

WALTER SCHWEIDLER

*Il concetto di filosofia  
in Wittgenstein*

Traduzione e cura di Mascia Cardelli



Le Càriti Editore  
Firenze 2004

# SOMMARIO

9	Prefazione all'edizione italiana
11	Nota al testo
13	IL CONCETTO DI FILOSOFIA IN WITTGENSTEIN
173	Bibliografia
183	Indici

I.  
IL FILOSOFARE

§ 4. *La forma del filosofare*

Alla base della filosofia di Wittgenstein, ma non sempre alla base dei documenti scritti che ne risultano, sta la mera descrizione. Essa serve a richiamare l'attenzione sull'oggetto dell'analisi, quindi sul concreto, personale, problema filosofico. Wittgenstein non fa altro che mostrare ai filosofanti in che modo ci si imbatta nello stato di cui sta trattando e come ci si comporti in esso. Non viene fornito un quadro storico<sup>28</sup> ma sono messi in rilievo i segni tipici e caratteristici del filosofare. Si potrebbe dire che la filosofia di Wittgenstein cominci con una fenomenologia della situazione del filosofare.

Le categorie adoperate, innanzi tutto, sono di genere chiaramente *psicologico*. Il filosofare viene considerato in modo puramente formale nella sua ripercussione sulla persona che vi si sofferma. Esso si presenta come uno stato d'attenzione che sorge dalla stupita constatazione di qualcosa di insolito;<sup>29</sup> e ci coglie un leggero capogiro come quello che di solito avvertiamo durante l'esecuzione di acrobazie logiche, oppure

28. Solo a mo' di esempio una volta affiora il ricordo della esclamazione di Russell «Logic's hell!», VB p. 63 [ed. it. p. 63].

29. Cfr. PU § 413; BRB II § 14 parla di «concentrazione».

quando abbiamo a che fare con «certi teoremi della teoria degli insiemi» (PU § 412). Di ciò che finora appariva ovvio siamo ora coscienti, ciò che era presupposto è ora discutibile, ciò che era superfluo all'improvviso appare importante; ci si accorge di essere coscienti (PU § 417), cosa che nessuno vorrebbe in realtà contestare. Per Wittgenstein il punto di partenza della filosofia è quello stato di stupore che già Platone amava suscitare nel filosofante: «è veramente propria del filosofo questa situazione – dice Socrate al confuso Teeteto, – il provar meraviglia, né altro che questa è l'origine della filosofia...».<sup>30</sup>

Lo stupore nello stato filosofico si distingue da ogni altra meraviglia per la completa oscurità circa la sua origine; esso non ha alcun punto di riferimento. La questione della realtà del mondo esterno non può essere elaborata neppure per mezzo di un ricco materiale empirico. La questione viene percepita come qualsiasi altra, tuttavia non si sa dove rivolgersi per risolverla. Chi prova stupore non sa dire con precisione *per che cosa si stupisca*. Sa solo che la sua meraviglia è profonda, estesa,<sup>31</sup> ma essa sembra richiedere per questo una risposta che imponga di uscire dall'ambito dell'ordinaria comprensione universale. Così la traccia del problema filosofico conduce al di fuori della stessa comunità di pensiero (Z § 455), cosa che accresce ancor più la generale incertezza (BlB p. 76, ed. it. p. 63).

In questo caso il filosofante sin dall'inizio fa riferimento a se stesso. Poiché non può far affidamento sulla conoscenza empirica che si è procurato, egli deve sollevare da capo il problema. Perciò si concentra su quanto per lui è diventato discutibile e si prefigge di non accettare alcun risultato senza prima averlo sottoposto al proprio esame.<sup>32</sup> Fissa un oggetto davanti a sé,<sup>33</sup> ripete le parole più volte, viene implicato in conflitti e crisi mentali<sup>34</sup> da cui solo una sua soggettiva decisione, presa

30. Platone, *Teeteto*, 155.

31. PU § 111 parla di «inquietudini profonde»; cfr. anche PU § 387.

32. Per la descrizione personale, riferita a quel momento, del punto di partenza storico della filosofia moderna, cfr. R. Descartes, *Discours de la méthode*, in *Œuvres et Lettres*, Paris 1952, vol. 6 [ed. it. cons. Id., *Discorso sul metodo*, a cura di G. De Ruggiero, Milano 1985], come pure I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 864 sgg.

