

Deborah Donato

ESISTONO DUE WITTGENSTEIN?

ABSTRACT. Quanti Wittgenstein vi furono? Vi fu davvero una cesura netta fra il *Tractatus logico-philosophicus* e le *Ricerche filosofiche*? Tale presunta svolta accomunerebbe il cammino di Wittgenstein al destino di altri filosofi che nel '900 si sono assunti il paradossale compito di divenire i più implacabili critici della propria filosofia (Husserl, Cassirer, Heidegger, Whitehead, Russell). Nel caso di Wittgenstein, la storiografia che lo riguarda si è divisa fra una posizione *continuista*, una posizione che insiste su una frattura profonda presente nell'iter filosofico del filosofo austriaco e una posizione che rintraccia addirittura l'esistenza di un *terzo* Wittgenstein. Ma esistono due Wittgenstein, anche in senso geografico: un Wittgenstein austriaco e un Wittgenstein anglosassone.

Parole-chiave: Wittgenstein, continuismo, discontinuismo.

ABSTRACT. How many Wittgenstein's philosophies were there? Was there really a clear-cut break between the *Tractatus logico-philosophicus* and the *Philosophical Investigations*? Such an assumed turning point would assimilate Wittgenstein's development to the destiny of other philosophers who, in the XX century, paradoxically chose to become the most implacable critics of their own philosophy (Husserl, Cassirer, Heidegger, Russell). As to Wittgenstein, the historiography dealing with him split into two positions, that is a continuist one and another which insists on a deep fracture within the Austrian author's philosophical development. A further position even depicts a 'third' Wittgenstein. But there are two ways of understanding Wittgenstein's thought also from a geographical point of view: an Austrian and an English one.

Keywords: Wittgenstein, continuism, discontinuism.

La critica filosofica wittgensteniana, pur nella diversità di prospettive e nella multiformità degli interrogativi, si coagula intorno a una questione, che è *la* questione wittgensteiniana, la cifra per comprendere il suo pensiero nella globalità: quanti Wittgenstein vi furono? Cioè: vi è stata davvero una cesura netta fra il *Tractatus logico-philosophicus* e le *Ricerche filosofiche*? La

questione è meno oziosa di quanto potrebbe apparire, se si considera che tale presunta svolta accomunerebbe il cammino di Wittgenstein al destino di altri filosofi che nel '900 si sono assunti il paradossale compito di divenire i più implacabili critici della propria filosofia. Pensiamo alle svolte – più o meno radicali – di Husserl, Cassirer, Heidegger, Whitehead, Russell.

Nel caso di Wittgenstein, la storiografia che lo riguarda si è divisa fra una posizione *continuista*, il cui maggior esponente è Kenny, una posizione che insiste su una frattura profonda presente nell'iter filosofico del filosofo austriaco (ad esempio le interpretazioni di Hartnack e degli Hintikka) e una posizione che rintraccia addirittura l'esistenza di un *terzo* Wittgenstein (in Italia la Egidi si è fatta portavoce di tale interpretazione). Ma esistono due Wittgenstein, nella storia delle sue interpretazioni, anche in senso geografico: un Wittgenstein austriaco, che emerge dalle opere di Janik e Toulmin, Cacciari, Bachmann, McGuinness e, nei rapporti con il *Wiener Kreis*, nelle interpretazioni di Barone, Geymonat e Kraft, e un Wittgenstein anglosassone, quello tratteggiato dai lavori di Hintikka, Dummett, Kripke, Marconi, von Wright. Una posizione ancora diversa occupa, a mio avviso, uno dei maggiori studiosi italiani di Wittgenstein, Aldo Gargani, che nell'arco del suo lungo confronto con Wittgenstein ha leggermente modificato la sua posizione tanto che ci si potrebbe scherzosamente

domandare se ci sono uno o due Gargani, in quanto egli ha prima professato un'interpretazione che mirava a riconoscere i due Wittgenstein (tanto in ambito geografico quanto in quello di una frattura tra il *Tractatus* e le *Ricerche*) e nelle ultime opere sembra invece propendere per una lettura *continuista* che sposta le tesi del *Tractatus* nei luoghi di pensiero tipici della seconda fase della speculazione wittgensteiniana.

Il panorama così sommariamente presentato serve a far comprendere come, evidentemente, entrambe le posizioni – quella *continuista* e quella *discontinuista* – possono trovare riscontro nella lettura dell'opera di Wittgenstein: restano quindi da presentare i punti che possono far propendere per l'una o per l'altra tesi.

