



**FILOSOFIA
E DISCUSSIONE
PUBBLICA**

Rivista promossa dall'Istituto Gramsci Toscano e dall'Istituto Italiano per gli Studi filosofici di Napoli

Comitato scientifico

Giovanni Mari (direttore), Francesco Adorno, Remo Bodei, Marcello Buiatti, Ettore Casari, Furio Cerutti, Umberto Curi, Sergio Givone, Eugenio Lecaldano, Tomás Maldonado, Diego Marconi, Giacomo Marramao, Sergio Moravia, Alessandro Pagnini (vice direttore), Massimo Piattelli-Palmarini, Paolo Rossi, Marzio Vacatello, Salvatore Veca, Mario Vegetti, Silvia Vegetti Finzi, Franco Volpi, Danilo Zolo.

Comitato di redazione

Andrea Borsari e Ubaldo Fadini (coordinatori di redazione).
Luca Baccelli, Marina Calloni, Dimitri D'Andrea, Piergiorgio Donatelli, Luca Farulli, Vittoria Franco, Andrea Iacona, Mario Pezzella, Gaspare Polizzi, Elena Pulcini, Mario Ricciardi, Nicla Vassallo.
Adriano Bugliani, Barbara Carnevali (segretari di redazione).

Comitato di consulenza

Enrico Berti, Franco Bianco, Michelangelo Bovero, Paolo Casalegno, Adriana Cavarero, Robert Cohen, Roberto Esposito, Adriano Fabris, Alessandro Ferrara, Maurizio Ferraris, Mariapaola Fimiani, Carlo Galli, Adolf Grünbaum, Rudolf Haller, Dietrich Harth, Francisco Jarauta, François Jullien, Steven Lukes, Sebastiano Maffettone, Eugenio Mazzarella, Maurizio Mori, Sandro Nannini, Paolo Parrini, Mario Perniola, Eva Picardi, Francesca Rigotti, Richard Rorty, Marco Santambrogio, Alfred Schmidt, Loredana Sciolla, Carlo Sini, Charles Taylor, Federico Vercellone, Jean-Pierre Vernant, Carlo Augusto Viano, Vincenzo Vitiello.

Direzione: Giovanni Mari, Via Bolognese, 34 – 50139 Firenze – Tel. (055) 470667, e-mail: marignls@unifi.it.

Comitato scientifico e redazione: c/o Istituto Gramsci Toscano, Via Gian Paolo Orsini, 44 – 50126 Firenze – Tel.: (055) 6580636. Fax: (055) 6580641, e-mail: istituto.gramsci@comune.firenze.it; e-mail Mulino: riviste@mulino.it.

I contributi vengono approvati mediante referees. I dattiloscritti devono essere conformi alle norme editoriali fornite dalla redazione e vanno inviati in allegato elettronico a Giovanni Mari (e-mail: marignls@unifi.it).



**FILOSOFIA
E DISCUSSIONE
PUBBLICA**

anno XIX n. 48 maggio-agosto 2006

SOMMARIO

PRIMA PAGINA

- 225 **Giovanni Mari**
L'ozio come libertà del lavoro. La «New Economy» e Aristotele

ITINERARI

- 237 *Stanley Cavell*
Una filosofia per il giorno a venire
Intervista biografico-teorica a cura di Davide Sparti

SAGGI

- 257 **Bernhard Casper**
Verità e libertà. Ovvero: sulle molteplici dimensioni nel comprendere la trascendentalità
- 271 **Santiago Zabala**
Farmaci dell'onto-teologia. Decostruzione, semantica, interpretazione

NODI

VIRTÙ ED ETICA DEL SÉ: CATEGORIE E GENEALOGIE

- 291 **Lorenzo Greco**
Alcune osservazioni sull'etica contemporanea delle virtù
- 303 **James Conant**
Filosofia e biografia
- 319 **Piergiorgio Donatelli**
John Stuart Mill e la cultura del sé
- 331 **Alessio Vaccari**
Virtù e sentimenti morali in Hume
- 343 **Emidio Spinelli**
La virtù, il piacere, l'afasia. Ricette per vivere bene nelle filosofie ellenistiche

Le biografie e le autobiografie, le vite dei grandi uomini, che si trovano fianco a fianco con i romanzi e con le poesie, dobbiamo forse rifiutarci di leggerle perché non sono «opere d'arte»? O le leggiamo lo stesso, ma in un modo diverso, e a scopo diverso? [...] Fino a che punto, dobbiamo chiederci, un libro viene influenzato dalla vita dell'autore? Fino a che punto è lecito che l'autore in quanto uomo sia interprete dello scrittore? E fino a che punto possiamo resistere o cedere alla simpatia o all'antipatia che l'uomo suscita in noi – se le parole sono così ricettive, così sensibili al carattere dell'autore? Tutte queste sono domande che ci incalzano quando leggiamo lettere e biografie, ma dobbiamo trovare da soli una risposta [...].

Virginia Woolf¹

Che dire delle biografie e delle autobiografie – ovvero delle vite – dei grandi filosofi? Dobbiamo leggere o no tutti quei libri che stanno, nelle librerie e nelle biblioteche, fianco a fianco con i volumi di filosofia? E se sì, come? Chiamerò questa la «prima domanda». È una domanda molto generale. E che dire di quel genere di biografia (o autobiografia) – chiamiamolo *biografia filosofica* – che mira a facilitare la comprensione di una certa persona *in quanto* filosofo? La biografia e l'autobiografia filosofica mirano a conseguire, con gli strumenti della biografia o dell'autobiografia – ovvero, attraverso la rappresentazione di una vita – un certo tipo di comprensione che a sua volta pretende di essere definita *filosofica*. Questo genere di biografia è almeno possibile? Chiamerò questa la «seconda domanda». È una domanda piuttosto specifica.