33. Cfr. PU § 38 e BrB II § 14.

34. Cfr. PU §§ 38, 413; BlB p. 98 [ed. it. p. 83]; ÜG § 601.

con responsabilità mentale, può trarlo di nuovo fuori. È sulla traccia di cose del tutto nuove che gli sembrano importanti, ma che da altri individui, non meno responsabili o amanti della verità, non vengono percepite nella loro urgenza, bensì presupposte come naturalmente risolte. Questa discrepanza rispetto all'ordinaria comprensione universale porta lo stato del filosofare a una sorta di *confusione*.<sup>35</sup> Chi ha un problema filosofico si ferma lì dove altri passano oltre. Egli in un primo momento non sa né più né meno di quel che sanno gli altri; tuttavia è insoddisfatto di ciò e si interroga.

Il nucleo di questa descrizione iniziale del filosofare, psicologicamente caratterizzata, si trova nel § 123 delle *Ricerche filosofiche*, dunque nel punto più rilevante in cui Wittgenstein spiega la propria concezione di filosofia. Qui egli afferma: «Un problema filosofico ha la forma: “Non mi ci raccapezzo”». <sup>36</sup> Malgrado la genericità della terminologia wittgensteiniana, vale la pena tuttavia tenere a mente il concetto di *forma*, poiché è uno dei punti essenziali per includere le componenti individuali e, volendo, esistenziali di ogni problema filosofico in una trattazione adeguata. Le determinazioni psicologiche dell'oggetto, la condizione della persona filosofante, valgono fin dal principio come sfera di competenza del filosofo, tanto quanto la tematica contenutistica che vi è espressa. La confusione non viene causata dal problema filosofico ma è questo problema che *consiste*, almeno dal lato formale, *nella confusione*.

Quale ruolo si addica a questo aspetto formale lo si vede solo attraverso il suo confronto con le altre dimensioni del problema. Al primo posto, per una effettiva corrispondenza, viene l'esame del contenuto del problema filosofico.

35. Cfr. PU §§ 38, 132, 153. È da osservare che il concetto di confusione, e con esso l'autonoma messa in rilievo dell'aspetto psicologico, si manifestano con maggior forza nelle *Ricerche filosofiche* che nelle opere precedenti, le quali sottolineano di più il lato «grammaticale».

36. Cfr. anche L. Wittgenstein, *Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'* (1935-1936), in O.R. Jones (a cura di), *The Private Language Argument*, London 1971, p. 233, dove si sviluppa una simile caratterizzazione: «The philosophical problem is: 'What is it that puzzles me in this matter?'».

## § 5. *Contenuti del filosofare*

Il problema filosofico non è caratterizzato in modo esauriente da un'impronta formale, la quale ha rilevanti conseguenze negative: se la si prende sul serio, non si può parlare in modo astratto del contenuto del problema ma solo di una serie illimitata di singoli contenuti. Le ricerche di Wittgenstein sono sempre e soltanto *esempi* di un filosofico non raccapezzarsi e del suo superamento. Egli in prima persona ha dovuto all'inizio abituarsi all'idea che una sua opera potesse rappresentare solo un «album», tuttavia è infine arrivato alla concezione, espressa nella Prefazione alle *Ricerche filosofiche*, che ciò non dipendesse dalla sua incapacità ma «dalla natura della stessa ricerca».

La ragione è che comunque tra il filosofo e il contenuto del problema filosofico vi è una persona reale che fa emergere l'oggetto del lavoro. Questo si manifesta già nel fatto che non si può in alcun modo prevedere da che cosa derivino i problemi filosofici. Ciò che appare insignificante e ovvio può d'un tratto condurre alla confusione. Soprattutto però l'ostacolo all'assunzione di un catalogo fisso di problemi è che tutte queste circostanze *possono* sì portare alla confusione psicologica ma non *devono* in assoluto. Un medico può per esempio scoprire in un dente un processo fisiologico non ancora conclamato, il quale somiglia a un processo degenerativo che normalmente porta a un mal di denti e di cui si può parlare come un «mal di denti inconsapevole». Finché questo non arreca alcun disturbo non c'è di che obiettare: si sa come intenderlo e lo si può comunicare in modo chiaro. Soltanto quando qualcuno inizia a riflettere su come possa esservi un dolore di cui non si sa niente, soltanto quando qualcuno lo spiega come una nuova e sovvertitrice definizione dei fatti di coscienza o come una netta impossibilità e magari inizia a litigare con il medico, soltanto quando si verifica una confusione di questo tipo allora quella espressione e il fatto indicato da essa diventano oggetto della filosofia.<sup>37</sup> Lo stesso vale per il caso di una definizione matematica che nel calcolo può essere del tutto non problematica, mentre in un altro contesto può sollevare

