

Wittgenstein e la soluzione del problema della vita¹

di Luigi Perissinotto*

Ciò che nel mio intervento vorrei sostenere è:

1. che l'intera filosofia (per non dire l'intera vita) di Wittgenstein è segnata, dall'inizio alla fine, da una domanda (che vorrei chiamare "etica") che risuona esplicitamente per la prima volta nei *Quaderni 1914-1916*: «Ma si può vivere così che la vita cessi di essere problematica (*problematisch*)?»²;
 2. che il metodo filosofico praticato da Wittgenstein è, fondamentalmente, parte e momento della sua risposta a questa domanda: e che in questo senso esso ha essenzialmente a che fare con ciò che, nel medesimo contesto dei *Quaderni*, Wittgenstein chiama «[l]a soluzione del problema della vita ([*Die Lösung des Problems des Lebens*])»³;
 3. che, come nel *Tractatus logico-philosophicus* così anche nelle *Ricerche filosofiche*, è nel metodo filosofico che si deve cercare la filosofia di Wittgenstein ed è sempre là, nel metodo filosofico, che si fa manifesta la sua fondamentale ispirazione etica⁴. In particolare, vorrei domandarmi quale uso Wittgenstein faccia dell'aggettivo *problematisch* e dell'aggettivo sostantivato *das Problematische* che, come vedremo nel seguito, compaiono e vengono impiegati in molti e decisivi luoghi del suo filosofare.
- L'attenzione su questi temi e la curvatura da essi assunta devono molto alle discussioni sempre profonde e illuminanti avute nel corso degli anni con Umberto Galimberti. È per questo che glielo dedico con profonda amicizia e riconoscenza.

I

Come guida e punto di riferimento per il mio intervento, vorrei prendere un'annotazione che si trova ora raccolta in *Culture and Value*. I primi tre capoversi di questa annotazione, datata 27 agosto 1937, suonano così:

Dormito un po' meglio. Sogni vividi. Un poco depresso; tempo e stato di salute. / La soluzione del problema che tu vedi nella vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che costituisce problema. / Se la vita è problematica, è segno che la tua vita non

* Luigi Perissinotto è professore ordinario di Filosofia del Linguaggio e direttore del Dipartimento di Filosofia e Beni culturali presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.

si adatta alla forma della vita. Devi quindi cambiare la tua vita; se si adatta alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico⁶.

Si tratta di un'annotazione complessa e difficile, la quale richiede vari e differenti commenti. Ciò che deve essere, innanzitutto, sottolineato è la sua stretta ed evidente vicinanza con una delle proposizioni più suggestive del *Tractatus*, la proposizione 6,521:

La soluzione del problema della vita si scorge allo sparire di questo problema. / (Non è forse per questo che degli uomini ai quali il senso della vita divenne, dopo lunghi dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che cosa consistesse questo senso?)⁷.

Certo, tra l'una e l'altra non mancano le differenze. Rispetto a quella del *Tractatus* la formulazione del 1937 appare, ad esempio, meno impersonale: se allora si trattava del «problema della vita», ora si tratta del «problema che tu vedi nella vita»; e, diversamente che nella proposizione del *Tractatus*, nell'annotazione del 1937 Wittgenstein propone sia (quella che sembra) una diagnosi («Se la vita è problematica, è segno che la tua vita non si adatta alla forma della vita»), sia (quella che sembra) una terapia o almeno una massima («Devi quindi cambiare la tua vita; se si adatta alla forma, allora scomparirà ciò che è problematico»). Ma, come vedremo subito, l'affinità prevalgono decisamente sulle differenze, soprattutto se la proposizione 6,521 viene letta nel contesto delle altre annotazioni dei *Quaderni 1914-1916* in cui fa la sua prima comparsa. In ogni caso, merita di essere rimarcato come, nei circa vent'anni che vanno dalla composizione del *Tractatus* alla stesura del manoscritto n⁸, ben poco sia cambiato (o sembri esser cambiato) per Wittgenstein; almeno per quanto riguarda questo fondamentale punto.

