica, e politici militanti su fronti opposti, come Carl Schmitt e Antonio Gramsci. Già nel 1921, nella sua *Teologia politica*, Schmitt aveva sostenuto che, attraverso la lotta politica, la guerra diventa la piattaforma naturale dello Stato e l'espressione più estrema dell'identità di un popolo. Questo tema giunge alla sua formulazione più matura nel 1927:

“La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici è la distinzione di amico e nemico. [...] Il significato della distinzione [...] è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che, nello stesso tempo, debbano venire impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo. Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto [...]. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero”¹⁸.

La guerra avviene solo quando le antitesi religiose, economiche, razziali, ecc. assumono carattere politico, approfondendosi tanto da raggruppare effettivamente gli uomini in amici e nemici.

La relazione tra guerra e politica è enunciata in modo forse ancora più chiaro ed esplicito in Antonio Gramsci. Nelle sue *Note sul Machiavelli* possiamo infatti leggere:

“Avviene nell'arte politica ciò che avviene nell'arte militare: la guerra di movimento diventa sempre più guerra di posizione e si può dire che uno Stato vince una guerra in quanto la prepara minutamente e tecnicamente nel tempo di pace. La struttura massiccia delle democrazie moderne, sia come organizzazioni

¹⁸ C. Schmitt, “Der Begriff des Politischen”, in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* 1927; tr. it. di P. Schiera “Le categorie del ‘Politico’”, in *Il concetto di Politico*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 108-109.

statali che come complesso di associazioni nella vita civile costituiscono per l'arte politica come le trincee e le fortificazioni permanenti del fronte nella guerra di posizione".¹⁹

Se in Schmitt è la guerra come situazione esistenziale a fornire il nuovo lessico della politica, in Gramsci questo ruolo è assunto proprio dalla Grande Guerra; termini come *guerra di posizione*, *guerra di movimento*, *trincea*, *fortezza*, *casamatta*, entrano infatti nel bagaglio linguistico e semantico con cui Gramsci rielabora una teoria della rivoluzione ed elabora la sua teoria dell'egemonia.

“Il passaggio dalla guerra manovrata alla guerra di posizione – scrive Gramsci nell'articolo su *Ordine Nuovo* del 3 luglio 1920, dal titolo “Due rivoluzioni” – è la questione di teoria politica la più importante, posta dal periodo del dopoguerra e la più difficile a essere risolta giustamente”;²⁰

la Rivoluzione d'Ottobre, cioè la conquista dello Stato in una battaglia campale risolutiva, non può costituire l'archetipo della rivoluzione proletaria. E di nuovo, nelle *Note sul Machiavelli*:

“Occorre un mutamento dalla guerra manovrata, applicata vittoriosamente in Oriente nel '17, alla guerra di posizione che è la sola possibile in Occidente [...]. In Oriente lo Stato era tutto e la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura di società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e casematte”.²¹

La teoria dell'egemonia di Gramsci e la teoria della sovranità di Schmitt sono ovviamente teorie diversissime e dagli esiti diversissimi, ma in esse è dato comunque trovare una simmetria teorica che va oltre il riferimento comune a Machiavelli e la rivendicazione dell'autonomia del politico, per chiarirsi solo nel riferimento metaforizzante alla Grande Guerra. Nel suo “farsi Stato”, la società civile si struttura come un terreno di scontro (tra progetti di decisione, per Schmitt, tra progetti di egemonia, per Gramsci) in cui la guerra civile, ovvero la Grande Guerra in versione civile, è una possibilità intrinseca. L'esperienza della

¹⁹ A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, 4 vv.. Einaudi, Torino 1975, p. 1635

²⁰ Rist. in *L'Ordine Nuovo 1919-1920, 1924-1925*, Teti editore, Milano 1976, p. 58.

²¹ A. Gramsci, *cit.*, p. 866.

trincea, la guerra di posizione, informa delle sue modalità la vita politica indicando, nelle teorizzazioni di Schmitt, l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di una associazione o di una dissociazione, di due schieramenti riuniti e contrapposti dalla convergenza in una serie di valori. In questa dimensione, la politica permea la storia, e quindi tutta la vita, come scrive Gramsci sempre nelle *Note sul Machiavelli*, ovvero, come scrive Schmitt, la politica diventa destino.