37. Su questo esempio si veda BB pp. 45 sgg. [ed. it. pp. 34 sgg.] e l'osservazione tra parentesi in PU § 683.

la questione di quanto essa stessa sia fondata sulla base del rapporto tra segni matematici ed entità reali ad essi corrispondenti. «Ciò che ‘siamo tentati di dire’ in un caso del genere», dichiara in proposito il § 254 delle *Ricerche filosofiche*, «non è, naturalmente, filosofia; ma il suo materiale grezzo. Dunque ciò che un matematico è propenso a dire, per esempio, sull’oggettività e la realtà dei fatti matematici, non è una filosofia della matematica, ma qualcosa che la filosofia dovrebbe trattare». <sup>38</sup> Il rapporto che sta alla base della concezione wittgensteiniana di filosofia viene qui definito nettamente: *la filosofia ha come oggetto il filosofare*, il suo contenuto non può che essere prodotto da un individuo riflettente.

Siamo così arrivati al punto in cui ci dobbiamo domandare quale effetto abbia questa distinzione tra filosofare e filosofia qualora essa sia realmente effettuata, cioè qualora venga spiegata a un filosofante da un filosofo come lo intende Wittgenstein. Il filosofante intanto non è stato affatto messo a conoscenza di una possibile soluzione del suo problema ma gli è stato indicato il solo aspetto psicologico. Egli sa soltanto di trovarsi nello stato del filosofare. Nonostante sia del tutto possibile che una problematica oggettiva causi questo stato, tuttavia è subentrato un certo *distanziamento*. Il primo contrassegno della domanda filosofante, cioè di non sapere esattamente su cosa davvero si interroghi, non sussiste più illimitatamente, dal momento che allo stato di confusione individuale appartiene qualcosa almeno di delineato in un modo piuttosto preciso e che innanzi tutto concerne individualmente il filosofante. Dal momento che viene reso attento dal filosofo al proprio stato e perciò riflette ancora una volta sulla sua propria riflessione, il filosofante si raccapezza almeno di una cosa, cioè che al momento non si raccapezza più. In questo modo l’ancora, che deve il prima possibile fissare alla terraferma della vita la barca del filosofare, è già stata gettata.

È vero che, innanzi tutto, il distanziamento non va esagerato. Il filosofante deve soltanto capire che la domanda di ciò che davvero è e vuole la filosofia, è fin dall’inizio collegata ineliminabilmente alla domanda filosofica concreta e alle sue possibilità di soluzione. Con ciò

38. Cfr. anche PG II, 24 e BGM IV, 55.

Wittgenstein non rende giustizia alle difficoltà nascoste di una filosofia profonda attraverso la definizione del suo proprio oggetto.<sup>39</sup> La problematica viene valutata con leggerezza da parte di chi, a causa di questo punto di partenza, vuole leggere il metodo di Wittgenstein come una sorta di psicoanalisi.<sup>40</sup> Anche quando si parte da un problema concreto la trattazione deve essere, in quanto filosofica, del tutto autonoma. È perciò importante il noto aforisma del § 255 delle *Ricerche filosofiche*: «Il filosofo tratta una questione; come una malattia».

Di che cosa un filosofante non si raccapezza più? Il matematico che riflette sulla realtà degli oggetti matematici non lo fa più come matematico. Indipendentemente dal risultato che possa raggiungere, esso non lo aiuterà, almeno direttamente, a sbrigare i suoi calcoli, le sue definizioni e le sue conclusioni; non sarà per questo un matematico migliore di chi non ha mai affrontato simili riflessioni. Ciò che finora gli era noto e comune, adesso lo riferisce a qualcosa di completamente nuovo, che non ha niente a che fare con la matematica, per esempio il campo complessivo della realtà o l'essenza di leggi naturali. Si pongono nel filosofare, in un contesto maggiore e più ampio, elementi che erano prima reperiti in un contesto limitato. Si cerca di uscire dal rapporto finora esistente con essi e di esaminarli da un punto di vista nuovo, più alto, con l'intento di comprendere meglio e veramente su cosa si basi il limitato contesto originario. Poiché, se può essere posta la domanda di cosa si faceva davvero quando si calcolava, si definiva e si traevano le conclusioni, ed evidentemente non è per niente facile rispondere, allora non si è *mai saputo* cosa si faceva *davvero*. Sebbene la consueta attività fosse non problematica in sé, noi, come ci insegna la riflessione filosofante, sembriamo essere stati colpiti da una insolita cecità. «Un tizio allarga il dominio della matematica: dà

39. Come questo problema occupasse il giovane Wittgenstein lo mostrano le prime annotazioni del 22 agosto e del 3 settembre 1914. L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, in Id., *Schriften*, cit., vol. I, 1960, pp. 89 sgg. [ed. it. cons. *Quaderni 1914-1916*, in Id., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Torino 1998, pp. 129-131].