La seconda considerazione riguarda la valenza etica della nostra annotazione. In effetti, in essa non compare esplicitamente il termine "etica" o un qualche suo diretto derivato (l'avverbio "eticamente" o l'aggettivo "etica/o"), ma un confronto con i *Quaderni 1914-1916* con il *Tractatus* ci può facilmente convincere che, per Wittgenstein, l'etica ha essenzialmente a che fare con la soluzione del problema della vita. Nel *Tractatus*, e dopo il *Tractatus*, la soluzione del problema della vita resta, insomma, il compito o l'impegno etico per eccellenza, com'è esplicitamente mostrato da un gruppo di annotazioni dei *Quaderni 1914-1916* da cui verrà tratta la proposizione 6,521⁸. Qui Wittgenstein non solo si pone la medesima domanda che tornerà a porre vent'anni dopo – «Ma si può vivere così che la vita cessi di essere problematica?» – ma, come tornerà a fare nuovamente nel 1937, di una vita non problematica ci indica anche il tratto essenziale. Citando con approvazione e commentando una considerazione di Dostoevskij: «Chi è felice compie il fine (*Zweck*) dell'esistenza», Wittgenstein osserva infatti che «si potrebbe anche dire che compie il fine dell'esistenza chi non ha più bisogno di un fine fuori della vita⁹. Vale a dire, chi è soddisfatto (*befriedigt*)¹⁰». Sebbene diversamente formulata, l'annotazione del 1937 non si discosta da quella originaria indicazione: la vita

problematica, la vita che non si adatta alla forma della vita, è la vita che, in conflitto con sé stessa, non riesce a riconoscere in sé stessa il suo proprio fine. Ma come nasce e si alimenta questo conflitto interno alla vita stessa? E può davvero la vita rappacificarsi con sé stessa?

Un terzo e più esteso commento va riservato all'uso particolare che, qui e altrove, Wittgenstein fa dell'aggettivo sostantivato "il problematico", dell'aggettivo "problematico/o" e del sostantivo "problema". Come abbiamo visto, problematica è la vita che, per così dire, non trova in sé il suo fine; una vita che è, proprio per questo, incompleta (e incompiuta); dunque etico è l'impegno a «vivere così che la vita cessi di essere problematica». Ebbene, è proprio qui che si manifesta direttamente quella corrispondenza tra compito etico e metodo filosofico che, come abbiamo anticipato, caratterizza l'intera filosofia di Wittgenstein. Ciò a cui mira il metodo filosofico di Wittgenstein è infatti, come subito verificheremo, esattamente questo: la scomparsa del problematico¹¹, ossia, quella «[p]iace nei pensieri (*Friede in den Gedanken*)» che, come egli annoterà il 4 marzo 1944¹², «è la meta agognata da chi filosofa¹³». Ma può mai questa pace essere concessa al filosofo? Ed è davvero da auspicarsi che gli sia concessa?

Di particolare rilievo è, per questo nodo di questioni, il paragrafo 524, delle *Ricerche filosofiche*. Scrive qui Wittgenstein:

Non pensare che sia cosa ovvia il fatto che i quadri e le narrazioni fantastiche ci procurano piacere, tengono occupata la nostra mente; anzi, si tratta di un fatto fuori dell'ordinario. / ("Non pensare che sia cosa ovvia" – questo vuol dire: Meravigliatene [*Wunder dich darüber*], come fai per altre cose che ti procurano turbamento. Allora ciò che vi è di problematico [*das Problematische*] scomparirà [*löst sich*]...].] *verschwinden*], per il fatto che accetti questo fatto così come accetti quegli altri)¹⁴.

Su questo paragrafo ha giustamente attirato l'attenzione Robert Fogelin, secondo il quale la procedura che, nella sua osservazione parentetica, Wittgenstein descrive «è propriamente il rovescio della spiegazione (*the reverse of explanation*)». Fogelin illustra con una certa cura il punto:

In una spiegazione spesso cerchiamo di rimuovere la stranezza di qualcosa mostrando come essa derivi da (o si accordi con) cose che non sono strane. Wittgenstein suggerisce che dovremmo al contrario essere colpiti dalla stranezza del familiare e in questo modo il caso originale perderà il suo carattere eccezionale. Così invece di eliminare il contrasto tra lo strano e l'ovvio rendendo ogni cosa ovvia, Wittgenstein vorrebbe farci eliminare il contrasto mediante il riconoscimento che tutto è strano¹⁵.

