



Ἐπέκεινα

International Journal of Ontology
History and Critics

SEBASTIANO VECCHIO

Quel che parlare del tempo insegna sul linguaggio
Da Wittgenstein ad Agostino

EPEKEINA, vol. 2, n. 1 (2013), pp. 145-164

Mind and Language Ontology

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.epkn.v2i1.32

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

Quel che parlare del tempo insegna sul linguaggio

Da Wittgenstein ad Agostino

Sebastiano Vecchio

*Riusciamo a vivere il tempo
anzitutto perché ce lo ‘parliamo’, questo tempo.
Tullio de Mauro*

1. Il problema dei chiacchieroni muti

In una conversazione del dicembre 1929, Wittgenstein riconduceva il senso dell'essere e dell'angoscia di cui parla Heidegger a quel medesimo «impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio» che costituisce altresì la chiave della conferenza sull'etica risalente allo stesso periodo; l'evidenza di quest'urto – spiegava – mette fine a tutte le 'chiacchiere sull'etica', nell'ambito della quale invece «si tenta sempre di dire qualcosa che non riguarda e non potrà mai riguardare l'essenza del problema». Eppure, aggiungeva, «la tendenza, l'urto, *indica qualcosa*». A queste parole segue una chiosa dello stesso Wittgenstein, forse inserita dal redattore successivamente: «Lo sapeva già sant'Agostino quando diceva: Come, canaglia, non vuoi dire assurdità? Dille pure, tanto non importa!». ¹ In verità nell'originale l'epiteto suona un tantino più pesante (*Mistviech*), e inoltre non si tratta di un generico e complessivo dire assurdità al plurale, bensì del caso singolo di una data assurdità: «Non vuoi dire *keinen Unsinn*. Di' pure *einen Unsinn*». In ogni caso, gli studiosi si sono interrogati su quale potesse essere il passo agostiniano evocato e hanno ritenuto di individuarlo nell'apostrofe che chiude il quarto capitolo del primo libro delle *Confessioni*, a sigillo di una preghiera di impianto innologico e dal tono lirico: «Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt». ²

1. WC 55-56. Per l'elenco delle abbreviazioni relative alle opere di Wittgenstein si rimanda alla bibliografia in coda al presente saggio. Proprio perché si tratta di un'aggiunta, nel riprendere il brano M. Ranchetti in LC 21-22, non riportò la chiosa nell'edizione italiana.

2. AGOSTINO, *Conf.* 1,4,4. Si veda ad esempio PERISSINOTTO 2002b, 30-32.

Di primo acchito, l'associazione di questa frase alla chiosa di Wittgenstein appare piuttosto incongrua: non si vede bene cosa colleghi l'alternativa fra tacere e parlare, richiamata da Agostino, all'opportunità o meno di dire cose sensate una volta scelto di parlare, a cui si rifà la chiosa. Il collegamento si rivela meno incongruo se si considera un'altra occasione in cui la frase agostiniana Wittgenstein la citò espressamente. Fu un'altra conversazione svoltasi probabilmente nello stesso torno di anni, fra il '29 e il '30, nel corso della quale Drury, riferendogli che Moore si era rifiutato di trattare di filosofia della religione nelle proprie lezioni, aggiunse che a suo avviso «un professore di filosofia non aveva il diritto di tacere su un soggetto così importante». Riporto il seguito del racconto di Drury:

Wittgenstein mi chiese immediatamente se avessi a disposizione una copia delle *Confessioni* di sant'Agostino. Gli passai la mia edizione Loeb. Doveva conoscere perfettamente il libro perché trovò il passo che cercava in qualche secondo. Wittgenstein: «Stai dicendo qualcosa di simile a quello che sant'Agostino dice qui. «Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt». Ma la traduzione della tua edizione non coglie nel segno. Te la leggo: «E guai a coloro che non parlano affatto di te vedendo che coloro che parlano molto sono muti» [*And woe to those who say nothing concerning thee seeing that those who say most are dumb*]. Dovrebbe essere tradotto: «E guai a coloro che non dicono nulla a tuo riguardo solo perché i chiacchieroni dicono un mare di sciocchezze» [*And woe to those who say nothing concerning thee just because the chatterboxes talk a lot of nonsense*]. *Loquaces* è un termine dispregiativo. Non mi rifiuterei mai di parlare con te di Dio o della religione».³

L'incongruità della citazione implicita – presunta – si attenua, se non si risolve, perché evidentemente Wittgenstein interpretava il 'mutismo' in essa criticato non come alternativa al parlare ma come un parlare a vanvera. Ad unificare le due occasioni, dal suo punto di vista, sarebbe infatti l'esortazione a non lasciarsi bloccare dal timore dell'insensatezza, propria («di' pure *einen Unsinn*») o altrui (i chiacchieroni che «dicono *a lot of nonsense*»).

Due questioni si aprono. Prima questione: se sia proprio questo, ciò che intendeva Agostino con quella frase. Seconda questione: se

3. CR 125.

sia proprio quella, la frase che aveva in mente Wittgenstein nel primo episodio.

Il principale problema interpretativo della frase di Agostino è stabilire se i *tacentes* della prima parte (*a*) sono coreferenziali coi *loquaces muti* della seconda oppure (*b*) non lo sono; nel caso che non lo siano, l'altro problema è individuare il soggetto della seconda parte, cioè capire se (*b'*) siano muti i chiacchieroni o (*b''*) siano ciarlieri i muti. Wittgenstein evidentemente fa sua l'interpretazione *b'*, d'accordo in ciò col traduttore Loeb (salvo a intendere diversamente il *muti*); accetta invece l'interpretazione *b''* la recentissima traduzione di Giovanni Reale: «guai a coloro che non parlano di Te, perché ne parlano anche i muti». Più plausibile appare invero l'interpretazione *a*, che è anche la più seguita, secondo cui la qualifica ossimorica di *loquaces muti* – qualifica con cui peraltro più avanti (7,2,3) verranno bollati quegli 'illusi illusionisti' dei manichei – va attribuita a quanti si rifiutano di parlare di Dio.