40. Contro cui si è decisamente difeso Wittgenstein. Cfr. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, cit., p. 74 [ed. it. cit., pp. 80-81], e su questo B.F. McGuinness, *Freud und Wittgenstein*, in L. Wittgenstein, *Schriften*, Suppl. 3, cit., pp. 67-81, soprattutto pp. 78 sgg.

nuove definizioni e trova nuovi teoremi – e, da un *certo* punto di vista, si può dire che non sa quello che fa. – Immagina vagamente di aver *scoperto* qualcosa di simile a uno spazio (e a questo punto pensa a una stanza), di aver aperto i confini di un nuovo regno: e se gli si chiedesse qualcosa al proposito direbbe una gran quantità di cose insensate» (BGM IV, 5). Qualcosa di peculiare, di profondo, sembra distinguere gli oggetti matematici da quelli del mondo sensibile. Così il matematico, che non è più tale, riceve una «sensazione di *stranezza*» (BGM IV, 6), la percepisce come insolita e non può ben spiegarsi per quale motivo non avesse dato risposta a simili questioni già prima di dedicarsi alla matematica. Ma qualche struttura reale, afferma, deve essere alla base delle nostre operazioni per consentirci di calcolare in modo attendibile con esattezza e regolarità; quali sono dunque le regole che seguiamo, e in generale come sappiamo in che modo si deve proseguire un calcolo e che un risultato è giusto?<sup>41</sup> In che cosa consiste «la peculiare inesorabilità della matematica?» (BGM I, 4). Così abbiamo il filosofante che non si raccapizza più nel suo ramo specifico!

Allo stesso modo non solo dati astratti, come le operazioni matematiche, ma anche avvenimenti usuali possono diventare contenuto di riflessione filosofica; la quale può essere un prodotto estemporaneo. Chi per esempio legge qualcosa, di certo non pensa di esercitare un'attività misteriosa e difficilmente accessibile; ma se per una ragione qualsiasi si chiede, forse arrestandosi di fronte a un passo difficoltoso, in che cosa propriamente consista il flusso libero e ininterrotto della lettura, che si distingue dalla tipica ripetizione di testi imparati a memoria, allora può sorgere il pensiero di un'attività mentale cosciente, comprensibile solo in modo inadeguato con criteri puramente esterni; la quale consiste nella tipica condizione del lettore di essere via via guidato [*Geführtwerden*] dalle parole.<sup>42</sup> Da simili nessi deriva poi l'idea dell'introspezione come fonte genuina di esperienza della filosofia (Z § 86), poiché un altro può sempre fingere di leggere, mentre io so con sicurezza se leggo o no. Dietro le «nude parole», si aprono creazioni eteree e indefinite (BrB § 130). «*Mentre* mi lascio condurre è tutto

41. Cfr. BGM I, 3; inoltre BGM IV, 44 e BGM VII, 46 sgg.

42. Per questo esempio cfr. BrB §§ 70 sgg., soprattutto §§ 73, 85, e BrB II § 18, come pure PU §§ 156 sgg.

molto semplice, e non osservo niente *di particolare*; ma poi se mi domando che cosa è accaduto, mi sembra proprio ci sia stato qualcosa di indescrivibile. *Dopo*, non mi basta nessuna descrizione. Non posso, per così dire, credere di aver dato solo una occhiata ... | Ma mi *ricordo* di qualcos'altro? no, e tuttavia mi sembra come se dovesse esserci qualcos'altro quando pronuncio le parole *condurre*, *influsso* ed altre. "Poi-ché sono stato *condotto*", mi dico» (BrB § 85). Evidentemente non sappiamo ancora bene cosa significhi leggere; ma se avessimo anche solo per una volta metodi di constatazione più precisi, e magari una migliore cognizione del sistema nervoso, allora potremmo dire puntualmente se qualcuno legge o no, oppure quando un bambino per esempio ha letto la sua prima parola (PU §§ 157, 158).