Come risulta evidente dal contesto, Fogelin non prova alcuna simpatia nei confronti di un siffatto «impegno alla inspiegabilità (*commitment to inexplicability*)»¹⁷ che considera anzi, a dir poco, frustrante¹⁸; e, anche se ne intravede la pervasiva e persistente influenza nella filosofia di Wittgenstein¹⁹, non ne riconosce assolutamente mai la fondamentale radice etica.

Ci sarebbero molte altre cose da osservare sulla lettura di Fogelin. In particolare, sul fatto che egli sembra trasformare un'evidente notazione di

metodo³⁰ in una sorta di intuizione metafisica o di impegno metafisico (di tenore vagamente nichilistico) «verso la inspiegabilità delle cose» e «la brutta molteplicità dei fenomeni del mondo»³¹. Niente nei testi di Wittgenstein sembra però motivare questa mossa: il suo metodo filosofico è eticamente orientato, non metafisicamente fondato. Del resto, Wittgenstein non dubita mai che la scienza dia spiegazioni, ovviamente nel senso in cui la scienza dà spiegazioni, ossia mediante la riduzione dei fenomeni naturali «al minor numero possibile di leggi naturali primitive». Ciò che intende contrastare non è, insomma, la scienza o la legittimità delle sue spiegazioni, bensì quei filosofi che «hanno sempre davanti agli occhi il metodo della scienza, e hanno l'irresistibile tentazione di porre domande, e di rispondere alle domande, nello stesso modo in cui lo fa la scienza». E a questa filosofia, che mima o copia la scienza, che Wittgenstein obietta che «il nostro compito non può mai essere quello di ridurre qualcosa a qualcosa, o di spiegare qualcosa»³². Ma se il nostro compito non può essere questo, non è perché ogni spiegazione sia, in quanto tale, impossibile. La filosofia, come la intende Wittgenstein, non è l'erede del fallimento (magari metafisicamente attestato) della scienza. Se così fosse, essa se ne starebbe pur sempre "presso", ossia sullo stesso piano, della scienza, mentre Wittgenstein è da sempre convinto che, se da qualche parte sta, la filosofia se ne sta «sopra o sotto, non già presso. Le scienze naturali»³³. Ad esempio, niente di quanto Wittgenstein osserva nel paragrafo 524 delle *Ricerche filosofiche* intende sanzionare come inutile o addirittura impossibile una spiegazione, ad esempio una spiegazione neurofisiologica o psicologica, del fatto che i quadri ci provocano piacere³⁴; la preoccupazione che qui Wittgenstein esprime è tutt'altra: che, volendo spiegare perché i quadri ci provocano piacere, si dimentichi che i quadri ci provocano piacere³⁵. Sta qui la radice del metodo filosofico di Wittgenstein e della sua massima fondamentale: «Lascia che ti sorprenda...».

Ovviamente, non si tratta di restare, per così dire, a bocca aperta davanti al fatto che i quadri ci provocano piacere³⁶; si tratta al contrario di indagare, da vicino e nel dettaglio, il concetto di piacere che è qui all'opera, chiedendosi, ad esempio, quale posto occupi e come esso si incorpori nella vita umana, «in tutte le situazioni e reazioni di cui è costituita la vita umana»³⁷; a quali fenomeni e «modi e tipi di comportamento umano» si riferisca³⁸; ma anche se si riferisca solo a fenomeni della vita umana³⁹. Ad esempio, che cosa diremmo di un cagnolino che scodinzola davanti alla *Veduta di Delft* di Vermeer: che prova piacere? Perché no? O perché sì? O diremmo che prova indubbiamente piacere, ma non per il quadro. E "davanti a" ha lo stesso significato in "Il cagnolino è davanti alla *Veduta di Delft*" e in "Il mio amico Paolo è davanti alla *Veduta di Delft*"? E quando Paolo mi parla del piacere che il quadro di Vermeer gli ha dato, sta usando lo stesso concetto di quando mi racconta del piacere provato durante una nuotata in mare aperto? Come lo posso decidere? Dove dovrei guardare? A chi dovrei chiederlo? Forse proprio a Paolo? E se Paolo lo sa, in che senso lo sa?