Perché è lecito parlare di una svolta? Iniziamo dalla biografia di Ludwig Wittgenstein, che presenta indubitabilmente una cesura: dopo la pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus*, come è noto, Wittgenstein decise di applicare l'ultima celebre proposizione del testo e di «tacere» filosoficamente per un decennio. Un decennio in cui egli fece il giardiniere, il maestro di scuola elementare, l'architetto e in cui decise di disfarsi dell'eredità paterna, come per spogliarsi della figura di giovane rampollo della casata dei Wittgenstein. Si liberò anche dell'eredità dei suoi padri “filosofici”, cioè Frege e Russell? Ma,

facendo un passo indietro: dove tale eredità aveva attecchito nel *Tractatus logico-philosophicus*?

Non è ovviamente possibile, in breve tempo, sceverare il difficile e complesso rapporto tra la filosofia di Frege e Russell e quella di Wittgenstein (che già ai tempi del *Tractatus* aveva assunto una posizione eretica nei confronti dell'atomismo logico); mi limiterò a soffermarmi sul problema del significato, che è quello che fa registrare la maggiore evoluzione (o frattura) nell'iter filosofico di Wittgenstein. Frege e Russell si erano fatti portatori di un realismo metafisico estremo, una concezione in cui è possibile – anzi doveroso – dare una completa descrizione del modo in cui il mondo è, e tale descrizione è resa possibile dalla corrispondenza fra le parole o i segni del pensiero e le cose, atomi del reale. È la teoria che nel *Tractatus* prenderà la forma del “grande specchio”, ossia dell'isomorfismo fra linguaggio e mondo che consente a quest'ultimo di rispecchiarsi nitidamente e perfettamente nel primo. Isolare nel linguaggio l'elemento logico significa, per Frege e per Russell, eliminare le rappresentazioni soggettive e le differenziazioni dovute alle varie grammatiche delle lingue naturali e rintracciare il linguaggio perfetto nel quale gli oggetti del mondo si conoscono, Wittgenstein dice *si mostrano*, indipendentemente dal soggetto pensante. Il realismo di Russell e Frege riconosce la datità di un essente

e poi riflette sul modo in cui tale datità possa essere espressa correttamente in un linguaggio puro. In tal modo, non solo la condizionatezza della nostra lingua madre è per loro assolutamente superabile – come previsto dall’idea baconiana della liberazione dagli *idola* – ma la filosofia inizia solo quando noi abbandoniamo la prospettiva storica e soggettiva nella quale ci troviamo. Dobbiamo liberarci, come scrive Frege, dalle «catene del linguaggio»: «Invece di seguire ciecamente la grammatica, il logico deve considerare suo compito liberarci dalle catene del linguaggio. Infatti, così come dobbiamo riconoscere che è solo grazie al linguaggio che è possibile il pensiero, almeno nelle sue forme superiori, ugualmente dobbiamo far attenzione a non lasciarci soggiogare dal linguaggio. Infatti, molti errori concettuali traggono origine dalle imperfezioni logiche del linguaggio»¹. Questa idea è operante nella filosofia di Wittgenstein – e per dare ragione ai *continuisti*, si deve ammettere che anche nella seconda fase della sua riflessione rimane un leit-motiv l’idea che i problemi filosofici nascono da un cattivo funzionamento del nostro linguaggio –, tuttavia è la ricerca dei *primitivi*, dei *semplici*, degli atomi che sono contemporaneamente i mattoni primi del linguaggio e del mondo, che costituisce

¹ G. Frege, *Logica*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, a cura di C. Penco ed E. Picardi, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 134.

il nocciolo duro del *Tractatus logico-philosophicus* e che diverrà il primo luogo di “conversione”. Nel *Tractatus* Wittgenstein, pur condividendo l’esigenza dell’esistenza di oggetti semplici, in quanto «Se il mondo non avesse alcuna sostanza, la sensatezza di una proposizione dipenderebbe dalla verità di un’altra»², si trova costretto a considerare tali oggetti semplici dei *postulati*; gli oggetti semplici non si danno nell’esperienza – in essa noi ci troviamo davanti solo fatti complessi –, ma si tratta di una conoscenza a priori. Wittgenstein postula l’esistenza dei semplici per salvaguardare la determinatezza del senso delle proposizioni, che altrimenti fluttuerebbe in un’ambiguità e in una plurivocità perenne. Tuttavia, tali semplici sono inverificabili – ed è paradossale che i neopositivisti siano partiti da queste pagine per fondare la loro titanica impresa di una verificabilità *tout court* delle verità scientifiche – e indicibili; altrettanto irrisolta rimane la legge che regola la denotazione, in quanto il linguaggio *mostra* in che modo un nome designa un oggetto, ma non spiega come lo fa. Al di là della contraddittorietà, che poi è una contraddittorietà estremamente affascinante, del problema del rispecchiamento, ossia del rapporto fra linguaggio e mondo, resta nel *Tractatus* la ferma convinzione che il significato di un nome è l’oggetto che esso designa, non vi è quella distinzione,