4. Il discorso sugli effetti filosofici della Grande Guerra deve andare però ancora più a fondo. Che nell'ambito della filosofia politica la guerra sia diventata argomento di studio privilegiato, è cosa che non può certo sorprendere. Ma la generazione filosofica che *andò realmente* a combattere finì, nei suoi esponenti più significativi, per introiettare la Grande Guerra nello stesso gesto filosofico, per trasformarla, attraverso drammatiche cesure biografiche, nello sfondo – spesso muto – di progetti filosofici anche lontanissimi dalla teoria politica. È indicativo quello che scrive Lukacs a Paul Ernst il 14 aprile 1915, al termine di una lettera in cui si affrontano questioni estetiche ed etiche:

“mi interesserebbe sapere se gli avvenimenti dell'ultimo periodo, che per tutti hanno trasformato questi problemi in esperienze vissute, hanno condotto lei in questa direzione oppure in quella opposta. Perché quasi ognuno è andato avanti”.²²

Entriamo qui in un campo di indagine poco e solo sporadicamente arato, ma che dovrebbe diventare cruciale, quando si cercherà davvero di tracciare un bilancio della filosofia del Novecento.

Diamo di nuovo la parola a Paul Engelmann:

“Fu soltanto nel maggio del 1915 [...] che io aprii gli occhi [...]. Le notizie giornalieri sulla crudeltà della guerra – che allora, dopo decenni di pace, suscitavano molto più orrore di quanto succeda oggi a distanza di tempo – mi avevano gettato, così teso com'ero, in uno stato di estrema agitazione, che culminò in una grave crisi nervosa in cui passai settimane di insonnia quasi totale. [...] Per Wittgenstein la vita al fronte – che deve essere stata una vita esposta ad estremi pericoli (non ne parlò mai) – indubbiamente rappresentò una fonte di profondi

²² G. Lukacs, *cit.*, p. 357.

conflitti di coscienza. Fu la mia condizione spirituale che mi permise di capire, dal di dentro per così dire, le sue manifestazioni che invece ingannavano chiunque altro”.²³

Il periodo a cui si fa riferimento è di nuovo la primavera del 1915; al luglio di quello stesso anno risale un’interessante lettera di Albert Salomon a Lukacs:

“Qui fuori non ci si può assolutamente immaginare come sarà di nuovo la vita con la pace. Si spera soltanto che venga di nuovo, sebbene ci siano state ore di disperazione nelle quali la guerra sembrava non sarebbe terminata fino a che l’ultimo europeo non fosse distrutto. Ma guerra è una designazione fuorviante per questo sbrinarsi dell’Europa. È altro dal tramonto del mondo europeo e da un sinistro destino di tutti? E in noi tutti che siamo aggiogati alla macchina dello Stato, di tutti gli Stati, non dovrebbe in questa comunità di pena fiorire un nuovo sentimento di fraternità e amore degli uomini, che una buona volta spezzi questa macchina? Io, se sono al mio posto in qualche luogo, lo sono qui nell’ospedale militare, dove ho a che fare con uomini che soffrono e posso comportarmi amichevolmente con loro. Ho visto morire molti uomini qui fuori e ho dovuto informare i parenti e ogni volta ogni singola morte ti afferra con la forza di un destino”.²⁴

Il Salomon che scrive questa lettera era allievo di Simmel, Weber, Lask. Vorrei che si facesse attenzione anche all’età dei filosofi che sto citando: nel 1915 Carnap, Elia, Engelmann, Gramsci e Salomon hanno 24 anni, Eckhardt 25, Wittgenstein 26, Schmitt 27. Lukacs, Balazs, Bloch e Hartmann, i più anziani e già con qualche iniziale esperienza di vita accademica, hanno tra i 30 e i 33 anni. In queste ultime pagine, proverò a ricostruire due modalità esemplari di introiezione filosofica della guerra. Lo farò seguendo le biografie intellettuali di Nicolai Hartmann e di Ludwig Wittgenstein.

5. Quello di Hartmann è un caso interessante per il carattere del personaggio: composto, insensibile alle fanfaronate propagandistiche, mai sopra le righe. Baltico tedesco, Hartmann nel 1914 si era già abilitato con Natorp, aveva scritto alcuni saggi notevoli e nell’accademia tedesca era considerato l’erede principale della tradizione neokantiana marburghese. Non partecipò all’entusiasmo per l’entrata in guerra, ed anzi si arruolò volontario solo per evitare problemi a sua

²³ P. Engelmann, *cit.*, pp. 44-46.

²⁴ G. Lukacs, *cit.*, p. 365.

moglie (russa) e alla loro figlia appena nata, svolgendo comunque fino in fondo il suo dovere di soldato anche al fronte e partecipando, in virtù del suo bilinguismo, alla conferenza di pace di Brest-Litowsk.