È così, con domande e osservazioni simili, che si spiega il metodo filo-

sifico di Wittgenstein, il cui obiettivo, potremmo dire forse un po' enfaticamente, è quello di "chiarire" la vita con la vita. Come egli osserva con una certa ironia in *The Blue Book*, un'opera di filosofia è, da questo punto di vista, radicalmente diversa da un «trattato di pomologia» che trova «nella natura stessa» il suo proprio «standard di completezza»⁴⁰, ma è anche per questo radicalmente diversa dai molti trattati che, sotto altri nomi (ontologia o naturalismo, ad esempio), aspirano a essere trattati di pomologia.

Cerchiamo di approfondire il punto. Sempre in *The Blue Book*, e sempre nel contesto appena evocato, Wittgenstein si chiede che cosa renda così difficile da seguire il suo metodo di ricerca nel quale, «[l] invece di dare qualche risposta generale a questa domanda [a una domanda che ha la forma "Che cosa è...?" o "Che cosa sono...?"]», ci si propone «di considerare più da vicino casi particolari»⁴¹. La noissima risposta è che la difficoltà sta, per l'appunto, nel «nostro desiderio di generalità»⁴², il quale è la risultante di almeno quattro tendenze, tra le quali egli include «il valore che annettiamo al metodo della scienza, ossia al «metodo di ridurre la spiegazione dei fenomeni naturali al minor numero possibile di leggi naturali primitive; e, in matematica, di unificare, mediante una generalizzazione, la trattazione di differenti argomenti»⁴³. E a questo punto che egli osserva che, «[l] invece di "desiderio di generalità" avrei anche potuto dire "l'atteggiamento di disprezzo per il caso"»⁴⁴, precisando subito che «[l] disprezzo di ciò che in logica sembra il caso meno generale nasce dall'idea che il caso meno generale sia incompleto»⁴⁵.

Si tratta di quell'atteggiamento che è ben esemplificato da Socrate, il quale, come Wittgenstein osserva poco dopo con riferimento implicito al *Teeteto* platonico, «[q]uando [...] pone la domanda: "Che cos'è conoscenza?", non considera neppure una risposta preliminare una enumerazione di casi di conoscenza»⁴⁶. Ma merita qui di essere osservata, anche per sottolineare la radicalità del metodo filosofico wittgensteiniano, la molteplice varietà delle sue incarnazioni; esso si ritrova, ad esempio (ma questo vuol essere davvero solo un esempio), in tutte quelle filosofie della storia secondo le quali «ciò che una cosa è è deciso dal suo futuro, da ciò che essa diventerà»⁴⁷ o in quelle metafisiche dell'origine per le quali ciò che una cosa è è deciso da ciò che è stata. Per le prime ciò che conta è la destinazione della cosa; per le seconde la sua provenienza; per le une e le altre la cosa, separata dalla sua provenienza o dalla sua destinazione, reca in sé «uno stigma di incompletezza»⁴⁸. È per questo che, con il Wittgenstein del *Tractatus*, si potrebbe dire che metafisici dell'origine e filosofi della storia non stanno mai «nel presente»⁴⁹, ma sempre «nel tempo»⁵⁰, anche quando l'origine a cui si richiamano è prima di ogni tempo e il futuro a cui rinviano è oltre ogni tempo.

L'atteggiamento (diciamo così) antiscientifico di Wittgenstein può essere meglio illustrato con riferimento a uno dei tanti esempi della sua antropologia immaginaria. Immaginiamo, dunque, una tribù i cui membri calcolano nel sistema decimale solo oralmente per cui compiono, senza accorgersene, molti errori in quanto ripetono o trascurano molte cifre. Un viaggiatore registra