La corrispondenza contenutistica alla confusione filosofante non è dunque un catalogo di problemi difficili, bensì *la stranezza, la singolarità e l'estraneità* che colgono quanto finora era il non problematico. Il non raccapezzarsi filosofico trova la sua espressione nella richiesta di spiegare ciò che finora era ovvio. Wittgenstein svolge il processo del rendere discutibile [*Fraglichmachen*] e del diventare discutibile [*Fraglichwerden*] in un numero incalcolabile di singoli problemi, più o meno simili, vecchi o nuovi, comuni o del tutto inconsueti, i quali tuttavia hanno solo lo status di illustrazione. Soltanto nel *Libro blu* (1933-34) si trova un'esposizione relativamente limitata e ordinata di un insieme di problemi,<sup>43</sup> cioè dei tre complessi delle questioni essenziali,<sup>44</sup> delle questioni che riguardano i processi mentali<sup>45</sup> e la relazione tra segno e oggetto.<sup>46</sup> Tuttavia si può al massimo concludere che queste forme di espressione sono in modo particolare predestinate a diventare oggetto di

43. Probabilmente per questo è considerata finora l'opera più chiara di Wittgenstein; esempi di questo giudizio in S.M. Engel, *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language*, Den Haag 1971, pp. 12 sgg.

44. BLB p. 15 [ed. it. p. 5]: «"Che cos'è la lunghezza?"», "Che cos'è il significato?", "Che cos'è il numero uno?». Sulla critica della motivazione wittgensteiniana cfr. S. Thiele, *Die Verwicklungen im Denken Wittgensteins*, cit., cap. 6.

45. BLB p. 19 [ed. it. p. 9]: «Quale strano meccanismo dev'essere il meccanismo del desiderare, se io posso desiderare qualcosa che non avverrà mai». In generale BLB p. 21 [ed. it. p. 11].

46. PU § 435: «Come fa la proposizione a rappresentare?». Conformemente a BLB pp. 20 sgg. [ed. it. pp. 12 sgg.].

confusione. A livello concreto non si trova la *ragione* della meraviglia filosofica.

Nella discussione sulle componenti contenutistiche del problema filosofico non è importante impedire al filosofante di interrogarsi sulla ragione e sulla sostanza oggettiva del suo stato personale, ma mettergli davanti agli occhi l'inseparabilità di contenuto e forma del problema. Solo pensandoli congiuntamente si sviluppa nel filosofante la questione decisiva del *sorgere* del problema.

## § 6. *Il filosofare e il contesto della vita*

Il contenuto del problema filosofico è anche la *spiegazione* della sua forma. Nel filosofare i fenomeni quotidiani ci appaiono singolari. Questa singolarità non è altro che espressione di quell'atto di riflessione che abbiamo rappresentato esternamente come l'arrovellarsi e il fissare, internamente come la confusione e il non raccapezzarsi. Per noi «è come se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni» (PU § 90). «Eppure è *così!*» – ripeto continuamente a me stesso. Ho la sensazione che dovrei cogliere l'essenza della cosa, solo che potessi fissare il mio sguardo *in tutta la sua acutezza* su quel fatto, solo che potessi metterlo a fuoco» (PU § 113).<sup>47</sup>

Affinché un qualcosa possa diventare non chiaro in questa forma, in un certo modo deve anche essere chiaro. La questione dell'essenza del tempo ci crea delle difficoltà, poiché non permette di rispondere in modo soddisfacente con il metro della nostra comprensione quotidiana del tempo. Ma perché poi essa deve avere una risposta? In questa aspettativa non esiste altro sostegno che quello, per un certo verso già noto, di cosa sia il tempo. Nella domanda essenziale esprimiamo

47. I riferimenti personali, biografici, che Wittgenstein ha certamente collocato in tali descrizioni – si veda per esempio l'annotazione dell'8 ottobre 1916, L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, cit., p. 176 [ed. it. *Quaderni 1914-1916*, cit., pp. 229-230] – rappresentano un punto di partenza essenziale; non sono comunque una giustificazione sufficiente a far presumere che la sua filosofia iniziale rappresenti l'oggetto principale della sua filosofia tarda (cfr. su questo K.T. Fann, *Die Philosophie Ludwig Wittgensteins*, cit., p. 101, e P.M.S. Hacker, *Einsicht und Täuschung*, cit., in particolare cap. VII).