² «Hätte die Welt keine Substanz, so würde, ob ein Satz Sinn hat, davon abhängen, ob ein anderen Satz wahr ist» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1989, 2.0211).

che apparirà nel *Libro blu* e che rimarrà costante nel suo pensiero, fra il portatore di un nome e il significato di esso. Cosa diviene il significato nelle opere successive al *Tractatus*? «Il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio»³. Identificare il significato con l'uso è liberarsi definitivamente del fantasma fregeano. Frege aveva dato una celebre definizione del significato attraverso il cosiddetto triangolo (poi ripreso da Ogden e Richards) segno-senso-significato⁴, nel quale il senso è il contenuto cognitivo del nome e il significato è l'oggetto corrispondente al nome. Tale distinzione oltre a essere quanto mai problematica, demandava a uno spazio intimo, mentale la comprensione del linguaggio. A ogni nome corrispondeva una rappresentazione; il problema fregeano era stato quello di cercare un senso oggettivo, laddove le rappresentazioni non potevano che essere soggettive. Tutte le critiche che Wittgenstein fa al linguaggio privato sono funzionali alla decostruzione di questa idea di significato e quindi dell'utopica ricerca di un linguaggio 'perfetto'. Quando dice che il significato è l'uso che noi facciamo di una parola, Wittgenstein trasferisce il significato dal luogo arcano della mente a quello plurale dell'azione. L'uso di una parola è da sempre un uso plurale in quanto chi

³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 1995, § 138.

⁴ Si confronti G. Frege, *Senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, cit., pp. 32-57.

parla un linguaggio lo fa in un contesto pubblico. Il soggetto che *usa* il linguaggio non è un soggetto disincarnato, non è il cogito cartesiano né l'Io puro di Kant, ma è un essere sociale, in quanto l'*uso* rimanda a un contesto di attività e consuetudini sociali. Senza la dimensione della prassi il linguaggio non sarebbe perfetto, sarebbe morto: «Ogni segno, *da solo*, sembra morto. *Che cosa gli dà vita?* – Nell'uso, esso *vive*. Ha in sé l'alito vitale? – O l'*uso* è il suo respiro?»⁵. E ancora:

«Il segno (l'enunciato) riceve la propria significanza, il proprio significato, dal sistema di segni, dal linguaggio cui appartiene. In breve: comprendere un enunciato significa comprendere un linguaggio. È come parte del sistema di linguaggio che l'enunciato ha vita. Ma v'è la tentazione d'immaginare che ciò che dà vita all'enunciato sia qualcosa, in una sfera misteriosa, che accompagni l'enunciato. Ma qualunque cosa accompagni l'enunciato non sarebbe per noi che un segno ulteriore, un altro segno»⁶.

Siamo così passati da una concezione atomistica a una olistica del linguaggio; Wittgenstein usa spesso la metafora degli scacchi: come in una scacchiera, il re *significa* solo in rapporto ad un complesso sistema di regole, solo in rapporto ai pedoni, alla regina, ecc... Da solo non significa nulla. Ai

⁵ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 432.

⁶ L. Wittgenstein, *Libro blu*, in Id., *Libro blu e libro marrone*, tr. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1983, pag. 11.

tempi del *Tractatus*, Wittgenstein ricercava l'essenza del linguaggio sotto la superficie del linguaggio quotidiano, dagli anni '30 in poi arrivò alla conclusione che non bisognasse cercare al di sotto della superficie, ma che era necessario guardare con sguardo nuovo alla superficie stessa.

Tale sguardo nuovo è tipico di tutta la filosofia post-*Tractatus* ed è volto alla distruzione di quella che Gargani chiama la «logica del doppio», orma di cartesianesimo, che ci spinge a credere che il linguaggio per funzionare abbia bisogno di un duplicato mentale, di un regno nascosto in cui i segni morti vengono vivificati, che vi sia una differenza tra il fenomeno e il reale: «Il fenomeno non è sintomo di qualcos'altro: è la realtà» scrive Wittgenstein nelle *Osservazioni filosofiche*⁷. Le parole non sono fenomeni dei pensieri, ma i pensieri esistono solo in quanto parole. Liberandoci dall'idea che il pensiero sia un processo occulto e solipsistico, malattia inoculata dal cartesianesimo, riconduciamo il linguaggio dai recessi interiori della coscienza alla sua base sensibile e sociale. Il significato non è più oggetto di rappresentazione o intuizione, ma di una *decisione*, attuata nella prassi pubblica di una società. Siamo arrivati a quella svolta che è il passaggio dall' «io» al «noi»⁸, altra svolta

⁷ L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, tr. di M. Rosso, Einaudi, Torino 1999, p. 238.