Il paragrafo si apre infatti con la domanda «che cosa sei, mio Dio?» per poi condensare in pochi vividi tratti un tema centrale in Agostino qual è quello della dinamica tra l'assoluta *indicibilità* di Dio e la sua totale *effabilità*: Dio, cioè, è indicibile perché di lui non è possibile dire nulla di confacente, e tuttavia non è ineffabile in quanto non si può fare a meno di parlarne. Fingendo di voler rispondere alla domanda, il seguito del paragrafo inanella perciò una serie incalzante di predicazioni e attributi complementari e opposti: Dio, ad esempio, è detto misericordiosissimo e giustissimo, inaccessibilissimo e presentissimo, mai nuovo e mai vecchio, sempre in azione e sempre in quiete. «Ma cosa ho detto? – si domanda ancora alla fine Agostino puntando sull'indicibilità – Che cosa mai dice, chi dice di te?», e conclude però subito dopo in chiave di effabilità con la frase menzionata: «Eppure, sventurato chi tace di te: è un chiacchierone muto» (o «un muto ciarliero»: è uguale).

Insomma, quanto alla prima questione, nelle intenzioni di Agostino l'esclamazione finale del paragrafo non ha niente a che vedere con l'insensatezza, perciò Wittgenstein è fuori strada e la sua interpretazione si rivela una forzatura.

L'altra questione – sull'identificazione del passo agostiniano evocato dal viennese nel primo episodio – necessita di una trattazione più lunga e articolata che conviene affrontare partitamente distinguendo i due autori.

2. Il sostantivo *tempo* e la sostanza del tempo

2.1 La sezione antisostanzialista delle *Ricerche filosofiche* comincia al paragrafo 89 con la domanda agostiniana sul tempo, che viene riportata alla lettera nel secondo capoverso perché evidentemente è ritenuta paradigmatica:

Agostino scrive (*Confessioni*, XI, 14): «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quærat scio; si quærenti explicare velim nescio». Questo non si potrebbe dire di una questione di scienza naturale (per esempio, di una questione circa il peso specifico dell'idrogeno). Ciò che si sa quando nessuno ce lo chiede, ma non si sa più quando dobbiamo spiegarlo, è qualcosa che dobbiamo *richiamare alla mente* (e si tratta evidentemente di qualcosa che, per una ragione qualsiasi, è difficile richiamare alla mente).⁴

Nel capoverso seguente il 'richiamare alla mente' qualcosa di cui si indaga la natura viene tematizzato e ricondotto alla sua fenomenicità enunciativa:

È come se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni: la nostra ricerca non si rivolge però ai *fenomeni*, ma, si potrebbe dire, alle '*possibilità*' dei fenomeni. Richiamiamo alla mente, cioè, il tipo di enunciati che facciamo intorno ai fenomeni. Pertanto anche Agostino richiama alla memoria diversi enunciati che si fanno intorno alla durata degli eventi, al loro passato, presente o futuro. [...] Perciò la nostra è una ricerca grammaticale.⁵

Come per la citazione d'apertura dell'opera, anche in questo caso non è detto che lo spunto agostiniano debba necessariamente essere inteso in senso negativo a titolo di esempio di un modo sbagliato di fare filosofia. E se pure lo fosse, avrebbe anche in questo caso la funzione di mostrare l'importanza e la delicatezza della questione avvalendosi del suo essere stata discussa da una personalità speculativa di riconosciuta autorità. Da notare è in ogni caso la piega 'grammaticale' assegnata alla ricerca fin dal primo momento. A parte ciò, che il riferimento agostiniano non rappresenti di per sé un modello negativo sarebbe confermato dal fatto che del tempo a sua volta Wittgenstein si occupò

4. RF 89.

5. RF 90.

sempre,⁶ seppure in maniera poco appariscente, fin dai *Quaderni* e dal *Tractatus*, per esempio quando osservava: «se, per eternità, s'intende non infinita durata nel tempo, ma intemporalità, si può dir che viva eterno colui che vive nel presente»⁷; oppure quando correggeva quest'idea intemporale di eternità tornando a quella di durata infinita per cui «l'immortalità temporale dell'anima dell'uomo» sarebbe «l'eterno suo sopravvivere».⁸

Quel che è sbagliato, interrogandosi sul tempo, è lasciarsi ingannare dal sostantivo al punto da mettersi in cerca di una sostanza, soggiacendo ad un «uso ingannevole (fuorviante) del nostro linguaggio». In filosofia è un errore ricorrente, «ad esempio, quando siamo perplessi sulla natura del tempo, e quando il tempo ci appare come una *cosa strana*»; in realtà non c'è nulla di occulto né di nuovo: «tutti i fatti per noi rilevanti sono a noi accessibili. Ciò che ci inganna è solo l'uso del sostantivo "tempo"», un uso tale per cui «la concezione d'una divinità del tempo ci parrà non meno strana che la concezione d'una divinità della negazione o della disgiunzione».⁹

Per spiegare meglio questo errore una volta Wittgenstein a lezione lesse una pagina di un racconto poliziesco in cui il protagonista al ticchettio di un orologio si mette a fantasticare su quanto sia stupefacente quello strumento che misura l'infinito; ora, osservava, «ciò che rende l'orologio stupefacente è il fatto che il narratore ha introdotto un tipo di entità che poi non riesce a trovare», ossia il tempo; quel che occorre fare per evitare che questa entità sia «come un fantasma» è dirigere l'attenzione sull'orologio, non per sostituire una parola con l'altra ma per sviare l'attenzione dalla parola *tempo*.¹⁰ Altro esempio: se vediamo scorrere la pellicola di un film a una velocità eccessiva non riusciamo ad afferrare gli eventi perché i movimenti ci sfuggono; questo, osserva,

6. Una rassegna cronologica dei passi in cui Wittgenstein tratta del tempo viene fornita da KASPAR e SCHMIDT 1992. Un buon approccio al tema è quello di PERISSINOTTO 2002a.

7. *Q* 8.7.16; cfr. *T* 6.4311.

8. *T* 6.4312.