semplicemente l'insoddisfazione per ciò che ci è familiare in quanto dato dal normale contesto della vita. L'attenzione filosofante si rivolge a qualcosa che *abbiamo e non abbiamo insieme*. In questa riflessione si infrangono sia il fenomeno che la realtà.<sup>48</sup>

L'uomo insoddisfatto esige: «“Ma non è *così!*” diciamo. “Ma deve pur *essere così!*”» (PU § 112). Se indagiamo il fondamento unitario di un concetto non ci accontentiamo nemmeno di una enumerazione più precisa di singoli casi di applicazione.<sup>49</sup> Il filosofico «deve» ci incalza, come anche il filosofico «può»: chi si meraviglia del fatto che in un punto non ci «possano» essere due diversi colori, crede immediatamente di aver scoperto qualcosa sulle proprietà o perfino sull'essenza dei colori (WWK pp. 67 sgg., ed. it. pp. 54 sgg.; BLB pp. 30, 71-73, ed. it. pp. 20, 58-60). Che io non «possa» provare il dolore di qualcun altro sembra esprimere qualcosa sulla natura del dolore.

Ma quando si vuole veramente sapere qualcosa sulla «natura» generale del dolore? Solo dopo che uno si è accorto della relazione del proprio dolore con quello degli altri (BLB p. 36, ed. it. p. 25), quando ciò che dappprincipio è ovvio viene separato dal suo contesto originario attraverso il nuovo genere di attenzione filosofante. L'attenzione, anche se esiste solo per una volta, si legittima in sé. La riflessione filoso-

48. A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Neuwied-Berlin 1965, soprattutto § 49 (p. 225 dell'edizione Luchterhand), è sotto quest'aspetto colui che più di tutti si avvicina a Wittgenstein, in una intenta conformità con i modi di vedere della sua filosofia, quando, uscendo dal fatto che l'essenza della libertà umana consiste nel riconoscimento di se stessa e indirettamente nell'identificarsi con una idea, richiama l'attenzione al giungere alla libertà che necessariamente *elimina la possibilità della filosofia*, perché questa si basa sulla «perduta corrispondenza delle nostre rappresentazioni con la realtà», così che essa, come forma specifica della capacità di inazione attraverso l'azione libera, viene privata del suo motivo esistenziale.

49. La ricerca socratica delle idee sotto la molteplicità dei casi singoli era per Wittgenstein, che spesso parla dei dialoghi platonici, un archetipo del filosofare; cfr. per esempio PU §§ 46, 518; BLB p. 51 [ed. it. pp. 39-40]; Z § 454; VB p. 63 [ed. it. p. 63]. Secondo P.F. Strawson, *Analyse, Wissenschaft und Metaphysik*, in A. Kulenkampff (a cura di), *Methodologie der Philosophie*, Darmstadt 1979, soprattutto pp. 114 sgg., era essenzialmente tale confronto con il linguaggio quotidiano a scuotere l'ideale modo di procedere del linguaggio, proprio della concezione originaria dei filosofi analitici, e a spingerlo su questa strada.

fante si giustifica nella sua pura effettività. Poiché, *prestando attenzione* al proprio oggetto, lo rende *singolare*.

Perciò, a ben guardare, non è esatto dire che nello stesso momento abbiamo e non abbiamo quel sapere di cui siamo insoddisfatti nel filosofare. Lo avevamo prima del filosofico mettere in questione, lo abbiamo indipendentemente da esso, lo perdiamo di volta in volta in esso e nella misura in cui esso ci tocca. Il problema filosofico si pone già con l'entrata nello stato d'attenzione, ma esiste soltanto in questo, dunque *nella situazione del filosofare*. Esso viene determinato dalla consapevolezza della chiarezza originaria, e tuttavia nell'esigenza superiore di un nuovo chiarimento. Si *ricorda* lo stato precedente al primo insorgere del problema filosofico e si vuol tornare a esso su un piano nuovo, dunque alla chiarezza. In ciò il filosofare è essenzialmente legato al contesto della vita da cui scaturisce.<sup>50</sup>

Per questo motivo è di massima importanza «che tutti i fenomeni che ci appaiono tanto singolari sono quelli assolutamente abituali; quelli che, quando accadono, non ci sorprendono neanche un po'». <sup>51</sup> Uno scienziato si stupisce se sopravviene qualcosa che in base all'esperienza corrente non si aspettava, mentre il filosofante si meraviglia proprio di ciò che avviene secondo la consuetudine. Così per esempio se egli domanda come si può pensare ciò che non è, non vuol sapere niente di fatti fisiologici o storici. Ogni volta che ci domandiamo qualcosa del genere, «e la domanda ci rende perplessi, dobbiamo ammettere che nulla è più facile che pensare ciò che non è» (BlB p. 56, ed. it. p. 45).<sup>52</sup> Il filosofare dunque non mette in questione qualcosa di ovvio ma semplicemente il fatto *che* esso sia ovvio.<sup>53</sup> «Vogliamo *comprendere* qualcosa che sta già davanti ai nostri occhi» (PU § 89).