¹ V. Woolf, *How Should One Read a Book*, in *The Collected Essays of Virginia Woolf*, II, New York, Harcourt, Brace and World, 1967, pp. 3 e 5, trad. it. *Come si legge un libro e altri saggi*, Milano, Baldini & Castoldi, 1999, pp. 81-83.

È difficile prestare ascolto alla seconda domanda. La possibilità che essa sia ascoltata (per non dire affrontata) tende a essere sommersa dal rumore della controversia che circonda certe riformulazioni della prima domanda: dobbiamo rifiutarci di leggere le biografie e le autobiografie dei filosofi perché non sono «filosofia»? O le leggiamo lo stesso, ma in un modo diverso, e a scopo diverso? Ma diverso *in che senso*? Dobbiamo leggerle con il fine di acquisire una certa conoscenza di sfondo, per avere una migliore comprensione degli scritti filosofici della persona di cui parla la biografia? O dobbiamo leggerle in virtù del nostro interesse per quella persona, un interesse che è legittimo nella misura in cui è tenuto distinto da quello che nutriamo nei confronti dei suoi scritti filosofici? Fino a che punto possiamo resistere o cedere alla simpatia e all'antipatia che il filosofo (in quanto rivelato dalla biografia o dall'autobiografia) suscita in noi? In che misura la simpatia e l'antipatia influenzano la valutazione (non solo della persona, ma anche) dell'opera filosofica? Il modo in cui le parole dell'opera esprimono il carattere dell'autore può rendere la valutazione del carattere dell'autore inseparabile della valutazione dell'opera? Oppure, il giudizio personale sul filosofo è sempre irrilevante ai fini della comprensione della sua opera filosofica?

Credo che queste siano domande difficili e importanti. In quel che segue, proverò a dire qualcosa su ognuna di esse. Penso però che nessuno di questi interrogativi, non diversamente dalla prima domanda, ammetta una risposta generale, e proverò di conseguenza a non dare questo tipo di risposta. Nella misura in cui è possibile rispondere a queste domande, dobbiamo trovare da soli la risposta, riflettendo caso per caso. Il problema è che è facile confondersi e pensare che domande del genere possano avere una risposta generale; questo ci impedisce di avere una visione chiara della seconda domanda.

Lo scopo di questo articolo è quello di avvalorare due suggerimenti: (1) la risposta alla seconda domanda dovrebbe essere affermativa: la biografia filosofica (nel senso specificato sopra) è possibile – questo non significa, però, né che sia *sempre* possibile (possibile per tutti i filosofi, indipendentemente dal carattere della loro opera) né che sia, in certi casi, *indispensabile* (e cioè che ci siano filosofi la cui opera non può essere compresa senza l'aiuto di questo genere), ma solo che è *possibile*; e (2) là dove la biografia filosofica è possibile, può essere anche, a volte, una buona cosa.

Uno stallo

Oggi sembrano esserci due maniere fondamentali di vedere la relazione tra filosofia e biografia: per la prima, la biografia custodisce *il segreto* della comprensione dell'opera di un filosofo, mentre la seconda sostiene

che comprendere la vita di un filosofo sia *irrilevante* rispetto alla comprensione della sua opera. Chiamerò queste due visioni della relazione tra filosofia e biografia *riduttivismo* e *compartimentismo*. Il riduttivista e il compartimentista hanno un tratto in comune: pensano entrambi che la prima domanda ammetta una risposta generale.

Il riduttivista pensa che, se sappiamo abbastanza della vita di un certo filosofo, capiremo perché egli ha scritto ciò che ha scritto, e scopriremo pertanto il vero significato della sua opera. Ci sono molti modelli a cui ispirarsi per scrivere una biografia riduttivista. C'è (quello che potremmo chiamare) il *modello psicoanalitico*, in cui si va alla ricerca delle cause reali e dei significati latenti nell'opera di un autore indicando i sintomi di patologia all'interno della sua opera, per poi intrecciarli in un resoconto dell'eziologia della gamma di sintomi che ha segnato la sua vita in generale. C'è anche (ciò che potremmo chiamare) il *modello marxista*, in cui si va alla ricerca delle cause reali e dei significati latenti nell'opera di un autore indicando il modo in cui la sua vita è informata dalla falsa coscienza ideologica della sua classe sociale, e il modo in cui questa falsa coscienza si evolve (e forse si infrange) nel tentativo di venire a patti con le contraddizioni interne all'organizzazione sociale capitalista. E ci sono molti altri modelli del genere. (Non sto suggerendo che la teoria psicoanalitica o la teoria marxista non possano fare luce in maniera importante sui motivi per cui un certo individuo agisce o pensa in un certo modo; voglio solo suggerire che, quando queste teorie sono impiegate *riduttivamente* nella pratica di scrivere biografie, il distillato è inevitabilmente una parodia della biografia da un lato, e della psicanalisi o del marxismo dall'altro.)

L'approccio riduttivista alla biografia è contraddistinto dal tentativo di comprendere e valutare l'opera di un autore inserendola in una rete più ampia di forze *causali*. L'opera finisce con l'essere vista come un *effetto* di queste forze, e la valutazione dell'opera è radicata in aspetti della vita dell'autore che sono *esterni* all'opera. Il compartimentismo può essere meglio compreso, credo, come una reazione ai mali del riduttivismo. Il motivo per cui il compartimentismo è oggi il punto di vista dominante nei circoli intellettuali più autorevoli è in parte dato dal fatto che ci sono pochi buoni esempi della pratica della biografia intellettuale. Molte biografie, quando non sono palesemente superficiali e prive di pretese intellettuali, tendono a scivolare, in una certa misura, nel riduttivismo. Il compartimentista avverte giustamente che (1) c'è qualcosa di sbagliato nel restringere il proprio punto di vista su un autore a un'analisi causale del modo in cui egli è arrivato a pensare e ad agire in un certo modo (ad esempio: «Wittgenstein era ossessionato dalla purezza a causa delle abitudini igieniche che aveva appreso da bambino»), e (2) che c'è qualcosa di sbagliato nel valutare l'opera di un autore facendo riferimento a

criteri completamente esterni a quell'opera (ad esempio: «basta considerare come Russell ha trattato le sue molte mogli e amanti per sapere che i *Principia Mathematica* non possono essere l'opera di una grande mente»). Questo porta il compartimentista a concludere che la comprensione della vita sia assolutamente irrilevante rispetto alla comprensione dell'opera.