⁸ Cfr. B. Williams, *Wittgenstein e l'idealismo*, in AA.VV., *Capire Wittgenstein*, a cura di M. Andronico, D. Marconi, C. Penco, Marietti, Genova 1996, pag. 278.

che autorizza a differenziare le due fasi del pensiero wittgensteiniano. Il significato di tale svolta è tutt'altro che pacifico, come dimostra l'ampio dibattito fra gli studiosi wittgensteiniani.

Da un lato, abbiamo un'interpretazione trascendentalista, dall'altro una antropologica.

L'otto luglio 1916, Wittgenstein annotava nei *Quaderni*: «Vi sono due divinità: il mondo e il mio Io indipendente». Ma che rapporto hanno queste due divinità? Talmente stretto da non poterne calcolare quasi i confini: il soggetto esiste solo in quanto limite del mondo, il mondo solo in quanto rappresentazione del soggetto. L'uomo deve identificarsi con la realtà intesa come un tutto, il sentimento del Mistico è percepire il mondo come un tutto: in questa identificazione, il soggetto perde la sua fisionomia, si dissolve e il mondo diventa *mio* e il soggetto diviene mondo.

Ma tale identificazione fra il soggetto e l'oggetto è indicibile, per le stesse ragioni per cui è indicibile la forma logica. Il solipsismo *si mostra* in quanto la possibilità raffigurativa del linguaggio coincide con il *mio* mondo: da ciò segue che il solipsismo che a Wittgenstein interessa non è un confronto con il problema delle altre menti, non è uno scetticismo, ma è un idealismo

trascendentale di stampo schopenhaueriano⁹. Il solipsismo si mostra nel *limite* del linguaggio e del mondo. Il soggetto è unico, in quanto è un *principio ordinatore*, quindi uniche sono le coordinate che egli conferisce al mondo. Il solipsismo di Wittgenstein non va quindi confuso con teorie psicologiche o individualiste, ma va ascritto¹⁰ a una concezione costruttivistica-trascendentale del linguaggio.

Che i limiti del mio linguaggio siano i limiti del mio mondo è una frase suscettibile di varie interpretazioni. A me interessa notare che essa contiene già il panlinguismo della seconda produzione wittgensteiniana. Di certo, tale proposizione non è ascrivibile a una concezione whorfiana, quindi antropologica del linguaggio¹¹. Il linguaggio di cui parla Wittgenstein non è questa o quella lingua naturale, ma è il grande specchio tramite cui vediamo il mondo. In 5.641, Wittgenstein scrive: «L'io entra nella filosofia perciò che "il mondo è il mio mondo"». Il solipsismo non porta Wittgenstein ad affermare che "l'unica cosa

⁹ Cfr. a tale proposito J. Hintikka, *On Wittgenstein's Solipsismus*, in «Mind», LXVII (1958), pp. 88-91. Hintikka muove dal presupposto che Wittgenstein declini il solipsismo in una maniera radicalmente diversa dagli altri filosofi. La sua peculiare interpretazione del solipsismo è intelligibile solo nel contesto delle altre dottrine del *Tractatus*.

¹⁰ Cfr. su questo punto G. Frongia, *Wittgenstein. Regole e sistema*, Angeli, Milano 1983, pag. 241.

¹¹ Cfr. B. McGuinness, *Wittgenstein e l'idealismo*, in AA.VV., *Capire Wittgenstein*, cit., pagg. 275-296.

che esiste sono io”, ma che “l’unica cosa che esiste è il mio mondo”; naturalmente l’Io non è l’io personale o singolare, ma ha affinità con l’Io trascendentale husserliano, sebbene tenda a trasfigurarlo in un totale assorbimento nel mondo: «Appare qui che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro. L’Io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad essa coordinata»¹². Il Wittgenstein maturo insiste, invece, sul fatto che il soggetto che pensa il mondo è in realtà “pensato”, che cioè attraverso il soggetto agiscono convenzioni, modi di pensare. Scopre che si può parlare di un io, solo dopo aver detto “io”, e in questo dirlo vi è l’acquisizione di un linguaggio che non è pratica solipsistica, ma azione sociale. Il cogito è in realtà un “io parlo”, cioè un’apertura al mondo e agli altri. Come scrive la De Monticelli: «in Wittgenstein noi in quanto pensiamo siamo proiettati fuori dal “palcoscenico della nostra coscienza”, abbiamo già fatto il salto dalla solipsistica interiorità della coscienza cartesiana»¹³. Salta così la “logica del doppio”.