50. Anche qui Wittgenstein si ricollega alle esperienze basilari già tematizzate da Platone; cfr. il passo, ripreso anche da Heidegger, del *Sofista*, 244: «... voi già da tempo lo sapete, mentre noi prima d'oggi (!) lo credevamo, ma ora siamo in difficoltà». Cfr. anche PU § 89.

51. PG § 120; cfr. anche BrB § 80.

52. Per il legame di pensieri e verità nella spontaneità del fare attivo cfr. anche PU § 428 e soprattutto la lunga discussione in PG §§ 99 sgg., in particolare § 105.

53. Cfr. PB § 47 e su questo G.J. Warnock, *Englische Philosophie im XX. Jahrhundert*, Stuttgart 1971, p. 92.

La tattica che il filosofo, come lo intende Wittgenstein, persegue con l'accentuazione dell'antinomia tra filosofare e contesto della vita,<sup>54</sup> è diretta a togliere consistenza al contrasto – che rende così impenetrabile il problema filosofico – tra ciò che si conosce e ciò che si cerca, che si espliciti come contrapposizione tra fenomeno ed essenza, o in qualsiasi altro modo. Se invece il filosofante accetta la separazione tra lo stato filosofico e lo stato spontaneo, allora si è liberato della doppia, enigmatica relazione tra ciò che ha e ciò che non ha: non sappiamo cosa sia e insieme cosa non sia il tempo, ma lo sappiamo quando lo si misura, comunica, concede, procrastina; non lo sappiamo quando ci filosofiamo sopra. Questo enigmatico antagonismo è scomposto in una successione temporale di differenti stati naturali. La riflessione della filosofia sul filosofare ha trovato in ciò il primo sostanziale compimento: si è rivelato il *ricordo dello stato preproblematico*, che inconsciamente accompagna il filosofante nella sua confusione, e per questo la sua identificazione con lo stato del filosofare, che era già stata scossa dalla descrizione formale, in linea di massima è stata definitivamente portata a termine.

Sul piano della descrizione del problema resta ancora da compiere un passo particolarmente importante e caratteristico del procedere wittgensteiniano, ma che presuppone sempre sia il sorgere del problema sia l'indirizzo fondamentale del suo trattamento: un passo che solo attraverso una interpretazione unilaterale è stato riconosciuto come una inadeguata precomprensione dell'intento di Wittgenstein e considerato non il mezzo essenziale ma lo scopo reale della sua filosofia.<sup>55</sup> Si tratta della *trasformazione della descrizione sul piano linguistico*.

54. Wittgenstein lo ha stabilito già nel 1929-30 con la stesura delle *Osservazioni filosofiche*, dove ricorda semplicemente come sia degno di nota che «la sensazione che il fenomeno ci sfugge via, il costante fluire dell'apparenza [*Erscheinung*], non l'avvertiamo mai nella vita comune, ma solo quando ci mettiamo a filosofare» (PB § 52).
55. Se si considera come principio della filosofia analitica del linguaggio che nel filosofare «si tratta di problemi, di difficoltà e di questioni *in relazione ai* concetti che noi adoperiamo in differenti ambiti, e non di problemi, di difficoltà, di questioni all'interno del loro campo di uso» (P.F. Strawson, *Analyse, Wissenschaft und Metaphysik*, cit., p. 122), allora essa coglie il principio wittgensteiniano, ma lo abbandona di nuovo non appena essa intende questa concentrazione sui concetti non solo come parziale caratterizzazione di una possibile