Il compartimentista ha dunque (almeno) due buone ragioni per resistere al riduttivismo: (1) non dovremmo confondere una descrizione delle cause esterne che potrebbero aver portato un filosofo a dire certe cose con una comprensione interna dell'opera stessa, e (2) non dovremmo fondare la nostra valutazione di un filosofo semplicemente sulla nostra valutazione dell'uomo. Chiamerò la congiunzione delle due buone ragioni dei compartimentisti «la verità nel compartimentismo». La questione che voglio esplorare a questo punto è: possiamo tenere ferma la verità del compartimentismo rifiutando la tesi fondamentale del compartimentismo?

Il compartimentista arriva alla conclusione che tutto ciò che è rilevante per comprendere l'opera di un filosofo va trovato nelle pagine che egli ha scritto. Se si va oltre, alla ricerca di qualcosa di «personale» che egli ha detto a un amico, annotato in un diario, scritto in una lettera privata o fatto nel corso della sua vita, si sta guardando a qualcosa che non è parte dell'opera, e che pertanto non serve a illuminare ciò che avviene in essa. Il compartimentista può concedere che la curiosità per le vite dei grandi uomini e delle grandi donne sia giustificata, e che non ci sia nulla di sbagliato, in sé e per sé, nella pratica di scrivere e leggere cose a proposito di queste vite; può anche concedere che ci siano molte cose da capire rispetto ai motivi per cui queste vite hanno assunto una certa forma. Ma il compartimentista pensa che non dovremmo confondere il compito di comprendere queste vite e ciò che capita in esse con il compito, assolutamente distinto, di imparare a comprendere le opere filosofiche scritte dalle persone a cui è capitato di vivere queste vite. Queste attività (biografia e filosofia) stanno bene al loro posto, secondo il compartimentista, ma dovrebbero essere tenute assolutamente separate e non andrebbero mai confuse. Queste due attività dovrebbero essere collocate in compartimenti separati della nostra vita intellettuale, e bisognerebbe evitare che ciò che avviene in un compartimento si insinuasse nell'altro.

L'attuale modo di pensare al problema della biografia filosofica tende dunque a trovarsi in questo stallo: ciò che ci viene offerta è una scelta forzata tra riduttivismo e compartimentismo – tra una comprensione dell'opera dell'autore collocata *interamente all'esterno* della sua opera (negli eventi esterni della sua vita) e una comprensione dell'opera ricercata prestando un'attenzione esclusiva a ciò che si trova *interamente all'interno* dell'opera (dove la vita non è vista come una parte dell'opera).

L'esempio di un filosofo antico: Socrate

Nel tentativo di smuovere questo stallo, può essere utile considerare la figura di Socrate. Proprio perché egli non ha *scritto* nulla, il suo esempio ci costringe a fare chiarezza sull'approssimativa distinzione tra «vita» e «opera» che informa il dibattito tra riduttivisti e compartimentisti. La vita di Socrate è la sua opera e la sua opera è la sua vita. Egli ha lottato per vivere – e per dare un esempio di cosa significhi vivere – un certo tipo di vita: la vita di chi ama la saggezza, di chi pratica la *philo-sofia*. Una comprensione della filosofia di Socrate non può prescindere da una comprensione del tipo di vita che egli ha vissuto.

Ciò che l'esempio di Socrate rende immediatamente evidente è che, almeno nel caso di questo filosofo, abbiamo bisogno di una concezione non riduttiva della biografia filosofica. Ci occorre un modo di comprendere la relazione tra filosofia e vita che preservi la verità del compartimentismo senza la sua separazione in compartimenti tra filosofia e vita. Ci occorre un modo di comprendere la vita di un filosofo che ci consenta di vedere quella vita (non come effetto di forze interamente esterne alla sua filosofia, ma piuttosto) come qualcosa che è in relazione interna con la sua filosofia – come un'*espressione* della sua filosofia. Il modo in cui Socrate contesta l'accusa (di corrompere la gioventù ateniese) che gli era stata mossa, il modo in cui egli accetta il verdetto della corte contro di lui, il modo in cui egli declina l'opportunità di evitare la prigione, il modo in cui egli si comporta nel momento finale quando beve la cicuta e si appresta a morire – tutte queste sono espressioni della sua filosofia. Nessuna comprensione della concezione che Socrate aveva della filosofia è possibile indipendentemente da una considerazione del modo in cui la filosofia deve trovare espressione in una vita come *questa* – in una vita, cioè, come quella che Socrate ha cercato di vivere.

Un compartimentista potrebbe replicare protestando: «Sì, ma Socrate è un caso molto speciale, perché non ha scritto nulla: non sapremmo dove altro cercare la sua filosofia, se non nella sua vita; ma altri filosofi hanno scritto delle cose, e, in quei casi, dobbiamo separare il compito di comprendere ciò che essi hanno scritto da quello di comprendere come hanno vissuto».

Quello che non torna in questa obiezione potrebbe essere espresso così: essa cerca di rendere marginale la fonte stessa della filosofia occidentale. Quando Aristotele si chiede retoricamente «quale norma abbiamo noi e quale più esatto criterio secondo cui giudicare dei beni, se non il sapiente?»², egli è il primo in una lunga serie di filosofi a testimoniare implicitamente la rilevanza che la figura di Socrate aveva per tutta la filosofia antica. Se si considerano le grandi scuole della filosofia ellenistica

² Aristotele, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)* (1967), 2ª ed., Padova, Radar, 1969, p. 53.