9. *LB* 12-13. Cfr. anche *BT* 14,105,11: il potere livellatore del linguaggio porta alla personificazione del tempo, che è singolare quanto lo sarebbero «le divinità delle costanti logiche».

10. *EP* 131-132. Poco dopo annoterà che il sostantivo «può indurci in errore così che inseguiamo (su e giù) un fantasma» (*MP* 74).

«è un problema grammaticale benché sembri un problema metafisico. [...] Qui c'è un problema grammaticale. Parliamo di "sfuggire" quando non c'è niente del genere».¹¹ Sia nel caso dell'orologio sia in quello del film, si tratta sempre appunto di problemi 'grammaticali'.

L'ostacolo concettuale maggiore è dato dagli effetti che inavvertitamente provoca la metafora ormai cristallizzata del tempo come scorrimento continuo. Per capirne le conseguenze, proviamo a giocare con un bambino a prevedere i colori di un semaforo:

Considerando questi giochi di linguaggio, noi non incontriamo le idee di passato, futuro, presente nel loro aspetto problematico, quasi enigmatico. Quale sia quest'aspetto, e come esso possa presentarsi, si può esemplificare se consideriamo la domanda: «Dove va il presente quando diviene passato? e dov'è il passato?» [...] È chiaro che questa domanda sorge più facilmente se abbiamo a che fare con casi, in cui vi sono cose che scorrono davanti a noi, — come (nella fluitazione) tronchi di legno trasportati dalla corrente di un fiume. In tal caso, noi possiamo dire che i tronchi che ci *hanno superato* siano tutti giù, a sinistra, e che i tronchi che ci *supereranno* siano tutti su, a destra. Noi usiamo questo fenomeno come una similitudine per tutto ciò che avviene nel tempo, ed anzi incorporiamo questa similitudine nel nostro linguaggio, come quando diciamo che 'L'evento presente passa' (un tronco passa), 'L'evento futuro deve venire' (un tronco deve venire). Noi parliamo del flusso degli eventi; ma anche del flusso del tempo — del fiume sul quale viaggiano i tronchi.¹²

Di fronte a tali effetti bisogna fare attenzione, perché «la metafora dello scorrere del tempo è ingannevole e, se ci atteniamo ad essa, non può non farci finire negli impicci».¹³ Tuttavia è proprio la metafora fluviale ad essere ripresa e trasformata completamente in *Della certezza* con riguardo alla differenza tra proposizioni grammaticali (matematiche e logiche) e proposizioni empiriche, distinzione grosso modo equivalente, se non coincidente, con quella fra proposizioni atemporali e temporali.¹⁴ Il rapporto tra le une e le altre è soggetto a cambiamenti, di modo che «le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni

11. EP 163.

12. LM 141-142.

13. BT 14,105,4.

14. A questa distinzione è dedicato PERISSINOTTO 1997.

rigide diventano fluide», al punto che perfino «l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi»; vero è che bisogna distinguere «tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo», ma in fin dei conti, «tra le due cose, una distinzione netta non c'è». ¹⁵ Con l'aggiunta delle sponde che ne formano l'alveo mutevole, l'immagine del fiume perde il suo significato fortemente simbolico di contenitore assoluto delle durate e acquista una valenza strutturale di relazionalità in dipendenza dagli eventi. Del resto, «come si esprime la temporalità dei fatti, se non grammaticalmente?». ¹⁶

2.2 Per inveterata consuetudine, la trattazione dei problemi riguardanti la natura del tempo sembra non poter prescindere da quelli relativi alla sua misurazione. Wittgenstein non fa eccezione, ma ha un atteggiamento oscillante, in quanto ora appare incline a collegare i due ordini di problemi, ora invece mostra di volerli distinguere, ad esempio quando osserva:

Al nostro metodo si potrebbe muovere la seguente obiezione: «Se qualcuno domanda che cos'è il tempo, voi domandate a vostra volta: Come misuriamo il tempo?» Ma il tempo e la misura del tempo sono due cose diverse. È come se qualcuno domandasse: «Che cos'è un libro?» e voi rispondeste: «Come si ottiene un libro?» Quest'obiezione presuppone che sappiamo che cos'è il tempo, e che sappiamo che cos'è misurare, e quindi sappiamo che cos'è misurare il tempo. Ma ciò non è vero. Se io vi insegnassi a misurare le lunghezze e poi dicessi: «Ora che sapete come si fa, misurate il tempo», direi una cosa senza senso. ¹⁷

Posizione differente – e pienamente agostiniana – è quella secondo cui «la domanda: “Come misuriamo una lunghezza?” ci aiuta a comprendere il problema: “Che cos'è la lunghezza?”». ¹⁸ Nondimeno, bisogna aggiungere, se aiuta a comprenderlo non aiuta a risolverlo, perché «non si può spiegare che cos'è lunghezza facendo ricorso al

15. DC 96-97.

16. BT 3,31,2.

17. MALCOLM 1988, 61-2.

18. LB 5.

metodo per determinare la lunghezza»; sarebbe come dire che l'altezza di un monte dipende dal modo di scalarlo.¹⁹

Misurare il tempo non è altro che ricorrere a un modo specifico di parlare del tempo, senza per ciò stesso preoccuparsi della sua essenza. Così, «la perplessità sulla grammatica della parola “tempo” sorge dalle apparenti contraddizioni in quella grammatica», allo stesso modo di quando Agostino si domanda come sia possibile misurare il tempo; qui c'è un «conflitto tra due differenti usi» della parola *misura*: misurare due punti su un nastro mobile, oppure misurare il tempo: «il problema può sembrare semplice, ma la sua estrema difficoltà è dovuta al fascino, all'incantesimo che l'analogia tra due strutture simili del nostro linguaggio può esercitare su noi». Perciò «La filosofia è una lotta contro il fascino, contro l'incantesimo che le forme d'espressione esercitano su noi».²⁰