D'ora in avanti, contesto della vita e stato filosofante si distinguono non più secondo criteri vaghi come quelli dell'aver o del sapere ma in riferimento alla loro relazione con le espressioni linguistiche. Noi consideriamo il filosofare come *la riflessione problematizzante* su un'espressione *impiegata in modo non problematico nel contesto della vita dallo stesso individuo*. Con ciò una parola, o una costruzione linguistica estesa, che finora abbiamo maneggiato senza esitazione e come qualsiasi altro utente della lingua, diviene tema di una propria ricerca sul suo significato, indipendente da ogni ulteriore impiego. Chi per esempio filosofa sull'essenza del tempo procede con determinate espressioni linguistiche, per lo più a lui ben note, e cerca di porle in nuove e più esatte connessioni. Se sopraggiunge un altro e gli chiede quanto tempo manchi all'ora di cena, egli onestamente non può rifiutarsi di rispondere alla domanda per il fatto che si sta rendendo conto via via di non saper cosa in realtà significhi la parola «tempo». Egli comprenderà l'altro e gli risponderà, o reagirà in un altro modo che in ogni caso implichi l'uscita dalla riflessione filosofica e una relazione normale con la parola. A dire il vero potrebbe anche far partecipare l'altro alla sua ricerca e renderlo così adatto a filosofare. L'importante è solo separare in modo netto l'una e l'altra cosa.

Se dunque Wittgenstein rileva che «filosofando, noi contempliamo ciò che noi *diciamo* sulle cose» (BLB p. 45, ed. it. p. 34),<sup>56</sup> rimarca in

descrizione, bensì l'assolutizza in una unilaterale direzione oggettivo-linguistica. L'inserimento di Wittgenstein nella «linguistic» o «ordinary language philosophy» confonde l'impulso portante della sua filosofia con il campo in cui esso dovrebbe concretizzarsi. Le poche voci contro un tale inserimento con il tempo si sono moltiplicate: uno dei primi a opporvisi è stato H. Landry, *Ein halbes Jahrhundert englischer philosophie*, «gehört-gelesen», 6, 1959, pp. 805-818, in particolare p. 816, in una conferenza radiofonica del 1959; più tardi K.T. Fann, *Die Philosophie Ludwig Wittgensteins*, cit., p. 65, e D. O'Brien, *The Unity of Wittgenstein's Thought*, cit., pp. 399 sgg. G.H. v. Wright, *Wittgensteins und seine Zeit*, in L. Wittgenstein, *Schriften*, Suppl. 3, cit., pp. 103-114 in particolare p. 104 [ed. it. *Wittgenstein e il suo tempo*, in G.H. v. Wright, *Wittgenstein*, trad. di A. Emiliani, Bologna 1983, pp. 241-255, a pp. 254-255], consiglia prudentemente – in riferimento a Spengler – una rivalutazione: solo pochi di coloro in cui Wittgenstein ha destato l'interesse filosofico per il linguaggio avrebbero condiviso la sua motivazione. Si veda anche quivi §§ 11, 13.

56. Cfr. su questo anche PG § 105.

primo luogo la discontinuità, il salto tra il contesto quotidiano della vita e il problema filosofico della riflessione. Sulla realizzazione e la soluzione del problema non c'è ancora niente da dire a questo livello. Ma non si può nemmeno sostenere che Wittgenstein, nell'ambito della descrizione pura, abbia insistito su questo procedere di indirizzo linguistico. Nella caratterizzazione del processo filosofico, egli non parla solo di proposizione o espressione, ma anche di concetto (all'incirca PU §§ 68, 96, 383, 532), di idea (PU §§ 103, 188, 283, 304, 305; ÜG § 215), di rappresentazione (PU §§ 346, 351), di immagine (PG § 102; PU § 141) e di considerazione di atti (PG § 131), quando vuole fissare il suo oggetto.<sup>57</sup> Non si tratta precisamente del linguaggio, ma di un uomo, del filosofante, che si serve del linguaggio in un determinato modo. Se sia colpa del linguaggio il fatto che egli se ne serva in quel modo, non si può ancora dire. È solo importante che esso, come un qualunque altro dato [*Sachgegebenheit*] oggettivo, non possa essere oggetto di una filosofia che inizi in modo analogo a quella di Wittgenstein.

Il filosofante, dopo che lo si è portato a una simile disposizione di distacco dal proprio stato, può ormai essere prudentemente avviato al livello successivo del problema: alla sua concezione della giusta risposta alla domanda.

57. Anche quando Wittgenstein parla di «espressione» non è sempre chiaro se con questo termine intenda una grandezza linguistica o psicologica (cfr. anche PU §§ 61, 117 ma anche § 544). Interessante inoltre l'esempio in BrB § 98. Istruttiva è l'immagine dell'illuminarsi della sala cinematografica in PG § 98.