– gli scettici, gli stoici, gli epicurei, i neoplatonici – si vedrà come ognuna di esse cercasse di mettere in pratica una concezione della filosofia che potremmo chiamare, in senso lato, socratica; ognuna di esse, cioè, incitava alla ricerca di un certo tipo di vita – la vita del sapiente – e riteneva che Socrate rappresentasse un modello (più o meno) adeguato di questo tipo di vita, a prescindere da tutte le differenze che sussistevano tra le varie scuole. La filosofia non era qualcosa che, semplicemente, si imparava – ad esempio, leggendo certi libri e sostenendo degli esami – ma qualcosa che si praticava. Certo, consisteva anche, fra l'altro, di lunghe catene di argomentazioni; ma queste argomentazioni erano parte integrante di un insieme di «esercizi spirituali» (secondo l'espressione di Pierre Hadot), lavorando sui quali si cercava di trasformare se stessi. (Questo è particolarmente chiaro, forse, nel caso degli antichi scettici – abbiamo frainteso il ruolo di un qualsiasi argomento, per come esso viene utilizzato dagli scettici, se crediamo che lo scettico voglia, in fin dei conti, farci preferire quell'argomento a un argomento equivalente in favore della conclusione opposta). Le discipline spirituali interne a ciascuna delle scuole filosofiche ellenistiche cercano di promuovere un certo genere di *telos* esistenziale – per gli scettici, il *telos* è costituito dall'atarassia, per i neoplatonici, dall'unione estatica con il cosmo, ecc. – e il *telos* in questione non è meramente una questione teoretica (in quanto opposta a una questione pratica); si tratta di dare effettivamente un certo tipo di forma al proprio sé, e questo è ottenuto, in parte, dando un certo tipo di forma alla propria vita.

Una nostalgia per questo aspetto della filosofia antica, assieme al contrasto tra filosofia antica e moderna che ne consegue, è un tema comune agli scritti di Kierkegaard e Nietzsche. Uno studioso contemporaneo di filosofia antica che ha ripreso questo tema, e che ha sottolineato la sua importanza in relazione a una comprensione adeguata della concezione filosofica degli antichi, è lo storico francese Pierre Hadot. Durante l'epoca ellenistica e romana, la filosofia è, secondo Hadot, una «maniera di vivere»:

il che non significa solo che sia una certa condotta morale [...] ma anche una maniera di esistere nel mondo, che deve essere praticata a ogni istante, che deve trasformare tutta la vita. La parola φιλοσοφία, *philo-sophia* – amore della sapienza e della saggezza – bastava per esprimere questa concezione della filosofia, agli occhi degli antichi [...]. La filosofia era un metodo di progresso spirituale che esigeva una conversione radicale, una trasformazione radicale della maniera di essere. Maniera di essere, la filosofia lo era dunque nel suo sforzo, raggiungere la sapienza, ma lo era anche nel suo scopo, la stessa σοφία. Poiché la sapienza non fa solo conoscere, fa «essere» diversamente³.

³ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, a cura di A. Davidson, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 265, trad. it. in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 2005, p. 156.

Secondo questa concezione, la vita di un filosofo non è altro che l'espressione ultima della sua filosofia. Per un filosofo di questo tipo, i propri scritti (ovvero, ciò che siamo tentati di identificare con la sua opera) sono meramente un mezzo per facilitare il compimento di quell'operare su di sé che è (propriamente identificato con) l'opera del filosofo.

Questa idea ha delle implicazioni rispetto al ruolo che gli scritti sulle vite dei filosofi possono assumere nella pratica filosofica di primo livello. Essa aiuta anche a spiegare la frequenza con cui vengono impiegati gli aneddoti sulle vite dei filosofi nei testi dell'antica Grecia e dell'antica Roma. Gli aneddoti sui filosofi, associati a questo o quell'insegnamento filosofico, sembrano spesso essere citati dagli antichi non solo come uno strumento di descrizione, ma anche come uno strumento di *valutazione* dell'insegnamento in questione. Arnaldo Momigliano, in *Lo sviluppo della biografia greca*, scrive:

Gli aneddoti servivano a caratterizzare modi di vita, di pensiero, di stile. Se Fania, o Fania, di Ereso scrisse, nel suo libro sui Socratici, che Aristippo fu il primo socratico a pagare l'istruzione ricevuta e a fare soldi con il proprio insegnamento [...], questa informazione doveva essere tesa a caratterizzare, o forse a screditare, le tendenze edonistiche di Aristippo. Libri di questo tipo sulle scuole filosofiche, benché abbiano avuto probabilmente origine nel Peripato, divennero presto il patrimonio comune della cultura ellenistica⁴.

Momigliano distingue, molto opportunamente, tra la pratica antica dell'aneddotica e quella della biografia vera e propria (ovvero, dalla pratica di raccontare la vita di un certo individuo dalla nascita alla morte). Ciononostante, egli sostiene che queste due pratiche hanno un elemento in comune: entrambe erano in genere «usate dai filosofi come arma contro le scuole nemiche»⁵. Arnold Davidson, commentando le implicazioni della tesi di Hadot sulla filosofia antica come maniera di vivere, sviluppa questo punto:

La rilevanza della filosofia come maniera di vivere può essere colta considerando l'importanza che, nell'antichità, veniva data alle biografie nell'ambito del lavoro filosofico [...]. [L]a biografia non era un resoconto finalizzato prevalentemente a far comprendere un autore o le sue dottrine; non era una mera descrizione di ciò che l'autore aveva detto e creduto. Era in primo luogo «uno strumento di lotta filosofica», dal momento che era possibile difendere o condannare una filosofia riferendosi a certi aspetti della maniera di vivere di coloro che l'avevano asserita⁶.