Uno che sia impegnato a misurare il tempo non sarà infastidito da questo problema (che cos'è il tempo?). Userà il linguaggio e non noterà affatto il problema. Nelle sue mani, possiamo dire, il linguaggio è molle e flessibile; nelle mani di altri – i filosofi – diventa subito duro e resistente e comincia a presentare difficoltà. I filosofi, per così dire, congelano il linguaggio e lo irrigidiscono.²¹

Sulla questione della misurazione del tempo si innesta insomma la centralità del linguaggio comune, delle proposizioni correnti, degli usi concreti – realtà che, pur con i loro difetti e trappole, non giustificano la ricerca di un linguaggio perfetto: «È errato dire che in filosofia noi consideriamo un linguaggio ideale contrapposto al nostro linguaggio comune. Ciò, infatti, dà l'impressione che noi pensiamo di poter migliorare il linguaggio comune. Ma il linguaggio comune è perfettamente in regola».²²

La natura eminentemente 'grammaticale' delle questioni legate alla temporalità si mostra con particolare evidenza con riguardo all'infinità e alla divisibilità del tempo – e dello spazio. Posto che «il significato dell'indicazione di una misura temporale è connesso con un evento»,

19. RF II parte, 294.

20. LB 38.

21. La citazione proviene da MS 219,24 e si trova riportata in nota da McEvoy 1984, 566.

22. LB 40.

ad esempio il giro di una lancetta, quando diciamo che ad ogni ora ne segue un'altra indefinitamente non stiamo profetizzando l'eternità dei giri della lancetta, «vogliamo dire invece che [la lancetta] “*può* continuare a girare sempre così”, e questa è appunto un'asserzione sulla grammatica delle nostre asserzioni temporali»; perciò «l'infinità del tempo non è un'estensione».²³ Così come parlare per lo spazio di divisibilità infinita non comporta che esso sia divisibile ma che «offre alla realtà un'occasione infinita di divisione» (infatti «lo spazio non ha estensione, soltanto gli oggetti spaziali sono estesi»), allo stesso modo concepiamo il tempo come possibilità infinita, «e anzi, evidentemente, una possibilità infinita in base a ciò che sappiamo della sua struttura. Cioè, infinita in base alla sua grammatica».²⁴

Di nuovo, l'errore fondamentale consiste nell'interrogarsi sulla natura del tempo in astratto considerandolo qualcosa di strano che esige una spiegazione: «questo non è avvertire un problema ma è già fare un *errore*, così come è errato dire «Che strana cosa è il *tempo*!». [...] La domanda stessa è frutto di una confusione e quando svanisce non è perché le si sia dato risposta».²⁵ Torna allora lo spunto agostiniano della domanda *quid est tempus?*; ma «già nella domanda sta l'errore. Come se la domanda fosse: di che cosa, di quale materia, è fatto il tempo? Come se si domandasse, per esempio, di che cosa sia fatto questo bel vestito».²⁶ I tipici problemi filosofici nascono da simili 'tentazioni':

Un filosofo ha tentazioni che una persona comune non ha. *Potresti* dire che sa meglio degli altri cosa significa una parola. Ma in realtà i filosofi in genere sanno *meno* perché le persone comuni non hanno nessuna tentazione di fraintendere il linguaggio.²⁷

Al riguardo Wittgenstein pare avere le idee chiare fin dall'epoca dei *Quaderni*: «Io voglio solo giustificare la vaghezza delle proposizioni ordinarie, poiché essa *può* giustificarsi».²⁸

23. BT App. III, 11-12.

24. BT App. III, 14 e 29.

25. EP 174.

26. BT 14,105,10.

27. EP 174.

28. Q 22.6.15.

2.3 Un'avvertenza è d'obbligo a questo punto, a proposito di proposizioni. Occorre sempre tener presente che Wittgenstein parlando di linguaggio non evoca in astratto una generica linguisticità; ciò a cui di fatto con maggior frequenza si riferisce dicendo *Sprache* e *language* è bensì il linguaggio reale che si manifesta ed esercita appunto nell'enunciare proposizioni. Qual è, si domanda infatti, l'uso legittimo della parola *Sprache*? E risponde: «o significa il fatto empirico che gli uomini parlano [*reden*] (alla pari con il fatto che i cani abbaiano); oppure significa: sistema stipulato di parole e di regole grammaticali nelle espressioni "lingua inglese", "lingua tedesca" ecc.»²⁹; un concetto di lingua (*Sprache*), dunque, a cui si arriva attraverso le lingue (*Sprachen*) di cui si ha conoscenza.³⁰ Non per niente ammonisce con quella frase ad effetto che sa di motto: «'Sprache', in realtà sono le *sprachen*», e aggiunge: «Chiamo 'proposizioni' certi membri (*Glieder*) delle lingue».³¹

Ad essere messa in luce è insomma la concretezza idiomatica (cioè attinente a questa o quella lingua) della nozione di linguaggio,³² il fatto elementare che le proposizioni sono enunciate di necessità in una o un'altra lingua, anzi che «qualcosa è una proposizione soltanto in una lingua»³³ e perciò «capire una proposizione significa capire una lingua».³⁴ A loro volta le parole *proposizione* e *lingua* sono parole della lingua italiana al pari delle altre, e al pari delle altre hanno un significato sfumato perché sfumato è il loro uso:

L'uso delle parole *gioco*, *proposizione*, *linguaggio* ecc. ha il carattere sfumato proprio dell'uso normale di tutti i nomi comuni del nostro linguaggio. Credere che per questo siano inservibili, o che non corrispondano idealmente al loro scopo, sarebbe come se si volesse dire: «La luce della mia lampada è inservibile, perché non si sa dove cominci e dove finisca».³⁵

29. BT 3,15,30.

30. BT 3, 36.

31. GF 122.

32. A sottolineare l'interesse teorico di questo aspetto ha convincentemente mirato Carapezza 2008, al di là della valutazione delle rese di *Sprache* e *language* con *linguaggio* o *lingua*.