Il suo epistolario con Heinz Heimsoeth, nel periodo di guerra, è costituito soprattutto da scambi di opinioni filosofiche e di informazioni accademiche, anche perché, in qualità di ufficiale censore, Hartmann era tenuto ad una rigorosa riservatezza. Nelle poche lettere che toccano argomenti di carattere bellico, Hartmann richiama costantemente l'amico, assai più sensibile allo sciovinismo nazionalistico degli Scheler, Wundt, Troeltsch, a recuperare un approccio più realistico e ragionevole. In queste lettere emerge costantemente uno sguardo misurato, e proprio per questo demistificante, in cui si rifiuta ogni annessionismo, si condanna la propaganda di guerra che occulta i veri rapporti di forza tra i contendenti, si arriva perfino a respingere l'idea della guerra come scuola di eroismo: la guerra, scrive Hartmann in una lettera del marzo 1918, è stata piuttosto scuola di opportunismo e di superficialità. In questo sguardo demistificante, via via potenziato dalla crescente amarezza, scatta lo specifico gesto filosofico di Hartmann, testimoniato in una lettera del 28 settembre 1918:

“Guardando soccombere la nostra forza esterna torno a ricordarmi di altre forze che pure una volta erano in nostro possesso e che ora sono quasi dimenticate. Mi ricordo che un tempo anche la filosofia era una di quelle forze. E dal momento che l'uomo crede pur sempre in qualcosa, ricomincio a sentire la fede in questa forza come la vera fede [...]. La mia vita, intesa fin nella sua quotidianità più profonda, per non parlare poi della sua grandezza che mi sfiora, non andrebbe separata dalla vita propria del pensiero filosofico, che è in me meno di quanto io non sia in lei, come sua parte e germoglio. Con questa mia idea, con questo mio tratto radicato fino nel sentimento, credo di essere più vicino alla filosofia tedesca io di coloro che la pensano diversamente. Anche gli alti flutti dell'idealismo tedesco [...] nacquero in anni di declino, simili a quelli che potrebbero aspettarci. In questa sensazione che vi siano potenti sorgenti di forza che sono represses e che formano una enorme molla tesa, mi pare ora evidente credere ad una rinascita della creazione spirituale, di credere ad un nuovo straordinario successo, alla possibilità di una conquista del mondo da parte dello spirito. Mi dia pure del sognatore. Tuttavia, nella realtà che viviamo credo di stare più io con i piedi per terra di coloro che, a cuor leggero, hanno puntato su un'unica carta la vita e lo sviluppo del nostro popolo”.²⁵

²⁵ Citata in W. Harich, *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, p. 12 (tr. it. di R. Latanza).

In questa lettera è enunciato drammaticamente il progetto filosofico formulato dopo la guerra e a cui Hartmann, nel diventare uno dei filosofi più significativi del Novecento, resterà fedele fino alla morte, cioè il progetto di una filosofia sistematica in grado di scoprire le leggi profonde della realtà e di ricomporle in una conoscenza, mai definitiva, del mondo in tutti i suoi aspetti. Il richiamo alla tradizione dell'idealismo tedesco non è casuale, perché in questo modo Hartmann riattualizza, consapevolmente, il gesto di Hegel: la conoscenza filosofica della realtà come introiezione razionale delle sue lacerazioni e quindi "mitridatizzazione" della catastrofe. A questo proposito, Harich sottolinea che il progetto di Hartmann matura nel clima e nella sensibilità del periodo compreso tra la rivoluzione russa (ottobre 1917) e la rivoluzione tedesca (novembre 1918), ricevendo la sua struttura metodologica e sistematica preliminare nel 1919, anno di nascita della Repubblica di Weimar.²⁶

6. Consideriamo ora il tragitto esistenziale di Ludwig Wittgenstein. Come già sappiamo da Engelmann, Wittgenstein fu tra i giovani che considerarono la partecipazione al conflitto un dovere sacro e che un anno dopo si trovarono lacerati da profondi conflitti di coscienza; il che tuttavia non gli impedì di compiere fino in fondo il suo dovere di combattente, sia sul fronte orientale che su quello meridionale, come attestano le numerose decorazioni ottenute e le promozioni sul campo.

Dalla primavera del 1916, sul fronte galiziano, Wittgenstein fu impegnato in battaglie anche violente e poi, per tutto il 1917, nella guerra di trincea. Trasferito nella primavera del 1918 nell'area di Asiago, fu infine fatto prigioniero, il 3 novembre 1918, a Trento. Commenta Brian McGuinness:

“È evidente che la guerra in cui combatté Wittgenstein fu una guerra molto impegnativa. [...] Le varie citazioni e i rapporti militari riguardanti Wittgenstein e alcune reminiscenze di altri soldati testimoniano, logicamente, che egli emergeva per educazione e per cultura. Eppure viene descritto come 'un buon compagno'.