con un registratore questi calcoli e poi insegna agli indigeni a calcolare per iscritto, mostrandole loro quanti errori commetterevano allorché si limitavano a calcolare oralmente. Ebbene, si domanda Wittgenstein, «questa gente deve ammettere di non aver mai fatto calcoli veri e propri prima di allora? Di aver solo brancolato, mentre adesso cammina?». La risposta è che niente li costringe a questa ammissione, anche se, ovviamente, niente esclude che essi comincino a guardare ai propri calcoli precedenti con lo stesso atteggiamento del viaggiatore. Al viaggiatore che vorrebbe costringerli a riconoscere che, finché calcolavano solo oralmente, il loro era non un calcolo, ma solo una parvenza di calcolo, costoro potrebbero replicare che le cose andavano meglio prima poiché la scrittura è solo un «inerte intermediario» che limita la loro intuizione; oppure potrebbero ribattere che lo spirito non si può cogliere con una macchina; oppure che, se il registratore dimostra che hanno ripetuto una cifra, «ebbene, forse sarà stato giusto così». E se il viaggiatore osservasse che l'esperienza insegna che i «mezzi "meccanici" che servono a calcolare e a contare» sono più affidabili della nostra memoria per cui, se li usiamo, siamo più tranquilli, essi potrebbero domandargli perché mai ci si debba fidare dell'esperienza o come si faccia a sapere che la macchina è più affidabile della memoria. E per quanto riguarda poi la tranquillità, perché mai, potrebbero domandare, la tranquillità dovrebbe essere il nostro ideale? Perché mai «il nostro ideale deve essere che ogni cosa sia avvolta nel cellophane?»⁴¹

Ma, potremmo, la nostra volta domandarci, che cosa dire se la tribù, convinta dal viaggiatore e dal suo registratore, abbandona il suo vecchio modo di calcolare? Almeno in questo caso non dovremmo ammettere che quel modo di calcolare era, a giudizio della stessa tribù, un modo irregolare e capriccioso di calcolare. In realtà, ciò che potremmo dire è che quella tribù ora calcola nello stesso modo in cui calcola il viaggiatore e che, come il viaggiatore, ora esclude come irregolare o capriccioso il suo antico modo di calcolare. Tribù e viaggiatore calcolano ora allo stesso modo; ad esempio, quello che è un errore per l'uno, lo è anche per gli altri. Ma ciò non mostra affatto che il modo precedente di calcolare o non fosse un calcolo o fosse solo un calcolo incompleto o rudimentale; un quasi-calcolo, per così dire. Quello che si può affermare è che quella tribù ora bandisce quel calcolo e che questa esclusione è parte del (delimita il) loro calcolo attuale.

La lezione che da questo esempio (che è anche, da parte sua, un buon esempio del metodo filosofico di Wittgenstein) si può trarre era già stata anticipata da Wittgenstein, qualche paragrafo prima, in relazione a un altro, forse ancora più difficile, esempio. Immaginiamo questa situazione. È stato inventato un gioco fatto in modo tale «che chi comincia possa, usando un trucco particolarmente semplice, vincere sempre. Però nessuno se ne è mai reso conto; – dunque è un gioco. Ora qualcuno richiama la nostra attenzione su ciò; – e cessa di essere un gioco». Che cosa direbbe a questo punto il metafisico⁴²? Che, svelando quel trucco, si è scoperto che quello che si giocava non era affatto un gioco (sembrava un gioco, ma non lo era) e che perciò, a parlare propriamente, non si era fin qui giocato; il metodo filosofico di Wittgenstein

nasce esattamente dal rifiuto di questa conclusione: se cessa di essere un gioco, non è perché si è scoperto che non era un gioco; *semplicemente* non lo si gioca più. E non giocandolo più si mostra qualcosa non sull'essenza del gioco, ma sulla nostra vita e sul posto che in essa occupa il gioco e il giocare⁴³: «In altre parole, voglio dire: "e cessa di essere un gioco" (*und es hört auf ein Spiel sein*) – non: "e ora vediamo che non era un gioco" (*und wir sehen nun, daß kein Spiel war*)»⁴⁴.

2

Torniamo alla nostra annotazione del 1937 per un quarto e ulteriore commento. Come si ricorderà, nel secondo capoverso Wittgenstein aveva osservato che «[s]e la vita è problematica, è segno che la tua vita non si adatta alla forma della vita». Si tratta di un'osservazione che può essere variamente intesa. Secondo una lettura (genericamente) sociopolitica, Wittgenstein si starebbe riferendo al conflitto che, per varie e differenti ragioni, può sorgere tra la nostra vita (le nostre azioni e comportamenti ecc.) e i costumi, le istituzioni e i valori della nostra propria comunità. Come si sa, può essere molto doloroso vivere questo conflitto e molto arduo sopportarlo, anche in quei casi in cui esso nasca dal rifiuto consapevole di un modo di vita che si giudica greto, ingiusto ecc. Il punto è che, se non ci riconosciamo più negli altri, dobbiamo anche rinunciare al loro riconoscimento. Ora, se questa fosse la lettura corretta o almeno plausibile della nostra annotazione, in essa troveremo una sorta di richiamo al conformismo sociale e al conservatorismo politico.