33. BT 3,15,22.

34. BT 3,25,1.

35. BT 3,15, Aggiunta 6.

Non per questo, dissolvendosi il concetto generale di linguaggio (*Sprache*), si dissolve anche la filosofia; il compito di essa infatti non è sostituirlo bensì «eliminare determinati fraintendimenti». ³⁶ Il punto è che «quando tratto del linguaggio (della parola, della proposizione ecc.) devo parlare il linguaggio di tutti i giorni — Ma ne esiste un altro?». ³⁷

Tenendo conto di tutto ciò, una presentazione distesa e particolarmente chiara dell'insieme di questioni legate alla 'grammatica' di *tempo* si trova in una pagina facente parte anch'essa della serie di conversazioni viennesi da cui siamo partiti, ma pubblicata di recente. Il tema è quello dell'essenza, e a tal riguardo Wittgenstein associa alla domanda *che cos'è la regola?* la domanda agostiniana *che cos'è il tempo?*; e prosegue:

Una tale domanda ci mette in difficoltà. Chiaramente sembra che sappiamo cos'è il tempo, eppure non riusciamo a dire che cos'è. Siamo tentati di ammettere con Agostino: se non me lo chiedono, lo so; ma se me lo chiedono, non lo so. È come se rispondere a questa domanda nascondesse un mistero profondissimo.

Ma se so come devo usare la parola tempo, se la capisco nei più diversi contesti, allora so abbastanza precisamente 'che cos'è il tempo', e nessuna formulazione me lo può rendere più chiaro. E dovendo spiegare a qualcuno il significato di questa parola, gli insegnerei a usarla in casi tipici, cioè in casi come 'non ho tempo', 'non è questo il tempo per la tale cosa', 'è passato troppo tempo da allora', etc. In breve, gli esporrei l'intera complicata grammatica di questa parola, viaggierei, per così dire, lungo tutte le linee che la lingua ha predisposto per l'uso di questa parola — e ciò lo porterebbe a capire la parola *tempo*. [...]

Spesso un nome importante è usato nella nostra lingua solo in modo disordinato (per esempio la parola *tempo* o la parola *regola*). Un filosofo allora spera di riempire i vuoti enormi lasciati dall'uso ordinario, e tuttavia proprio tali vuoti sono ciò che è realmente caratteristico del significato di queste parole.

Ciò mostra qual è stata la tentazione principale di tutti i filosofi precedenti, cioè la ricerca di formule capaci di enunciare l'essenza più intima dei concetti. Uno domanda: che cosa sono spazio e tempo? qual è la loro essenza? [...] La domanda 'che cos'è il numero se non

36. BT 3,15,44.

37. BT 3,16,7.

è il segno?’ sorge da uno sfondo grammaticale sbagliato, perché per quel *che cosa?* immaginiamo un *questo*, o ci aspettiamo qualche *questo* in risposta. Anche il tono di quella domanda richiama il tono della domanda di Agostino ‘che cos’è il tempo?’. Un sostantivo ci svia a cercare una sostanza.³⁸

3. Una via linguistica alla temporalità

3.1 Dovendo ora toccare della concezione agostiniana del tempo, lo spessore raggiunto al riguardo dalle stratificazioni interpretative rende preferibile seguire una precisa modulazione del tema anziché accostarvisi frontalmente.³⁹ Riprendiamo perciò il rapporto tra definizione e misurazione, già sfiorato a proposito di Wittgenstein. Il motivo è chiaro: siamo interessati al parlare del tempo piuttosto che al tempo in se stesso, e stabilire una misura equivale in definitiva a formularla verbalmente, quale che sia il genere di formulazione (discorsiva o numerica, parlata o scritta, tecnica e precisa o generica e approssimativa). Da questo punto di vista, il primo dato che colpisce nel libro XI delle *Confessioni* di Agostino è la frequenza di espressioni che associano e unificano le azioni del misurare e del dire; vi si legge infatti, ad esempio: *metimur ut possimus dicere* (21,27); *metientes diceremus* (23,30); *dicere quantum sit* (24,31); *metior et dico* (26,33); *metiamur et dicamus* e *metiri non potest ut dicatur* (27,34); *metimur et dicimus* (27,36).

A ciò va ad aggiungersi l’altro dato quantitativo – ancor più notevole e pregnante – della ricorrenza molto fitta che nella parte centrale della trattazione registra il verbo *dire*, specie nelle forme *dicimus* (indicativo, con funzione descrittiva) e *dicamus* (congiuntivo, con funzione esortativa); precisamente, i paragrafi da 14,17 a 27,36 contengono ben cinquanta occorrenze di *dire* riferite a fenomeni temporali (escluse quelle di altra attinenza).

Già in base a questi dati risalta subito il ruolo centrale che secondo Agostino il linguaggio in atto riveste nella concettualizzazione del tempo. Inoltre va segnalato come nel corso della celebre analisi i

38. VW 486-491.

39. Per lo stesso motivo su sant’Agostino e il tempo mi limito a rinviare a VECCHIO 2012 e 2013. I rinvii all’undicesimo libro delle *Confessioni* saranno formati dai soli due numeri indicanti capitolo e paragrafo, omettendo l’indicazione del libro in prima sede; lo stesso per il tredicesimo libro della *Città di Dio*.

progressivi acquisti di conoscenza vengano da lui ottenuti man mano grazie alla considerazione di quel che avviene nei processi enunciativi, i quali si articolano a partire dalle durate sillabiche e costituiscono la chiave d'accesso al meccanismo temporale. Per rendersi conto di ciò basta richiamare i passaggi lungo i quali si snoda l'argomentazione: si parte dall'esperienza elementare del fatto che parliamo nel tempo (23,29), e si prende atto che rapportiamo le sillabe lunghe a quelle brevi (26,33); constatando che non riusciamo a calcolare la durata delle emissioni vocali effettive (27,34), si osserva che misuriamo le sillabe mentalmente (27,35) mettendoci così in grado di dimensionare in anticipo i nostri progetti vocali (27,36); infine si mostra come il gioco attenzione-aspettativa-ricordo trovi l'attuazione più rappresentativa nella modulazione prosodica del canto (28,38). È dunque del tutto evidente che l'importanza delle sillabe non consiste soltanto nella loro funzione di dimensionamento delle emissioni verbali, bensì soprattutto nel fatto che esibiscono la misurabilità del tempo — qualità che Agostino aveva già sottolineato nel *De musica*:

Quando una sillaba, breve quanto si voglia, comincia e cessa, il suo inizio risuona in un tempo e la sua fine in un altro. Anch'essa dunque si estende per un intervallo di tempo sia pur minimo, e dal suo inizio attraverso la sua metà tende alla fine. Così la ragione scopre che le ampiezze sia spaziali sia temporali subiscono divisione all'infinito, perciò di nessuna sillaba udiamo la fine insieme all'inizio. In effetti nell'udire una sillaba, per quanto brevissima, se non ci soccorre la memoria — in modo che, nell'attimo in cui risuona non l'inizio ma la fine della sillaba, permanga nella mente il moto prodottosi quando ha risuonato l'inizio — non possiamo dire di aver udito niente.⁴⁰

Su una simile base, non sarebbe affatto implausibile rispondere alla domanda agostiniana sul tempo incorporando la nozione di sillaba addirittura nella definizione; si potrebbe cioè dire: il tempo è ciò che le sillabe ci permettono di misurare.

Più al fondo, il motivo per cui in Agostino la trattazione del problema del tempo si traduce in una analisi dei discorsi su di esso risiede nel fatto che ai suoi occhi il tempo è un'entità a base essenzialmente linguistica: un 'oggetto' *langagier*, potremmo dire, ossia una realtà

40. *Mus.* 6,8,21.

a cui accediamo tramite il linguaggio. Da un lato infatti, come si è appena visto, l'unità minima della nostra sensazione temporale risiede in quel nucleo linguistico primordiale che è la sillaba; dall'altro è in virtù della nostra natura di esseri linguistici, cioè grazie alla dotazione *langagière* tipicamente umana, che avvertiamo gestiamo e comunichiamo la temporalità. Non molto dissimile è in sostanza la posizione di chi sosteneva che la temporalità, lungi dall'essere una dimensione innata, si produce piuttosto «all'interno e per mezzo dell'enunciazione», a partire dalla «inserzione del discorso nel mondo» costituita dal presente di chi parla.⁴¹

Insomma, visto che abbiamo messo a fuoco l'aspetto della misurazione, da questa prospettiva un passo ulteriore e una possibile conclusione del ragionamento portato avanti nel libro XI è che siamo in grado di misurare il tempo *perché parliamo*, e non soltanto perché *ne* parliamo.

3.2 La via linguistica di Agostino alla temporalità presenta un altro risvolto altrettanto importante e tuttavia di solito non sufficientemente messo in luce. Confrontando il discorso sul presente condotto nel libro XI delle *Confessioni* e quello sulla morte contenuto nel libro XIII della *Città di Dio*, viene fuori da entrambi i testi una terna di affermazioni parallele organizzate intorno allo stesso ordine di problemi, come due serie di argomenti che rappresentano versioni distinte epperò simili del medesimo paradosso temporale.

Cominciamo dal paradosso del presente: nell'esperienza comune, dei tre tempi – passato, presente e futuro – quello che esiste sembra essere il presente perché il passato non c'è più e il futuro non c'è ancora; essendo però frazionabile all'infinito, il presente si riduce a un punto privo di durata e dunque non esiste, mentre sono misurabili passato e futuro che perciò evidentemente esistono; nondimeno l'unico tempo misurabile ed esistente davvero è il presente come condizione dell'animo fatta di ricordo del passato e di attesa-previsione del futuro.

Il paradosso della morte appare fortemente analogo: a un certo momento l'anima si separa dal corpo e la vita cessa, realizzando quel che chiamiamo morte; ma quando ciò avviene, o si è ancora *ante*

41. BENVENISTE 1985, 101.

mortem o si è già *post mortem*, giacché la morte è un punto privo di durata e dunque temporalmente non esiste; allora essere *in morte* è la progressiva diminuzione del tempo che manca all'istante in cui si è *post mortem*, e la morte è lo stato in cui l'umano si trova fin dal momento in cui comincia a vivere.

Dunque, da un lato: a) il presente esiste, b) il presente non esiste, c) ciò che esiste è (il) presente; dall'altro: a') la morte esiste, b') la morte non esiste, c') ciò che esiste è morte. A prescindere dalla metaforicità del parallelo e dai suoi intenti religiosi, qui importa osservare che, per ammissione dello stesso Agostino, identico è nei due casi l'inghippo logico-linguistico: «Non si capisce come sia possibile essere morente, cioè *in morte*. Così pure [...] si cerca il presente e non si trova, perché non ha nessuna ampiezza attraverso cui passare dal futuro al passato».⁴²

Il paradosso del presente, sappiamo dalle *Confessioni*, si riverbera sul tempo nel suo insieme, ed è quel che aveva fatto riconoscere fin dall'inizio: «Si nemo ex me quærat, scio; si quærenti explicare velim, nescio»⁴³; analogamente, quanto alla morte, «nec ulla explicari locutione possit», ovvero «explicari aliqua locutione non posse».⁴⁴ Il problema sul piano logico non pare avere soluzione: sia il tempo (a causa del presente) sia la morte risultano parimenti inspiegabili, in quanto di nessuno dei due si riesce ad accertare verbalmente la natura — *explicare*, scrive significativamente Agostino in entrambi i casi.

Eppure — questo è il punto — di tutti e due parliamo, e con risultati pragmatici più che accettabili. Parliamo ad esempio in continuazione del tempo, senza che il farlo comporti alcun problema di comprensione:

Tuttavia parliamo di tempo e tempo, di tempi e tempi: «Quanto ci ha messo quel tale a dire questo», «Quanto a lungo quell'altro ha fatto quello», «Da quanto tempo non lo vedevo», «Questa sillaba ha un tempo doppio di quella breve». Diciamo così e udiamo così e veniamo capiti e capiamo. È chiarissimo e comunissimo, eppure resta nascosto e scoprirlo è straordinario.⁴⁵

Dall'inghippo logico, dunque, si esce appunto per via linguistica, ossia avvalendosi in pieno dei discorsi che sul tempo e sulla morte

42. *Civ.* 11,1.