²⁶ *Ibid.*

Non c'è traccia di quella difficoltà a intrattenere relazioni col prossimo che invece lo afflisse più tardi nei villaggi. A questo riguardo le dure circostanze della guerra sembrano avergli imposto una naturalezza e una libertà dall'artificialità che gli erano congeniali. Sugli uomini che erano sotto il suo comando egli sortiva un buon effetto, specialmente in battaglia, poiché li calmava e riusciva a farli rendere al massimo [...]. Sembra naturale supporre che una delle cause del suo estraniarsi dal mondo e della sua ricerca di pace negli anni che seguirono furono gli stenti e le fatiche di quegli anni”.²⁷

Ciò che si delinea è l'immagine di un “buon soldato” ai limiti dell'eroismo e, in filigrana, l'immagine di un ex combattente angosciato da problemi di reinserimento nella vita civile, come quasi tutti i soldati che avevano vissuto a lungo nelle trincee del fronte: una condizione che si depositò permanentemente nella vita di Wittgenstein, dominandola per almeno un decennio. Ma, ancora più importante, ciò che si delinea è l'impressionante scenario storico e umano da cui emerge quello che rimane uno dei testi cruciali attraverso cui il pensiero filosofico del Novecento accede alla propria modernità. Parlo del *Tractatus logico – philosophicus*, nato da appunti presi spesso in trincea, riorganizzato in prigionia a Cassino e pubblicato per la prima volta nel 1921, con una prefazione risalente probabilmente all'agosto 1918, di cui vale la pena riportare alcuni passi:

“Questo libro, forse, comprenderà solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi. [...] Il libro tratta di problemi filosofici e mostra – credo – che la formulazione di questi problemi si fonda sul fraintendimento del nostro linguaggio. Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Quanto può dirsi si può dire chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere. Il libro vuole dunque tracciare al pensiero un limite, o piuttosto – non al pensiero ma all'espressione dei pensieri [...]. Se questo lavoro ha un valore, questo consiste in due cose. In primo luogo, pensieri son qui espressi; e questo valore sarà tanto maggiore quanto meglio i pensieri sono espressi. [...] La *verità* dei pensieri qui comunicati mi sembra intangibile e definitiva. Sono dunque dell'avviso d'aver definitivamente risolto nell'essenziale i problemi. E, se qui non erro, il valore di questo lavoro consiste allora, in secondo luogo, nel mostrare quanto poco sia fatto dall'essere questi problemi risolti”.²⁸

Chi conosce il *Tractatus* sa che la sua scrittura è diafana e aforistica, e che proprio in questo sta la sua potenza espressiva. Per usare una celebre distinzione proprio del *Tractatus*, il testo non *dice* nulla della sua genesi e del suo sfondo

²⁷ In P. Engelmann, *cit.*, pp. 113-114

²⁸ *Tractatus logico-philosophicus and Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, Oxford 1961; tr. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1974, pp. 3-4.

umano, non ne *parla*, e tuttavia lo *mostra* con un'evidenza perfino emozionante. Non a caso Wittgenstein sottolinea che il libro potrà essere compreso solo da chi abbia già pensato, almeno una volta, pensieri analoghi, e che su ciò di cui non si può parlare chiaro si deve tacere. O, in modo meno diafano, in una lettera a Engelmann del 16 gennaio 1918:

“Una cosa mi è chiara: sono troppo iniquo perché mi possa lambiccare il cervello sul mio conto, fare distinzioni; e quindi o resterò un porco, oppure migliorerò, e questo è quanto! Solo finiamola con le frottole trascendentali, quando tutto è chiaro come uno schiaffo”.²⁹

La mia breve ricostruzione prende spunto dai diari, le lettere e soprattutto i quaderni di appunti tenuti da Wittgenstein nel periodo 1914 - 1916. Si tratta di materiale prezioso dal quale, in un impasto inscindibile di riflessioni teoriche, drammi esistenziali, sentimenti religiosi, impulsi estetici, emerge il gesto filosofico wittgensteiniano. Coerentemente col suo rifiuto a *parlarne* (“tutto è chiaro come uno schiaffo”); lo stesso Engelmann ci dice che Wittgenstein non parlò mai della sua vita al fronte, che deve essere stata esposta a pericoli estremi), Wittgenstein aveva disposto la distruzione di questi quaderni. Se non sono salvati, in modo puramente fortuito, solo tre.