⁴ A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, p. 71, trad. it. *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino, Einaudi, 1974, p. 75.

⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁶ A. Davidson, *Introduction. Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy*, in P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, cit., p. 30.

Il ruolo della biografia nella pratica della filosofia antica non era però limitato a questa funzione puramente polemica. Essa svolgeva anche una funzione positiva: serviva a fornire una rappresentazione della vita filosofica. La tradizione della biografia filosofica, così concepita, comincia con le rappresentazioni, date rispettivamente da Platone e da Senofonte, della vita di Socrate. L'influenza di questo modo di rappresentare una vita non era confinato alla rappresentazione delle vite dei filosofi. Ai tempi dell'antica Grecia e dell'antica Roma, ogni biografia conteneva un elemento della biografia filosofica. Quella vita che l'antica arte della biografia cercava di raffigurare, a prescindere da qualsiasi altra cosa rappresentasse, era l'incarnazione di una certa concezione della filosofia. La biografia, in questo senso, è un resoconto della vita dell'individuo – sia essa la vita di un poeta, di uno statista, di un generale, o di un santo – in quanto eroe. Questo tipo di resoconto cerca di mettere in luce l'*esemplarità* di questo tipo di vita. Ciò che un resoconto del genere cerca di mettere in luce, per gli antichi, non è – e non potrebbe essere – qualcosa di indipendente dalla filosofia. (Così, ad esempio, la rappresentazione che Plutarco dà della vita di uno statista avrà lo scopo di mostrare il modo in cui la *philosophia* trovi espressione in *quella* vita).

Se storici come Hadot o Momigliano hanno ragione rispetto al ruolo che la rappresentazione delle vite dei filosofi assume nella concezione antica della pratica della filosofia, allora il problema in cui il compartimentista incorre in maniera così palese nel caso di Socrate (i cui scritti non possono essere compresi indipendentemente dalla sua vita, perché egli non ha scritto nulla) emerge in maniera altrettanto acuta rispetto all'intera filosofia antica. Infatti, se questi storici hanno ragione, quanto meno per la maggior parte delle opere filosofiche antiche, il tentativo di comprendere questi testi prescindendo da una comprensione delle vite che i loro autori cercavano di condurre risulterebbe anacronistico.

A questo punto, il compartimentista potrebbe replicare: «Va bene. Forse hai ragione a proposito della filosofia antica. Forse, la filosofia *un tempo* era costituita dal vivere un certo tipo di vita – e hai ragione a dire che forse non c'è, in casi del genere, una linea di demarcazione tra la comprensione della vita che un certo filosofo incitava a condurre e la comprensione della sua stessa filosofia. Ma la mia obiezione verte sulle biografie dei filosofi *moderni*. La relazione tra vita e filosofia non è *per noi* la stessa degli antichi. Noi filosofi contemporanei non guardiamo più al *sapiente* alla ricerca di una norma o di un criterio. Al giorno d'oggi, guardiamo soltanto alla *teoria* filosofica e ai buoni ragionamenti; e non c'è alcun bisogno di essere un sapiente per produrre questo tipo di teorie: basta essere un buon filosofo».

Il compartimentista qui coglie un punto. Questo non comprova la sua tesi, ma induce comunque a chiedersi cosa sia successo alla concezione

antica della filosofia in epoca moderna. Per esprimere il punto nel modo più semplice, c'è sicuramente questa differenza tra filosofia antica e moderna: ciò che Kierkegaard e Nietzsche dicevano della filosofia antica non è affatto vero, in genere, per la filosofia moderna. Questo è ciò che ha reso loro possibile interessarsi alla *differenza* tra filosofia antica e moderna. (Ma perché questi due *filosofi* erano così interessati a questa differenza? Il loro interesse non era paragonabile a quello di uno storico delle idee, ma era a sua volta motivato filosoficamente. Questo interesse dipendeva dal loro rifiutarsi di vedere questa differenza come una differenza di genere relativa alle possibilità della filosofia nell'era moderna). Possiamo formulare quello che c'è di valido nel «punto» del compartimentista distinguendo due considerazioni: (1) la relazione tra filosofia e vita non è più così perspicua come lo era un tempo, e (2) non c'è più, nella filosofia contemporanea, qualcosa come *la* relazione tra filosofia e vita – ci sono tante forme di questa relazione quante sono le concezioni della filosofia, e, a cavallo tra le varie concezioni, ci sono vari gradi e tipi di parentela tra i termini della relazione.

L'esempio di un filosofo moderno: Wittgenstein

Wittgenstein è un filosofo moderno che può utilmente essere preso ad esempio per mostrare come la separazione compartimentista tra filosofia antica e filosofia moderna abbia, se non altro, qualche eccezione. Molti resoconti recenti della filosofia di Wittgenstein, analogamente ai resoconti antichi del pensiero dei filosofi, riferiscono una messe di aneddoti e dettagli biografici sulla persona di Wittgenstein. Wittgenstein (come Socrate o Pitagora) sembra richiedere questo genere di approccio. Questo non avviene soltanto perché Wittgenstein ha vissuto in un modo tale da far proliferare gli aneddoti su di lui, ma anche perché i commentatori ritengono che gli aneddoti e i dettagli illuminino certi aspetti di Wittgenstein in quanto filosofo. Certo, era un uomo strano, che ha vissuto una vita non convenzionale; e naturalmente, questo fornisce materiale colorito per qualche occasionale digressione di intrattenimento. Ma gli autori dei resoconti della filosofia di Wittgenstein di cui sto parlando non ritengono di fare una *digressione* quando citano il materiale in questione; essi tendono invece a vedere una connessione profonda, anche se elusiva, tra la straordinarietà della vita di Wittgenstein e la difficoltà del suo pensiero. C'è da dubitare che la maggior parte di questi commentatori penserebbe di poter vedere questa connessione, se non credesse che ci sia qualcosa, negli scritti filosofici di Wittgenstein, che induce a cercare una connessione del genere. Ma che cosa?