43. *Conf.* 14,17.

44. *Civ.* 11,1-2.

45. *Conf.* 22,28.

normalmente si intessono, pur con tutta la loro approssimazione e vaghezza. Il che vuol dire che il linguaggio corrente diviene la via d'uscita pragmatica dal vicolo cieco concettuale a cui l'evanescenza del presente e della morte aveva portato la riflessione sulla temporalità.

Ciò a cui ci troviamo di fronte, in sostanza, è l'applicazione conseguente di una filosofia della comunicazione imperniata sull'uso, attenta alle potenzialità interpretative offerte dalla polisemia ed aperta alla possibilità e normalità dell'errore: un'impostazione del tutto congruente con quella wittgensteiniana ricostruita poco fa, e guadagnata anch'essa grazie all'accoglimento e alla valorizzazione dei modi concreti in cui parliamo del tempo. Solo in una tale ottica il linguaggio – unico come capacità e però diversificato nelle sue manifestazioni (le lingue), dunque il comune parlare umano – viene a costituire sia la cornice fattuale che inquadra la questione del tempo (*dicimus*: la constatazione), sia e soprattutto la chiave da utilizzare per schiuderne il dilemma (*dicamus*: l'esortazione).

Dunque del tempo, come della morte, di fatto, siamo in grado di parlare e parliamo con efficacia. Non si tratta di reiterare la semplice presa d'atto di una realtà fenomenica. Si tratta, se non di sostenere, data l'assenza di asserzioni esplicite, quanto meno di esibire sulla pagina la convinzione che la sostanza della temporalità è la linguisticità. E lo è in senso forte, determinante, al punto che Agostino su tale base fattuale, proprio nei due luoghi già citati, perviene alla formulazione duplice di un principio regolatore di validità generale, una norma unica di condotta linguistica applicabile ad ogni genere di discorso:

Parliamo [imperativo] dunque secondo l'usanza, perché è proprio così che bisogna fare [...]. Anche a proposito del tempo presente, diciamo [imperativo] quel che possiamo [*Loquamur ergo secundum consuetudinem (non enim aliter debemus) [...]. Dicamus et de præsenti tempore ut possumus*].⁴⁶

Si dica pure [...] secondo l'usanza abusiva, si dica così. Non me ne preoccupo né mi oppongo né ci trovo da ridire, purché si capisca quel che si dice [...]. Raramente del resto parliamo con appropriatezza, il più delle volte parliamo in modo improprio, e tuttavia si capisce cosa intendiamo [*Dicatur [...] sicut abutitur consuetudo: dicatur. Ecce non curo nec resisto nec reprehendo, dum tamen intellegatur quod dicitur*].

46. Civ. 11,2.

[...]. *Pauca sunt enim quæ proprie loquimur, plura non proprie, sed agnoscitur quid velimus*].⁴⁷

4. Parla tranquillamente e liberamente

Ora che abbiamo qualche elemento in più per rispondere alla domanda rimasta in sospeso, torniamo a Wittgenstein.⁴⁸ Consideriamo due passi in cui viene menzionato Agostino, il primo dal *Big Typescript* e il secondo dalle *Ricerche*:

Che direi se mi domandassero: «Quando *sai* giocare a scacchi? Mentre giochi? O durante ogni mossa?» [...] Agostino: «*Quando* misuro un periodo di tempo [*Zeitraum*]?» Analogamente la mia domanda: *quando* so giocare a scacchi?⁴⁹

A questo punto è facile cacciarsi in quel vicolo cieco del filosofare, in cui si crede che la difficoltà del compito consista nel dover descrivere fenomeni difficili da afferrare, l'esperienza presente che guizza via rapida, o altre cose del genere. Dove il linguaggio ordinario ci appare troppo rozzo, e ci sembra che non abbiamo da fare coi fenomeni di cui parliamo quotidianamente, ma con fenomeni che «facilmente dileguano, e che, nel loro apparire e sparire, producono quegli altri, come effetto medio» (Agostino: *Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum*).⁵⁰

La citazione contenuta nel primo passo, malgrado le virgolette, non è letterale e rinvia con ogni probabilità al paragrafo 27 del libro XI delle *Confessioni*, dove a rigore la questione non è tanto quella di stabilire *quando* si misura una durata bensì piuttosto quella, solo in parte equivalente, di capire *come* sia possibile che misuriamo il tempo mentre passa (*præteriens*) – cosa che in effetti facciamo confrontando le durate – dal momento che il presente (*præsens*) non ha estensione (*spatium* ovvero appunto *Zeitraum*).

47. *Conf.* 20,26.

48. Per una rilettura in chiave wittgensteiniana del tempo secondo Agostino, rinvio soltanto all'attenta disamina di McEvoy 1984, che rende superato il già fragile SUTER 1962. In generale sulla presenza di Agostino in Wittgenstein è ancora utile partire da SPIEGELBERG 1979.

49. *BT* 4,36,11-13.

50. *RF* 436.

Nel secondo passo la citazione è tratta testualmente dal paragrafo 28, e noi l'abbiamo incontrata poco fa: ciò che è chiaro a tutti e praticato da tutti, ma rimane talmente inavvertito da suscitare sorpresa quando ci si fa caso, sono le espressioni temporali adoperate correntemente negli scambi linguistici quotidiani. Di primo acchito sembra un rinvio generico privo di precise ragioni interne, al pari di quello non dichiarato che lo precede, segnalato soltanto dalle virgolette, riferibile probabilmente a William James.⁵¹ Può darsi che in effetti sia così, ma adesso che sappiamo a cosa il rinvio agostiniano si riferisce, ossia agli usuali discorsi che confrontano le durate degli eventi, siamo in grado di apprezzarne tutta l'importanza. Il viennese si sta ancora una volta appellando alla centralità del linguaggio ordinario, e per farlo ricorre alle considerazioni di Agostino sul buon rendimento pragmatico, più o meno sorprendente, delle proposizioni a carattere temporale.