Le prime osservazioni che Wittgenstein affida al suo diario non sono particolarmente significative: esse ci presentano un giovane intellettuale che accetta, da volontario, la guerra come prova interiore, occasione estrema di rigenerazione, laboratorio spirituale. Salvo che per l'assenza di entusiasmi nazionalistici, l'atteggiamento non è distante da quello di migliaia di altri giovani intellettuali europei e che abbiamo visto testimoniato nella lettera di von Eckhardt. Leggiamo:

07.10.1914: “Non riesco a farmi entrare in testa di fare il mio dovere soltanto perché è il mio dovere, e di preservare la mia intera umanità per la vita intellettuale. Posso morire fra un'ora, posso morire fra due ore, posso morire fra un mese o al più tardi fra un paio d'anni. Non posso saperlo e non posso farci niente, pro o contro. *Così è questa vita*. Ma come devo vivere allora per superare ognuno

²⁹ P. Engelmann, *cit.*, p. 9

di questi momenti? Vivere nel bene e nella bellezza, finché la vita non giunga al termine da sola”.

11.10.1914: “Devo raggiungere l’indifferenza nei confronti delle difficoltà della vita *esteriore*”.

12.10.1914: “Dentro di me si alternano momenti d’indifferenza verso il destino interiore, ad altri nei quali desidero la libertà esteriore e la tranquillità, e durante i quali sono stanco di dover eseguire contro voglia qualsiasi ordine. Il futuro *prossimo* è *completamente* incerto! Insomma, ci sono momenti in cui non riesco a vivere *meramente* nel presente e soltanto per lo spirito. I buoni momenti della vita andrebbero accolti come una grazia, e nei restanti si dovrebbe rimanere indifferenti nei confronti della vita”.³⁰

Nell’ordito di queste note si riconoscono, eloquenti, i tratti di Schopenhauer e di Tolstoj: la vita come dovere, fato, irreversibilità temporale; la libertà come dimensione puramente interiore, atemporale, resa possibile solo dall’accettazione incondizionata della vita e dalla raggiunta indifferenza verso ciò che può accadere “nel tempo”. La guerra diventa così per Wittgenstein lo scenario, estremo in quanto massimamente imprevedibile e massimamente irreversibile, in cui mettere alla prova questo atteggiamento etico. Gli appunti e le lettere che arrivano fino alla prima metà del 1916 confermano questa idea. Possiamo riconoscere in essi tre temi ricorrenti: il primo riguarda la capacità di lavorare, pur nelle difficoltà esteriori, come sintomo di salute mentale e di maturazione etica:

“Non perdere se stessi!!! Raccogliti! E lavora non per far passare il tempo, bensì con gioia per vivere! Non fare ingiustizia ad alcuno!” (12.11.1914).

“Ho lavorato *molto*. L’idea che mi manca mi sta sempre sulla punta della lingua. E questo è un bene” (24.11.1914).³¹

Il secondo tema riguarda l’imprevedibilità e irreversibilità del mondo (che per Wittgenstein, come per Schopenhauer, coincide con la vita) e la connessa questione della libertà del soggetto:

“Già da molto so di poter scrivere un libro ‘Che mondo trovai’. [...] Nel libro ‘Il mondo che trovai’ si dovrebbe riferire anche del mio corpo e dire quali membra sottostiano alla mia volontà ecc. Questo è un metodo d’isolare il soggetto, o

³⁰ *Diari segreti*, a cura di F. Funtò, Laterza, Roma-Bari 1987.

³¹ *Ibid.*

piuttosto di mostrare che, in un senso importante, soggetto non v'è. D'esso soltanto, infatti, *non* si potrebbe parlare in questo libro” (23.5.1915).

“Noi *sentiamo* che anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, il *nostro problema non è stato neppur toccato* Certo non resta allora più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta” (25.5.1915).³²

Il terzo tema riguarda infine l'indegnità di cui Wittgenstein si accusa per non riuscire a pervenire al proprio ideale etico e ad emanciparsi dalla propria sensualità. Questo è il tema in cui maggiormente irrompono alcuni aspetti della vita al fronte tutt'altro che inconsueti, ma vissuti drammaticamente da Wittgenstein, in particolare la masturbazione e l'omosessualità più o meno latente:

“Negli ultimi giorni mi sento molto sensuale. Ho lavorato senza risultato. Sono del tutto all'oscuro di come procederà il mio lavoro. *Solo* con un miracolo ce la posso fare. Solo se da fuori mi viene levato il velo che sta davanti ai miei occhi. Mi devo arrendere *totalmente* al destino. Accada ciò che è stato prestabilito per me. Vivo nelle mani de destino. (Solo: non farsi piccolo). E quindi non mi posso rimpicciolire” (25.1.1915).³³