Altre differenze esistenti fra le due fasi del pensiero wittgensteiniano riguardano la sua concezione della matematica e il suo stile di scrittura. La

¹² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 5.64.

¹³ R. De Monticelli, *Dottrine sull’intelligenza. Saggio su Frege e Wittgenstein*, De Donato, Bari 1982, p. 29.

centralità della riflessione matematica nell'opera di Wittgenstein è testimoniata, anche, dal numero di citazioni che egli riserva nelle proprie pagine non solo a Frege e Russell, ma anche a Cantor, Hilbert, Dedekind, Gödel, Weyl. È difficile trovare tante citazioni di filosofi in tutta l'opera di Wittgenstein.

Del resto, Wittgenstein appartenne a quella generazione in cui i problemi dei fondamenti della matematica erano sentiti come una delle questioni più stringenti della cultura e, per via di quell'ibridazione di linguaggi della sua Vienna, non era inconsueto che anche letterati e filosofi si occupassero di matematica (il caso Musil è quello più paradigmatico). Anche nel *Tractatus* Wittgenstein non aderiva al logicismo di Russell e Frege, ma la sua concezione della matematica era più affine al formalismo di Hilbert e Peano. Egli non condivideva l'identificazione fra logica e matematica; le proposizioni matematiche, per Wittgenstein, non sono tautologie (quindi non hanno la forma peculiare della logica) ma equazioni. I segni matematici, per Wittgenstein come per Hilbert, sono privi di senso (non *sinnlos* ma *unsinnig*); la matematica di Russell è semantizzata, quella di Wittgenstein formalizzata. Ai tempi del *Tractatus* Wittgenstein bacchettava costantemente Russell per i riferimenti empirici ancora presenti nella sua matematica – ad esempio nella teoria delle classi – e per l'astrusità della teoria dei tipi, giudicata anti-economica e contorta.

Wittgenstein sostituisce la nozione di *classe* con quella di *operazione logica*; il numero è identificato con l'esponente di un'operazione: «Il numero è l'esponente di un'operazione»¹⁴. Questa concezione di numero distanziava totalmente Wittgenstein dal logicismo dei *Principia Mathematica*, in primis dalla sua concezione realista. Era già una base di partenza per il costruttivismo della seconda fase della sua filosofia della matematica.

Seconda fase che, com'è noto, trovò spunto dall'ascolto di una conferenza di Brouwer, nel 1929. Brouwer considerava la matematica un'esperienza della coscienza, e delegittimava, in tal modo, l'esistenza di enti matematici come enti esistenti indipendentemente dall'uomo: gli enti matematici divengono costruzioni mentali. Wittgenstein accoglie il risultato ma non la premessa del ragionamento di Brouwer. Wittgenstein non considera la matematica un'attività mentale e la separazione fatta dagli intuizionisti fra la matematica come attività mentale e linguaggio matematico in cui tale attività si esplica gli sembra figlia di quella filosofia mentalista che egli combatte.

Cosa accetta, allora, dell'analisi di Brouwer? La reinterpretazione in termini antropologici delle teorie matematiche.

¹⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.021.

Brouwer aveva utilizzato una metafora molto forte, paragonando la matematica a un serpente che soggioga la propria vittima con il suo sguardo ipnotizzatore: la matematica imbriglia, ipnotizza, la multiformità del reale, stabilizzandolo. Quest'operazione di stabilizzazione è al servizio della volontà dell'uomo, che – come il serpente con la sua vittima – vuole soggiogare il reale per impadronirsene. Come già aveva messo in luce Mach, la scienza non è uno strumento neutrale di conoscenza, ma è soggetta all'oscuro istinto di conservazione dell'uomo¹⁵. Come già aveva rilevato Boltzmann, e come dirà successivamente Wittgenstein, Brouwer dà il primato all'*azione*. La matematica è azione, non atteggiamento passivo, ma attività che modifica il reale. Teoreticamente scompare la distinzione fra matematica 'pura' e matematica applicata, Brouwer ha messo in *borghese*¹⁶ la matematica. Nella seconda fase del pensiero di Wittgenstein, scompare il problema dell'essenza del numero. È singolare che le riflessioni di Wittgenstein degli anni '30 vadano sotto il titolo di *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, così come il corso che egli

¹⁵ Vi sono innegabili echi nietzscheani in questa analisi, così come vi è una familiarità con la critica heideggeriana alla scienza e alla tecnica. La singolarità del ragionamento di Brouwer, tuttavia, è determinata dal fatto che egli era un matematico, e che quindi, in qualche modo, la sua era una critica 'matricida', dall'interno.