Vi è però anche un secondo modo di leggere questa annotazione. Stando a questa seconda lettura, che potremmo chiamare (anche qui genericamente) «metafisica», Wittgenstein si starebbe riferendo al conflitto che vi può essere tra la nostra vita e la forma (al singolare e con l'articolo determinativo) della vita. In questa prospettiva, ciò che nella mia vita costituisce problema scompare allorché la mia vita (diciamo così, la mia vita empirica) arriva a corrispondere alla sua forma o essenza; quando diventa ciò che deve (metafisicamente) essere. Ovviamente, sulla base di una siffatta lettura Wittgenstein sarebbe da annoverare, senza molte esitazioni, tra i chissatori, più o meno fedeli, di Platone.

Né la lettura sociopolitica né quella metafisica sono però convincenti. Ad esempio, per quanto riguarda la prima lettura, niente di quello che Wittgenstein osserva, qui o altrove, suggerisce che per lui una vita conformista o sottomessa non possa essere altrettanto problematica di una vita insubordinata o ribelle. Il conformismo può essere altrettanto doloroso da vivere e arduo da sopportare del conflitto. Del resto, non sono la ribellione individualmente o la rivolta collettiva anche modi di reagire a un conformismo (sociale, politico ecc.) vissuto con pena e insoddisfazione?

Vi sono inoltre diverse annotazioni di Wittgenstein che, sia nella lettera sia nello spirito, smentiscono quel genere di lettura. Mi riferisco, ad esempio, a una curiosa osservazione critica su Frank Ramsey ora raccolta in *Culture*

and Value. Qui Wittgenstein definisce Ramsey «un pensatore borghese (*ein bürgerlicher Denker*)», ossia un pensatore che, per dirla un po' marxianamente, scambia, almeno tendenzialmente, lo storico con il naturale. Ciò che interessava a Ramsey, annota in effetti Wittgenstein, era:

Come poter conferire un ordine razionale a questo Stato. Che questo Stato non fosse l'unico possibile era un pensiero che ora l'inquietava (*beunruhigte*), ora l'annoiava. Voleva giungere il più presto possibile a riflettere sui fondamenti – di questo Stato. Qui stava la sua competenza e il suo interesse vero⁵¹.

Ora, sia il tono sia il contesto sia la conclusione⁵² di questa annotazione sono chiaramente critici e mostrano come Wittgenstein non solo si sentisse del tutto estraneo allo spirito borghese rappresentato, almeno a suo modo di vedere, da Ramsey, ma lo ritenesse anche in contrasto con lo spirito che dovrebbe animare la filosofia: «(Il filosofo non è il cittadino [*Bürger*] di una comunità di pensiero. Proprio questo lo rende filosofo)»⁵³.

Per quanto concerne la seconda lettura, quella che ho chiamato “metafisica”, le difficoltà sono ancora più evidenti: la distinzione tra “reale” e “ideale” a cui essa ricorre è infatti, come subito vedremo, tra i principali obiettivi critici del metodo filosofico di Wittgenstein.

Per nostra fortuna, vi è anche una terza e più consigliabile lettura: la forma della vita è la vita stessa, in questo senso, come nel lontano 1916, la vita che non si adatta alla forma della vita è la vita che non trova in sé stessa il suo fine. È proprio questo che si può dire del conformista per il quale il fine non è nella vita, bensì nel vivere come gli altri vivono. È per questo che la lettura socio-politica travisa l'intenzione basilare di Wittgenstein; ma la travisa anche, e forse di più, la lettura metafisica. Per Wittgenstein, infatti, il richiamo all'ideale non fa che esprimere e manifestare la diffidenza o il sospetto⁵⁴ nei confronti del reale (della vita effettiva). È forse per questo che possiamo immaginare che alla lettura metafisica egli avrebbe reagito con lo stesso moto di sorpresa con cui, all'inizio delle *Osservazioni filosofiche*, aveva reagito all'idea secondo cui la logica si dovrebbe «occupare di un linguaggio “ideale” e non del nostro»: «Sarebbe strano se l'umanità avesse fino a oggi parlato senza mettere insieme neppure una frase corretta»⁵⁵.