Ma c'è un altro passo di Wittgenstein a farci da guida verso la conclusione:

Sul linguaggio quotidiano non sono giustificate più riserve di quante non ne abbia un giocatore di scacchi sul gioco degli scacchi, cioè nessuna. Qui non si intende «sul concetto di linguaggio», ma si vuol dire piuttosto: «Parla tranquillamente senza preoccupartene [*sprich ruhig darauf los*], come gioca uno scacchista; non ti può capitare nulla, i tuoi scrupoli sono soltanto fraintendimenti, proposizioni 'filosofiche'».⁵²

I richiami precedenti avevano individuato uno snodo cruciale dell'argomentazione agostiniana. I due paragrafi delle *Confessioni* lì evocati sono infatti contigui, e sono peraltro immediatamente successivi a quello in cui è enunciato il principio regolatore che sancisce il primato degli usi linguistici correnti esortando ad 'esprimersi secondo l'usanza', un paragrafo che perciò Wittgenstein non poteva non avere ben presente, e che collima perfettamente con la sua linea, qui indicata a chiare lettere, del 'parlare in tranquillità e libertà': da una parte *dicatur sicut abutitur consuetudo*, dall'altra *sprich ruhig darauf los*.

51. HACKER 1996, 86, pur ritenendo inusuale in Wittgenstein la citazione in tedesco di un testo inglese, allega un passo dei *Principi di psicologia* di James come sua possibile fonte.

52. BT 3,16,14.

È probabile allora che sia questo del paragrafo 20,26 del libro XI delle *Confessioni*, o di questo genere, il passo di Agostino che Wittgenstein aveva in mente nel primo degli episodi riportati all'inizio, in cui invitava a non preoccuparsi di dire un nonsenso (*rede nur einen Unsinn, es macht nichts!*). O comunque, a prescindere dall'individuazione del passo, in fin dei conti secondaria, è questo l'approccio agostiniano al linguaggio ordinario a cui si rifà il viennese; un approccio che viene proposto in tutta la sua forza e importanza proprio a proposito della piena funzionalità delle espressioni temporali.

In conclusione, è questo quel che si impara parlando del tempo, e non è poco. O per meglio dire: è questo quel che parlare del tempo insegna sul linguaggio; tutto sta ad impararlo.

Sebastiano Vecchio
Università di Catania
s.vecchio@unict.it

Riferimenti bibliografici

- BENVENISTE, É. 1985, «L'apparato formale dell'enunciazione», in *Problemi di linguistica generale II*, Il Saggiatore, Milano, p. 96-106.
- CARAPEZZA, M. 2008, «La distinzione tra lingua e linguaggio e la riflessione wittgensteiniana su *Sprache*», in *Il logos nella polis*, a cura di F. GIULIANI e M. BARNI, Aracne, Roma, p. 195-208.
- HACKER, P. M. S. 1996, *Wittgenstein. Mind and Will*, vol. 4, An analytical commentary of the *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.
- KASPAR, R. F. e A. SCHMIDT 1992, «Wittgenstein über Zeit», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 46, p. 569-83.
- MALCOLM, N. 1988, *Ludwig Wittgenstein*, Bompiani, Milano.
- MCÉVOY, J. 1984, «St. Augustine's account of time and Wittgenstein's criticisms», in *Review of Metaphysics*, 37, p. 547-77.
- PERISSINOTTO, L. 1997, «Alcune note su tempo e grammatica in Wittgenstein», in *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a cura di L. RUGGIU, Guerini e associati, Milano, p. 331-40.
- 2002a, «Il tempo e il senso della vita nella filosofia di Wittgenstein», in *Tempo evento e linguaggio*, a cura di M. RUGGENINI e L. PERISSINOTTO, Carocci, Roma, p. 237-54.
- 2002b, «Ludwig Wittgenstein. I limiti del linguaggio», in *Agostino nella filosofia del Novecento*, a cura di L. ALICI, R. PICCOLOMINI e A. PIERETTI, Città Nuova, Roma, p. 21-44.

- SPIEGELBERG, H. 1979, «Augustine in Wittgenstein: a case study in philosophical stimulation», in *Journal of the history of philosophy*, 17, p. 319-27.
- SUTER, R. 1962, «Augustine on time with some criticisms from Wittgenstein», in *Revue internationale de philosophie*, 16, p. 378-94.
- VECCHIO, S. 2012, *Preliminari allo studio della dottrina agostiniana sul tempo*, vol. 1, p. 9-24.
- 2013, «Deux méprises (et demie) à propos de Saint Augustin et le temps», in *Penser l'histoire des savoirs linguistiques. Études épistémologiques, historiques et linguistiques en hommage à Sylvain Auroux*, a cura di S. ARCHAIMBAULT, J.-M. FOURNIER e V. RABY, ENS Éditions, Lyon. in stampa.
- WITTGENSTEIN, L. 1967a, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. RANCHETTI, Bompiani, Milano. LC.
- 1967b, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino. RF.
 - 1968, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-16 (1921, 1960)*, a cura di A. G. CONTE, Einaudi, Torino. T e Q.
 - 1975, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna*, a cura di F. WAISMANN, La Nuova Italia, Firenze. WC.
 - 1978, *Della certezza*, a cura di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino. DC.
 - 1990, *Grammatica filosofica*, a cura di M. TRINCHERO, La Nuova Italia, Firenze. GF.
 - 1999, *Movimenti del pensiero*, a cura di M. RANCHETTI e E. TOGNINA, Quodlibet, Macerata. MP.
 - 2000, *Libro blu e libro marrone*, a cura di A. G. CONTE, Einaudi, Torino. LB e LM.
 - 2002, *The Big Typescript*, a cura di A. DE PALMA, Einaudi, Torino. BT.
 - 2003, *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*, a cura di G. BAKER, Routledge, London. VW.
 - 2005, *Conversazioni e ricordi*, a cura di R. RHEES, Neri Pozza, Vicenza. CR.
 - 2007, *Esperienza privata e dati di senso*, a cura di L. PERISSINOTTO, Einaudi, Torino. EP.