Consideriamo questi cinque passaggi di Wittgenstein:

1. «E' impossibile scrivere su noi stessi cose più vere di come noi *siamo veri*»⁷.
2. «Niente è così difficile come non ingannare se stessi»⁸.
3. «Se qualcuno *non è disposto* a scendere dentro se stesso [...] resterà superficiale in ciò che scrive»⁹.
4. «Il lavoro filosofico è propriamente [...] piuttosto un lavoro su se stessi»¹⁰.
5. «Sarà rivoluzionario colui che potrà rivoluzionare se stesso»¹¹.

Si trovano, disseminate per gli scritti di Wittgenstein, molte osservazioni del genere. Queste osservazioni – quando ci si imbatte in esse durante una discussione filosofica prolungata (sulla possibilità di dare a se stessi una definizione ostensiva privata, o di sentire gli stessi dolori di un altro, o di seguire una regola una sola volta, ecc.) – ci si presentano come *non-sequitur*. Perché queste osservazioni si intromettono nelle ricerche filosofiche di Wittgenstein, spostando apparentemente l'oggetto del discorso e interrompendo il corso della riflessione?

Ci sono molti modi di rispondere a questa domanda. Il riduttivista e il compartimentista preferiranno ciascuno una certa direzione di risposta. Un certo filone di riduttivisti potrebbe insistere sull'idea che le fonti reali delle preoccupazioni filosofiche di Wittgenstein emergono proprio in osservazioni di questo tipo: è dunque attraverso una comprensione precedente e indipendente di ciò che induce Wittgenstein a prorompere in questo genere di dichiarazioni che possiamo scoprire le sorgenti della sua filosofia. Il riduttivista radicherà pertanto la comprensione di queste osservazioni in una comprensione della vita, elaborata in precedenza. Egli, dunque, riterrà di poter capire la filosofia di Wittgenstein seguendo una strada che lo porterà a comprendere questo tipo di dichiarazioni prima di comprendere il resto del corpus wittgensteiniano. Questo, inevitabilmente, porta un certo filone di compartimentisti a insistere sull'idea che queste osservazioni (non solo non forniscono una chiave di comprensione per la filosofia di Wittgenstein ma) non appartengono realmente al *corpus* della filosofia di Wittgenstein: Wittgenstein usava i suoi quaderni per registrare osservazioni di ogni genere, e un buon curatore potrebbe a buon diritto omettere queste osservazioni dall'edizione finale dei suoi

⁷ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi, 1980, p. 71.

⁸ *Ibidem*, p. 72.

⁹ Ludwig Wittgenstein: *Personal Recollections*, a cura di R. Rhees, Totowa, Rowman and Littlefield, 1981, p. 193, trad. it. parziale Wittgenstein: *Conversazioni e ricordi*, Vicenza, Neri Pozza, 2005 (non include il capitolo citato).

¹⁰ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 43.

¹¹ *Ibidem*, p. 91.

scritti (propriamente) *filosofici*. (Questo compartimentista concederebbe che non c'è alcun problema nel raccogliere e pubblicare questi appunti separatamente, purchè non si cada nella confusione di pensare che essi facciano tutt'uno con la filosofia propriamente detta). Dunque, questo filone di compartimentisti cerca di comprendere la filosofia di Wittgenstein indipendentemente da tali osservazioni.

In un articolo precedente¹², ho avuto modo di citare le cinque frasi di Wittgenstein che ho riportato sopra, e D.Z. Phillips, rispondendo al mio articolo, ha osservato che Wittgenstein, in ognuno di quei cinque passaggi, dovrebbe essere interpretato come se si stesse «riferendo alle difficoltà del *fare filosofia* – del prestare ai problemi il tipo di attenzione che essi richiedono»¹³. Concordo su questo punto. E se questo è vero, allora può essere d'aiuto per spiegare come mai queste osservazioni non siano dei *non sequitur*, e come esse tocchino una dimensione di difficoltà che è pervasivamente presente nella filosofia di Wittgenstein, anche se spesso in modo solo tacito. Possiamo esprimere il punto di vista di Phillips in questi termini: quando un'osservazione del genere emerge nel corso delle ricerche di Wittgenstein, non si ha in realtà un brusco cambio di argomento. Queste osservazioni interrompono la ricerca per fare un passo indietro e commentare la difficoltà del fare filosofia, la difficoltà che si incontra nel portare avanti questo tipo di ricerche. Dunque, non capiremo di cosa parlano queste osservazioni, fin quando non capiremo perché esse ricorrono in quel particolare tipo di contesto in cui ricorrono nell'opera di Wittgenstein.

Phillips prosegue osservando che il tipo di difficoltà evocato nei cinque passaggi di Wittgenstein verrebbe «perso, se equiparassimo queste difficoltà a difficoltà *personali*»¹⁴. Questo è certamente giusto, se con «difficoltà *personali*», intendiamo difficoltà *meramente* personali (opposte, cioè, alle difficoltà filosofiche). Ma è sbagliato, se con questo Phillips intende «difficoltà filosofiche, e dunque *niente affatto* personali». Erigere una contrapposizione tra due categorie mutuamente esclusive, il «personale» e il «filosofico», impedisce di comprendere perché Wittgenstein creda che il lavoro filosofico sia un lavoro su se stessi, che non si possa essere più onesti nei propri pensieri filosofici di quanto non lo si sia con se stessi, e che la grandezza di un lavoro filosofico sia l'espressione della grandezza di quel particolare essere umano che ne è l'autore. Phillips ha certamente ragione quando dice che un tipo sbagliato di insistenza sul (punto per cui la *difficoltà* di cui Wittgenstein si preoccupa nella sua opera filosofica sia)

¹² J. Conant, *On Putting Two and Two Together*, in D.Z. Phillips (a cura di), *The Grammar of Religious Belief*, New York, St. Martins Press, 1995, pp. 248-331.