Per quasi due anni questi temi procedono in qualche modo parallelamente, richiamandosi in modo solo ellittico. Il lavoro da luogo in massima parte a note di logica e di semantica; i problemi etici e metafisici sono approfonditi attraverso esperienze letterarie, tra cui fa spicco la lettura di Tolstoj: di questo autore Wittgenstein cita spesso il *Vangelo in breve*, e lui stesso probabilmente riconosceva la cifra della propria condizione esistenziale in due racconti: *La morte di Ivan Il'ic* (sul senso che l'uomo cerca di dare alla propria vita attraverso l'esperienza della morte imminente) e *La sonata a Kreutzer* (sulla schiavitù e l'ipocrisia legate alla sessualità).

Nella primavera del 1916 Wittgenstein viene finalmente inviato, dietro sua richiesta, sul fronte galiziano. È il momento decisivo, in cui i diversi problemi che avevano fino ad allora angustiato – spesso separatamente – Wittgenstein finiscono per convergere finalmente in un unico punto e in un unico sguardo,

³² *Tractatus...*, cit., pp. 145-147

³³ *Diari segreti*, cit.

producendo uno dei gesti filosofici più importanti e più problematici de Secolo Breve, ciò che Wittgenstein definisce come “il mistico”.

Difficile dire se Wittgenstein avrebbe potuto, in una diversa situazione esistenziale, pervenire allo stesso gesto, approfondendo teorie e impostazioni già maturate. Né credo che la domanda abbia senso. La realtà è che il gesto filosofico di Wittgenstein è maturato in *quella* realtà e a *quella* realtà, drammaticamente, rimanda. Jacques Bouveresse è, tra gli studiosi di Wittgenstein, probabilmente colui che ha analizzato con maggiore acutezza questo plesso di problemi. A tale proposito scrive:

“Il suo [di Wittgenstein] atteggiamento nei confronti della religione sembra aver subito a una certa epoca una modificazione importante. ‘Era stato – nota Russell – dogmaticamente anticristiano, ma da questo punto di vista è cambiato completamente’. Si deve attribuire, come qualche volta si è fatto, questo cambiamento radicale a un’esperienza mistica che l’autore del *Tractatus* avrebbe avuto durante la guerra del 1914-18, forse in seguito alla lettura di Tolstoj? [...] È possibile che ricerche biografiche più approfondite o la pubblicazione di documenti inediti permettano di risolvere un giorno la questione di sapere se il ‘misticismo’ filosofico del *Tractatus* derivi o no in parte da un’esperienza mistica nel senso religioso del termine. [...] Non è possibile ignorare la differenza di stile che esiste, per esempio, tra le *Notes on Logic* (settembre 1913) e il *Tractatus*; e, d’altronde, Wittgenstein ha insistito lui stesso sul fatto che l’esperienza della guerra e della prigionia aveva fatto di lui tutt’altro uomo”.³⁴

Tra le conferme date a questo proposito dallo stesso Wittgenstein possiamo citare, tra le altre cose, una lettera a Eccles del 1925:

“È possibile che l’Inghilterra non sia cambiata dal 1913, ma io sono cambiato. Tuttavia non serve a niente parlarvene per iscritto, perché non potrei spiegarvi la natura esatta del cambiamento (benché, da parte mia, la comprenda perfettamente). Lo vedrete voi stesso quando andrò laggiù”.³⁵

Ed una lettera a Engelmann del 2 gennaio 1921:

“Io sono da più di un anno – quindi praticamente dalla sua liberazione, avvenuta nell’agosto 1919 – assolutamente morto moralmente!”³⁶

³⁴ J. Bouveresse, *Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Les Editions de Minuit, Paris 1973, tr. it. di S. Benvenuto, *Wittgenstein. Scienza, etica, estetica*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 118-119.

³⁵ Citata da W. Mays, “Recollections of Wittgenstein”, in K.T. Fann (ed.) *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, Dell Publishing, New York 1967, p. 88.

³⁶ P. Engelmann, *cit.*, p. 23

D'altronde, tutto il periodo fino al 1929, anno del ritorno di Wittgenstein a Cambridge, è una testimonianza della trasformazione interiore prodotta dalla Grande Guerra su Wittgenstein e caratterizzata da problemi di reinserimento, ricerca di autenticità esistenziale e un ostinato silenzio filosofico.

Ma andiamo con ordine.