¹⁶ Cfr. A. Gargani, *Wittgenstein e la cultura austriaca*, in *Wittgenstein momenti di una critica del sapere*, Guida, Napoli 1983, pag. 31.

tenne a Cambridge nel 1939 si intitolava proprio “Fondamenti della matematica”. Totalmente differente, però, è la declinazione della parola «fondamento» che Wittgenstein dà:

«La fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. – Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico»¹⁷.

Poiché l’uomo è un «animale simbolico», non vi è una differenza fra i suoi comportamenti naturali e quelli culturali, infatti «il comandare, l’interrogare, il raccontare, il chiacchierare, fanno parte della nostra storia naturale come il camminare, il mangiare, il bere, il giocare»¹⁸. La matematica fa a pieno diritto parte di questa storia naturale, Wittgenstein la definisce un «fenomeno antropologico», proprio per evidenziarne la discendenza socio-culturale, l’appartenenza a un “gioco linguistico” di una determinata cultura.

L’addestramento alla matematica implica una “naturalizzazione” dei suoi segni, che diventano ovvii e ‘necessari’, proprio perché li abbiamo acquisiti quasi inconsciamente, ne abbiamo assorbito le strutture logiche senza possibilità di obiezione. Le *certezze* matematiche fanno parte del bagaglio di certezze che

¹⁷ *Ivi*, pag. 35.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 25.

ci rendono possibile stare al mondo, hanno la stessa evidenza delle mie mani¹⁹, degli alberi e dei prati, del mondo che mi sta intorno e sarebbe insensato dubitare che « $2 + 2 = 4$ » come lo sarebbe dubitare di avere due mani o due piedi. In quanto originata dal senso comune, la matematica non ha la sua fonte nel sapere ma nel bisogno, e domandarsi «perché calcoliamo?» è assurdo come chiedersi «perché viviamo?». Ciò significa che la matematica non ha bisogno di una legittimazione teorica o di una fondazione logica; essa si fonda sul nostro *agire*. Iniziamo a comprendere ora il senso in cui Wittgenstein parla di “fondamenti della matematica”. Non assiomi o super-leggi fondanti, ma una *forma di vita* nella quale si comprende e ha un senso il nostro modo di calcolare. La ricerca non è infinita – Wittgenstein ci aveva detto che le sue lezioni sui fondamenti della matematica non ci avrebbero portato ad «una gerarchia infinita» – ma il termine perverrà quando «arrivo allo strato di roccia, e la mia vanga si piega»²⁰, la fondazione giunge a una fine, «ma la fine non è il presupposto senza fondamento, è il modo d’agire senza fondamento»²¹.

¹⁹ Tutta l’opera *Della certezza* di Wittgenstein è un dialogo con Moore.

²⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 217.

²¹ L. Wittgenstein, *Della certezza*, tr. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, § 110. La traduzione è differente da quella contenuta nell’edizione italiana.

Compito del filosofo è mettere continuamente in guardia il matematico dell'infondatezza del suo fondamento, poiché: «la difficoltà consiste nel riuscire a vedere l'infondatezza della nostra credenza»²².

Questo, e solo questo, può essere l'impegno della filosofia nei confronti della matematica: «propriamente, il filosofo non fa che annotare quel che il matematico butta là occasionalmente parlando della propria attività»²³, e queste annotazioni, questi schizzi e frammenti – che sono proprio lo stile di scrittura filosofica di Ludwig Wittgenstein – sono le uniche “briciole” filosofiche che possono essere scritte sulla matematica: non più costruzioni sistematiche ed enciclopediche quali i *Principia Mathematica*.

Parlare della matematica come «fenomeno antropologico», comporta anche due ordini di riflessioni: il primo è la pluralità di sistemi matematici, con altrettanti sistemi di regole, il secondo è che la scelta fra un sistema e l'altro avviene per opzione, per persuasione, e non perché un sistema è capace di dare prove della propria validità.

Il riferimento al carattere di annotazione, di commento, di osservazione, ci conduce al tema della scrittura wittgensteiniana e alle modifiche che essa ha

²² L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., pag. 30.