¹³ D.Z. Phillips, *Philosophy's Cool Place*, Ithaca, Cornell University Press, p. 46.

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

«personale» possa portare a dei fraintendimenti disastrosi della sua opera. Ma una reazione eccessiva a questi fraintendimenti – assieme all'insistenza complementare su una distinzione troppo netta tra difficoltà (meramente) personali e difficoltà (propriamente) filosofiche – è altrettanto d'impaccio, se vogliamo comprendere la concezione wittgensteiniana della natura della difficoltà filosofica.

L'osservazione di Wittgenstein secondo cui «niente è così difficile come non ingannare se stessi» non verte su certe particolari difficoltà che sorgono nel fare filosofia più di quanto verta su una difficoltà etica più generale. L'idea di Wittgenstein, infatti, è che la capacità di non ingannare se stessi in filosofia non sia nulla di più, né nulla di meno, della capacità di non ingannare se stessi quando non si fa filosofia. (Wittgenstein conclude una riflessione sugli effetti che la tendenza quasi inevitabile a «mentire a se stessi» ha su quello che si scrive con l'osservazione: «se non hai la volontà di conoscere ciò che sei, la tua scrittura è una forma di inganno»¹⁵. Se qualcuno non è disposto a scendere dentro se stesso, rimarrà superficiale in ciò che scrive e che pensa in generale, e a maggior ragione rimarranno superficiali i suoi tentativi di scrivere di filosofia. Ecco perché Wittgenstein scrive a Malcolm: «non si può pensare onestamente se non si vuole far del male a se stessi»¹⁶. La questione, in questo caso non meno che nelle cinque citazioni riportate sopra, è tanto filosofica quanto personale.

«Se qualcuno non è disposto a scendere dentro se stesso, [...] resterà superficiale in ciò che scrive». Wittgenstein avalla allo stesso modo anche la proposizione inversa: la superficialità degli scritti e dei pensieri di una certa persona (là dove questo non è un sintomo di immaturità o incapacità), potrebbe essere un indice del carattere di quella persona. Per Wittgenstein, non soltanto è possibile cogliere alcuni aspetti del carattere di una persona nel carattere della sua filosofia, ma questa possibilità è a sua volta essenziale a una vera valutazione della filosofia in questione. L'esercizio di questo tipo di valutazioni è spesso facilmente riconoscibile nei giudizi che Wittgenstein ha dato del lavoro filosofico di altri pensatori. Ma questo significa che la distinzione tra «personale» e «filosofico» non può essere, per Wittgenstein, così netta come Phillips crede. Per esprimere in modo più positivo e più wittgensteiniano questo punto: lo spirito di una persona si mostra nello spirito della sua filosofia, che a sua volta si mostra nel modo in cui essa fa filosofia.

¹⁵ Ludwig Wittgenstein: *Personal Recollections*, cit., p. 193 (non incluso nella trad. it. cit.).

¹⁶ Lettera a Norman Malcolm del 16 Novembre 1944; citata in N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford, Oxford University Press, 1984, trad. it. *Ludwig Wittgenstein*, Milano, Bompiani, 1997, p. 132.

Le osservazioni su altri pensatori costellano i quaderni di Wittgenstein, e le conversazioni che ci sono giunte forniscono una vivida documentazione dei vari modi in cui Wittgenstein esercitava la propria capacità di valutazione. Quando Wittgenstein dice di Ramsey, «mi ha disgustato sempre di più l'incapacità di Ramsey di vero entusiasmo, o vera ammirazione, che è la stessa cosa»¹⁷, sta facendo un commento sul modo in cui la sensibilità di Ramsey è riflessa nel suo modo di rispondere alle idee filosofiche (ma non esclusivamente in esso). Si tratta, in questo caso, di una limitazione della sensibilità che non è né meramente personale, né meramente filosofica, ma entrambe le cose (e questo, nella prospettiva di Wittgenstein, è inevitabile). Quando Maurice Drury dice a Wittgenstein: «Ho sempre letto volentieri qualsiasi cosa di William James. È una persona talmente umana», Wittgenstein risponde: «Questo è quello che fa di lui un grande filosofo. Era un vero essere umano»¹⁸. Il fatto che James sia un «un vero essere umano» è qualcosa che Wittgenstein ritiene di poter discernere semplicemente in qualità di lettore degli scritti filosofici di James. La valutazione che egli dà di James come persona, inoltre, non è – né, nel caso di Wittgenstein, potrebbe essere – del tutto indipendente dalla valutazione di James come filosofo. Quando Wittgenstein dice di A.J. Ayer, «Ayer ha qualcosa da dire ma è incredibilmente superficiale»¹⁹, questa è, in primo luogo, un'osservazione sulla superficialità del modo che Ayer ha di fare filosofia. Tuttavia, non è *soltanto* un'osservazione sulla qualità degli sforzi filosofici di Ayer, un'osservazione in quanto tale priva di relazione con la superficialità o la profondità della persona a cui appartiene quella filosofia. Analogamente, quando Wittgenstein dice dell'antropologo James Frazer, «Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi»²⁰, si tratta di un commento sull'uomo e sul suo pensiero. Il commento si appunta su qualcosa che si mostra negli scritti che Frazer ha dedicato alle forme di vita da lui studiate – e parte di ciò che si mostra è, in questo caso, quali possibilità di vita e di pensiero siano (e non siano) inibite allo stesso Frazer.