Innanzitutto c'è una data: il 15 aprile 1916. In quella data, Wittgenstein fa due annotazioni molto interessanti: la prima è sul suo quaderno filosofico:

“Solo ciò che noi stessi costruiamo possiamo prevedere!”³⁷

La seconda è sul suo diario:

“Fra otto giorni andiamo in prima linea: Mi si dia la possibilità di giocare la vita in una prova difficile!”³⁸

Il contesto della prima nota è il problema se esistano gerarchie delle forme delle proposizioni elementari (cioè, in sostanza, se nel mondo vi siano oggetti e fatti più importanti di altri oggetti e fatti). L'accostamento alla seconda nota mostra come la risposta negativa di Wittgenstein abbia un valore che va oltre un semplice problema di ontologia o di semantica.

A partire dal 4 maggio troviamo sul diario alcune considerazioni tolstoiane che evidenziano come Wittgenstein stesso considerasse decisivo, nella sua esistenza, il momento che stava vivendo:

4.5.1916: Forse domani, dietro mia richiesta, sarò assegnato agli esploratori. Da quel momento in poi per me comincerà la guerra. E forse – anche la vita! Forse la vicinanza della morte mi porterà la luce della vita. Dio m'illumini! Sono un verme, ma attraverso Dio divento uomo. Dio mi assista! Amen.

6.5.1916: Sono in costante pericolo di vita. La notte è trascorsa bene, per grazia di Dio. Di quando in quando mi dispero. Ecco la scuola della falsa concezione della vita. Comprendi gli uomini! Tutte le volte che ti verrebbe di odiarli, sforzati invece di comprenderli. Vivi nella quiete interiore! Ma come raggiungi questa quiete interiore? Soltanto in quanto vivo come piace a Dio! *Solo* così è possibile sopportare la vita.

³⁷ *Tractatus...*, cit., p. 170

³⁸ *Diari segreti*, cit.

9.5.1916: Adesso avrei abbastanza tempo e calma per lavorare. Però non si muove niente. La materia (dei miei pensieri) si è allontanata da me. Solo la morte dà significato alla vita.³⁹

La comprensione piena di queste note richiede che si tenga ben presente il contesto storico: in maggio il fronte della Volinia e della Bucovina, a cui era stato assegnato Wittgenstein, è agitato dalla crescente iniziativa delle truppe russe, che stanno preparando un attacco in forze. Si tratta dell'offensiva del generale Brusilov, che avrà importanti risultati nell'andamento complessivo della guerra: i tedeschi sono costretti a ritirare truppe dal fronte occidentale, dove stavano cercando di sfondare (battaglia della Somme) e gli austriaci a ritirare truppe dal fronte meridionale, decretando il fallimento della spedizione punitiva e permettendo la controffensiva italiana. Il ripiegamento delle truppe austriache lascia nelle mani dei russi oltre 200 mila prigionieri. L'offensiva Brusilov scatta all'inizio di giugno e dura fino ad agosto; in una delle primissime battaglie, a Okna il 4 giugno, Wittgenstein è coinvolto direttamente con il suo reggimento, ottenendo una medaglia al valore. Sette giorni dopo, l'11 giugno, troviamo su un quaderno filosofico un appunto giustamente famoso, dallo stile salmodiante, che alla luce di queste considerazioni storiche assume tutto il suo significato:

“Che so io di Dio e del fine della vita?
Io so che questo mondo è.
Che io sto in esso, come il mio occhio nel suo campo visivo.
Che in esso è problematico qualcosa, che chiamiamo il suo senso.
Che questo senso non risiede in esso ma fuori di esso.
Che la vita è il mondo.
Che la mia volontà compenetra il mondo.
Che la mia volontà è buona o è cattiva.
Che, dunque, bene e male ineriscono in qualche modo al senso del mondo.
Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio.
E collegare a ciò la similitudine di Dio quale padre.
Pregare è pensare al senso della vita.
Io non posso guidare gli eventi del mondo secondo la mia volontà; al contrario, sono affatto impotente.
Solo in un modo posso rendermi indipendente dal mondo (e dunque, in un certo senso, dominarlo): rinunciando a influire sugli eventi”.⁴⁰

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Tractatus...*, cit., p. 173.

La nota successiva la troviamo solo tre settimane dopo, il 5 luglio, ma il tema è lo stesso:

“Il mondo è indipendente dalla mia volontà.

Anche se tutto ciò che desideriamo avvenisse, tuttavia ciò sarebbe solo, per così dire, una grazia del fato, poiché non v'è, tra volontà e mondo, una connessione logica che garantisca tale connessione, e comunque questa supposta connessione fisica non potremmo volerla a sua volta.

Se il volere buono o cattivo ha un effetto sul mondo, lo ha solo sui limiti del mondo, non sui fatti, su ciò che non può essere raffigurato dal linguaggio ma solo mostrato nel linguaggio.