²³ L. Wittgenstein, *Grammatica filosofica*, tr. di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1990, pag. 328.

subito. Ovviamente, questo non è un problema meramente stilistico o estetico, in quanto Wittgenstein attribuì da sempre identità fra ciò che si dice e *come* lo si dice. Nell'ambito della scrittura wittgensteiniana – sebbene sia rimasta intatta la tensione quasi ossessiva verso la 'giusta' forma d'espressione – è indubbio che vi è stata una svolta: dal lapidario e asciutto stile del *Tractatus*, al ripetitivo, metaforico stile delle *Ricerche filosofiche*. Nonostante permanga l'impossibilità teoretica di scrivere un saggio, perché la forma saggistica era intimamente connessa al tipo di filosofia che egli intendeva combattere, o meglio 'dissolvere', nel *Tractatus* la numerazione delle proposizioni era una numerazione ossessiva e – almeno negli intenti – era stata forgiata in base a un ordine logico necessario. Non è possibile iniziare a leggere il *Tractatus* dalla proposizione 4, mentre nelle opere successive è assolutamente indifferente il punto in cui si comincia a leggere, perché la scrittura non ha un vero e proprio inizio. Nella prefazione alle *Ricerche filosofiche*, infatti, annota: «Ho messo giù tutti questi pensieri sotto forma di *osservazioni*, di brevi paragrafi. Alcuni di essi sono disposti in lunghe catene e trattano il medesimo soggetto; alcuni altri cambiano bruscamente argomento, saltando da una regione all'altra. – In principio era mia intenzione raccogliere tutte queste cose in un libro, la cui forma immaginavo di volta in volta diversa. Essenziale mi sembrava, in ogni

caso, che i pensieri dovessero procedere da un soggetto all'altro secondo una successione naturale e continua. Dopo diversi infelici tentativi di riunire in un tutto così fatto i risultati a cui ero pervenuto, mi accorsi che la cosa non mi sarebbe mai riuscita, e che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto soltanto nello stato di osservazioni filosofiche; che non appena tentavo di costringere i miei pensieri in *una* direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano. – E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura stessa della ricerca, che ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e largo e in tutte le direzioni. – Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande»²⁴.

Alla fine, egli qualificò le *Ricerche filosofiche* come «soltanto un album»²⁵. Se nel *Tractatus* egli aveva perseguito l'immagine netta e speculare del reale, nelle *Ricerche* egli tratteggiò «schizzi». Un argomento ritorna più volte, come un tema musicale. Wittgenstein scrive a proposito di questo suo continuo ritornare su un punto: «Adesso io filosofo come una vecchia signora che perde continuamente questa o quest'altra cosa, e deve sempre cercarla di nuovo: una

²⁴ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., pag. 3.

²⁵ *Ivi*, pag. 4.

volta gli occhiali, un'altra volta un mazzo di chiavi»²⁶. La scrittura di Wittgenstein diventa rapsodica, perché mentre il concetto è il frutto definitivo di una ricerca; la *metafora* è la «scorribanda» di un pensiero a-sistematico. Lo stile di Wittgenstein, quindi, manifesta la sua volontà di non irrigidire le strutture del linguaggio, cioè del nostro modo di esperire la realtà, ma di liberare il linguaggio da questi irrigidimenti. L'unico punto di continuità, che mi preme sottolineare, è la lingua in cui Wittgenstein continuò a scrivere. Nonostante insegnasse a Cambridge e quindi tenesse regolarmente lezioni in lingua inglese e nonostante dopo l'*Anschluss* egli fosse diventato cittadino britannico, Wittgenstein scrisse sempre in lingua tedesca, segno che la sua *Weltbild* rimase sempre quella "buona austriacità", come lui l'aveva definita.

Vi è un punto, però, in cui Wittgenstein ha mantenuto un'estrema coerenza ed è un punto paradossale: la necessità di smettere di fare filosofia. Il fine a cui tende tutta l'opera di Wittgenstein sembra essere l'autosuperamento della filosofia²⁷. Tale autosuperamento era stato espresso, in una delle proposizioni più note del *Tractatus logico-philosophicus*: «Le mie proposizioni illuminano

²⁶ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 532.

²⁷ Cfr. W. Schweidler, *Il concetto di filosofia in Wittgenstein*, tr. di M. Cardelli, Le Càriti, Firenze 2004, pag. 19. Schweidler si domanda se un simile autosuperamento possa essere ancora chiamato filosofia.

così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettare la scala, dopo esservi salito). Egli deve *superare*²⁸ queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo»²⁹. “Gettare via la scala”, nel *Tractatus*, significava concepire la filosofia come metodo e non come dottrina, come mezzo e non come fine. Per Wittgenstein «la filosofia non è una dottrina, ma un’attività»³⁰ e tale attività consiste nel «rischiamento logico dei pensieri»³¹. Su questo punto egli rimarrà convinto fino all’ultimo dei suoi giorni. Se a livello di convincimento teoretico il concetto di filosofia in Wittgenstein non registra modifiche essenziali, è la sua prassi filosofica, però, a cambiare radicalmente. «La filosofia (secondo il nostro uso del termine) è una lotta contro il fascino, contro l’incantesimo che le forme d’espressione esercitano su noi»³². Questa