«È impossibile scrivere su noi stessi cose più vere di come noi siamo veri». Questa osservazione parla, allo stesso tempo, di una difficoltà filosofica e di una difficoltà personale. (Se non siamo in grado di scrivere nulla di più vero di come noi siamo veri, allora non saremo in grado di scrivere nulla di *filosofico* che sia più vero di come noi siamo veri). Per

¹⁷ L. Wittgenstein, *Denkbewegungen, Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, a cura di I. Sommariva, Innsbruck, Haymon-Verlag, 1997, trad. it., *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, Macerata, Quodlibet, 1999, p. 19.

¹⁸ Citato in *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, cit., p. 121, trad. it. cit., p. 146.

¹⁹ *Ibidem*, p. 218.

²⁰ L. Wittgenstein, *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975, p. 28.

Wittgenstein, questi due tipi di difficoltà sono inseparabili – sono aspetti di un'unica difficoltà. Possiamo dire, volendo, che le parole «perspicuità» e «chiarezza» si riferiscono a cose che Wittgenstein cercava di ottenere in filosofia. E possiamo, dire altrettanto a ragione, che le parole «onestà» e «Anständigkeit» si riferiscono a cose che Wittgenstein cercava di raggiungere nella vita. Chi non pensa di star praticando la filosofia, potrebbe credere di essersi impegnato soltanto nel secondo tipo di ricerca. Chi invece la sta con ogni evidenza praticando (anche se decisamente non nello spirito di Wittgenstein), potrebbe vedere questi due tipi di ricerca come se fossero indipendenti (ma vale la pena di ricordare che filosofi diversi tra loro, come Socrate, Agostino e Nietzsche, non erano di questa idea). Chi invece pensa di star praticando la filosofia in uno spirito affine a quello di Wittgenstein, dovrà vedere – come Wittgenstein – questi due tipi di ricerca come aspetti complementari di un'unica ricerca, ognuno parzialmente costitutivo dell'altro.

Ray Monk esprime bene questo punto quando dice: «"Niente è nascosto" è, per Wittgenstein, un'osservazione sia logica sia etica»²¹. Così, quando Wittgenstein scrive alla sorella: «Chiamami un cercatore di verità e io sarò soddisfatto»²², egli rappresenta la forma della sua ricerca nei termini di un ideale che è tanto logico quanto etico. Tutto il pensiero e tutta la scrittura filosofica hanno dunque, per Wittgenstein, una loro dimensione etica. Wittgenstein credeva che quello che pensiamo (e soprattutto *il modo in cui lo pensiamo*) rivelasse qualcosa della nostra identità (e del nostro modo di vivere), e che imparare a pensare meglio (e soprattutto, a *cambiare* il proprio modo di pensare) fosse un mezzo importante per diventare un essere umano migliore – o, per riprendere l'espressione di Wittgenstein – un essere umano «reale». Così, anche se in un certo senso Wittgenstein «non ha un'etica» (se con «etica» si intende una branca della filosofia dotata di un suo oggetto di studio autonomo), in un altro senso, i suoi pensieri e suoi scritti – in ogni pagina del suo lavoro – nascono sotto la pressione di un'esigenza etica. Chi, in quanto biografo (o lettore di biografia), cercasse di esaminare la sua vita avendo occhi per vedere (cosa che richiederebbe una qualche comprensione della sua filosofia), riconoscerebbe che la pressione di questa esigenza etica si manifesta pervasivamente nella sua condotta di vita e nel suo modo di vedere la relazione tra la sua filosofia e la sua vita.

Un filosofo del genere attrarrà naturalmente i biografi. Se i biografi hanno propensioni riduttiviste, il loro resoconto biografico darà una

²¹ R. Monk, *Philosophical Biography: The Very Idea*, in J.C. Klagge (a cura di), *Wittgenstein: Biography and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 10.

²² L'osservazione è tratta da una lettera di Wittgenstein alla sorella Helene Salzer (nata Wittgenstein), citata in M. Nedo e M. Ranchetti (a cura di), *Ludwig Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, p. 292.

rappresentazione distorta non solo della vita ma anche del pensiero. Essi daranno una rappresentazione distorta della vita perché, nel caso di un filosofo come Wittgenstein, non può esserci alcuna comprensione della vita che non sia anche una comprensione del pensiero. Ma essi daranno anche una rappresentazione distorta del suo pensiero, perché non può esserci alcuna comprensione del pensiero di un filosofo interessante – almeno, non in questo caso – che lo rappresenti come una conseguenza diretta di una certa vita, in particolar modo quando si crede di poter raggiungere questa comprensione in modo non problematico, indipendentemente da una comprensione del pensiero.

Tutto questo, naturalmente, alimenta le preoccupazioni dei compartimentisti e conduce alla loro reazione eccessiva. Credo che si tratti di una reazione eccessiva perché la tesi compartimentista va oltre l'idea perfettamente sensata che sia possibile avere una comprensione adeguata della filosofia di Wittgenstein senza intraprendere uno studio della sua vita (con buona pace dei biografi riduttivisti). Il compartimentista insiste invece sull'idea che una considerazione della vita del pensatore non possa gettare luce sul suo pensiero. Egli finisce dunque con il porre un veto su un certo genere di biografia – (quello che ho chiamato) la biografia filosofica – in cui il biografo cerca di illuminare alcuni aspetti del pensiero del filosofo prendendo in considerazione la sua vita. E, nel caso di un filosofo come Wittgenstein – un filosofo il cui pensiero incorpora una certa visione della vita filosofica, che è a sua volta riflessa nel suo modo di vivere – un veto del genere ci priva di una risorsa non trascurabile per la comprensione (della unità costitutiva) del filosofo e della sua filosofia²³.

(Traduzione di Matteo Falomi)

James Conant
University of Chicago
jconant@uchicago.edu

²³ Una versione più ampia di questo testo è apparsa con il titolo *Philosophy and Biography*, in J.C. Klagge (a cura di), *Wittgenstein: Biography and Philosophy*, cit., pp. 16-50.