In breve, il *mondo* allora deve perciò divenire un altro mondo.

Esso deve, per così dire, crescere o decrescere *in toto*. Come per aggiunta o caduta d'un senso.

Come pure alla morte il mondo non si altera, ma cessa d'essere”.⁴¹

E il giorno dopo, 6 luglio:

“E pertanto ha ragione Dostoevskij quando afferma che chi è felice compie il fine dell'esistenza.

Oppure si potrebbe anche dire che compie il fine dell'esistenza chi non ha più bisogno d'un fine fuori della vita. Vale a dire, chi è soddisfatto.

La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso.

Ma si può vivere così che la vita cessi di essere problematica? Che si *viva* nell'eterno e non nel tempo?”⁴²

Il 7 luglio:

“Non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso?”⁴³

L'8 luglio, infine, troviamo di nuovo un lungo appunto salmodiante:

“Credere in un Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita.

Credere in un Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto.

Credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso.

Il mondo mi è *dato*, vale a dire la mia volontà si volge al mondo completamente dal di fuori, come a un fatto compiuto.

(Che cosa sia la mia volontà non so ancora.)

Quindi abbiamo la sensazione d'essere dipendenti da una volontà estranea.

Comunque sia, ad ogni modo noi *siamo* in un certo senso dipendenti, e ciò da cui siamo dipendenti possiamo chiamarlo Dio.

In questo senso, Dio sarebbe semplicemente il fato o, il che è lo stesso, il mondo – indipendente dalla nostra volontà -.

Dal fato non posso rendermi indipendente.

Vi sono due divinità: il mondo e il mio Io indipendente.

Io sono o felice o infelice, questo è tutto. Si può dire: bene o male non v'è.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 173-174.

⁴² *Ibid.*, p. 174.

⁴³ *Ibid.*

Chi è felice non deve aver timore. Neppure della morte.
 Solo chi vive non nel tempo, ma nel presente, è felice.
 Per la vita nel presente non v'è morte
 La morte non è un evento della vita. Non è un fatto del mondo.
 Se, per eternità, s'intende non infinita durata nel tempo, ma in temporalità, si può
 dir che viva eterno colui che vive nel presente.
 Per vivere felice devo essere in armonia con il mondo. E questo *vuol dire* esser
 felice.
 Allora io sono, per così dire, in armonia con quella volontà estranea dalla quale
 sembro dipendente. Ciò vuol dire: io faccio la volontà di Dio.
 Il timore della morte è il miglior segno d'una vita falsa, cioè cattiva.
 Se la mia coscienza turba il mio equilibrio, io non sono in armonia con qualcosa.
 Ma cosa? *Il mondo?*
 Certo è corretto dire: La coscienza è la voce di Dio.
 Ad esempio: mi rende infelice pensare d'aver offeso il tale e il tal altro. È la mia
 coscienza?
 Si può dire: 'Agisci secondo la tua coscienza comunque essa sia'?
 Vivi felicemente!⁴⁴

È questo lo sfondo di ciò che nel *Tractatus* Wittgenstein definisce come “il
 mistico”, il nucleo inesprimibile attraverso cui diamo senso a tutto ciò che
 possiamo dire sul mondo:

6.432: *Come* il mondo è, è affatto indifferente per ciò ch'è più alto. Dio non rivela
sé nel mondo.
 6.4321: I fatti appartengono tutti soltanto al problema, non alla risoluzione.
 6.44: Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è.⁴⁵

Il mistico, inteso come apertura radicale e irreversibile *al* mondo (alla vita) ed
 esigenza di chiarezza *nel* mondo, diventa così l'esperienza resa possibile nella
 condizione estrema della guerra; anzi: diventa l'introyezione stessa della guerra
 come esperienza apicale, la possibilità originaria in cui si avvera l'assunzione di
 responsabilità nei confronti di sé e degli altri. Sprofondata nel silenzio di
 un'interiorità che non può essere raccontata, ma solo testimoniata vivendo, la
 guerra si trasforma da evento *nel* mondo in limite *del* mondo, da *realtà* in *senso*;
 la sua accettazione radicale come *fatto* si converte nel suo rifiuto come *scelta*
etica. L'enigmatico gesto filosofico che Wittgenstein conficca nel cuore della
 nostra modernità si rivela in questa conversione, di cui una nota del 10 gennaio
 1917 fornisce l'espressione forse più intensa:

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 174-176.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 80-81.

“Se è permesso il suicidio, tutto è permesso.
Se qualcosa non è permesso, il suicidio non è permesso”.⁴⁶

E questo, per Wittgenstein, è veramente tutto.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 195.