²⁸ La traduzione di questa citazione è mia. Amedeo G. Conte traduce *überwinden* con *trascendere*; Wittgenstein non ci invita a trascendere le sue proposizioni, ma a superarle come si fa con una malattia; *überwinden* significa anche “vincere”, “avere la meglio”, e implica lo sforzo e la difficoltà connessi al superamento della cosa. La prima traduzione italiana del *Tractatus logico-philosophicus* di G. C. M. Colombo, utilizzava il termine ‘superare’ per rendere *überwinden*. Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. di G. C. M. Colombo, Fratelli Bocca editore, Milano 1954, pag 285.

²⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., 6.54.

³⁰ *Ivi*, 4.112.

³¹ *Ibidem*.

³² L. Wittgenstein, *Libro blu*, cit., pag. 40.

definizione di filosofia, data alla fine degli anni '20, verrà mantenuta anche nelle *Ricerche filosofiche*, in cui si legge: «La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio»³³. Tuttavia si modifica l'idea della chiarificazione dei pensieri. Chiarificare il linguaggio non vuol dire più esercitare un'analisi logico-formale sui suoi segni, ma comprendere quali pensieri e bisogni hanno dato vita a una forma linguistica. Rendere perspicue le forme linguistiche – questo è il ruolo della filosofia – significa fare una critica storica, sociale e antropologica. Riportare la parola indietro, dal suo impiego metafisico a quello quotidiano. Il filosofo non è più, come nel *Tractatus*, l'occhio invisibile che *copia* il reale, ma diviene colui che attivamente – tramite la *volontà* – coglie i vari aspetti del reale: «Che cosa si chiama 'osservare'? Questo, all'incirca: disporsi nello stato più favorevole per percepire determinate impressioni con l'intenzione, per esempio, di descriverle»³⁴. Le *illusioni grammaticali* influiscono anche sulla nostra *visione* del reale: spesso Wittgenstein utilizza la metafora degli occhiali³⁵, indicando che le idee filosofiche sono delle lenti che fraponiamo fra i nostri occhi e il mondo;

³³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., § 109.

³⁴ *Ivi*, pag. 165.

³⁵ Cfr. *Ricerche filosofiche*, cit., § 103: «L'idea è come un paio d'occhiali posati sul naso, e ciò che vediamo lo vediamo attraverso essi. Non ci viene mai in mente di toglierli».

nella penultima proposizione del *Tractatus*, egli aveva scritto che solo chi supera le proposizioni dell'opera *vede* rettamente il mondo. Chi getta le scale concettuali, si libera delle lenti, *vede* il mondo. Nel *Tractatus*, non era difficile scorgere un agognato oggettivismo della visione – frutto della concezione di isomorfismo fra mondo e pensiero – laddove il concetto di *rappresentazione perspicua* reca in sé l'idea di prospettivismo, sebbene molto problematica (Wittgenstein non fu mai un soggettivista, nel senso che il soggetto non c'è). Il prospettivismo è determinato dalla *Weltbild* che non è soggettiva ma culturale e storica.

Veniamo alle conclusioni: cosa avrebbe risposto Wittgenstein alla domanda da noi posta «esistono due Wittgenstein?». Egli annotava in una pagina di diario degli anni '30: «Il movimento fondamentale del mio pensiero è oggi un movimento del tutto diverso rispetto a 15-20 anni fa»³⁶ e nella proposizione 23 delle *Ricerche filosofiche* si riferisce a sé stesso parlando impersonalmente de «l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*». Sono gli unici riferimenti, sebbene emblematici, che Wittgenstein fa in riferimento all'evoluzione del proprio pensiero.

³⁶ L. Wittgenstein, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, tr. di M. Ranchetti, Quodlibet, Macerata 1999, p. 67.

Personalmente, trovo interessante l'ipotesi che la chiusa enigmatica del *Tractatus* costituisca un'apertura, sotto forma di sospensione, di una nuova filosofia. Il primo Wittgenstein gettò davvero la scala, chiuse con l'ammonimento al silenzio non solo la sua prima filosofia, ma il sogno della generazione che l'aveva preceduto. Russell disse che con Wittgenstein «una nuova generazione stava bussando alle porte» e che era necessario farsi da parte: probabilmente gli occhi del maestro seppero vedere nel giovane logico i germogli della svolta.