In effetti, quello che, secondo Wittgenstein, rende problematica la vita non è il suo divario da un (presunto) ideale, bensì proprio l'evocazione di un ideale cui essa dovrebbe corrispondere. Siffatto ideale, come Wittgenstein denuncia a più riprese, è infatti un'illusione: o è qualcosa di così puro da diventare «vacuo (*ethias Leerem*)»⁵⁶ o è solamente un aspetto o una parte del reale mascherato da (o elevato ingannevolmente a) ideale.

Che la forma della vita sia la vita stessa non significa comunque che Wittgenstein parteggi o simpatizzi per una qualche metafisica della vita di ascendenza più o meno schopenhaueriana. Qui come altrove, Wittgenstein rifugge da ogni ipostatizzazione; la vita di cui parla non è, per così dire, il “soggetto” delle nostre esistenze, ma è (semplicemente, verrebbe da dire) la nostra vita.

La vita, ciò che dobbiamo accettare, sono, per l'appunto, i fatti della vita: ad esempio, «il fatto che agiamo in questo e questo modo, che, per esempio, *puniamo* certe azioni, *accertiamo* la situazione effettiva in questo e questo modo, *diamo ordini*, prepariamo resoconti, descriviamo colori, ci interessiamo ai sentimenti altrui»⁵⁷.

Ma se vanno accettati, non è secondo quello spirito borghese che egli rimprovera a Ramsey; l'accettazione è una mossa del metodo filosofico, non un modo, per così dire, di imprimere il marchio del trascendentale sulla nostra vita. Su questo occorre insistere, in opposizione a n. oltre diffuse letture dell'opera di Wittgenstein, in particolare della filosofia post-*Tractatus*. Secondo una di queste letture, ad esempio, la massima che guida la filosofia di Wittgenstein potrebbe essere così formulata: è solo nel linguaggio quotidiano (*alltägliche*), ossia sulla base del loro impiego quotidiano, che le parole hanno senso o significato⁵⁸; ne consegue che, per sfuggire al nonsenso, si devono impiegare le parole così come quotidianamente si impiegano. Spetta al metodo filosofico descrivere nel dettaglio e con cura, soprattutto in relazione a certe parole su cui si è, per così dire, fissata la filosofia (ad esempio: “sapere”, “essere”, “oggetto”, “io”, “proposizione”, “nome”)⁵⁹, questo impiego quotidiano. Per quanto diffusa, si tratta però di un'immagine, a dir poco, fuorviante. Ciò che Wittgenstein suggerisce, sia nei paragrafi considerati sia in molti altri, è infatti qualcosa di alquanto diverso: se si guarda all'impiego ordinario, non è per scoprire il significato, bensì per esplorare i modi (o alcuni dei modi) in cui diamo (o manchiamo di dare o ci illudiamo di dare) un significato. Come si legge in *The Blue Book*, «una parola non ha un significato dato, per così dire, da un potere indipendente da noi», ma ha «il significato che qualcuno le ha dato»⁶⁰. Questo è anche un modo per riconoscere come ciò che chiamiamo “dare un significato” appartiene ai (e si intreccia con altri) fatti della nostra vita, occupando in essa posti molto differenti. Con riguardo alla sua propria esperienza e facendo riferimento a un passo di san Paolo⁶¹, Wittgenstein annota, ad esempio, che egli non può chiamare Gesù «Signore», perché non può «pronunciare sensatamente (*mit Sinn*) la parola “Signore”»; per farlo egli dovrebbe infatti cambiare radicalmente la propria vita, vivere «*del tutto diversamente*»⁶².

3

Finora ci siamo soffermati sui primi tre capoversi dell'annotazione del 1937; ma quell'annotazione comprende altri tre capoversi, per molti aspetti sorprendenti. Il terzo e il quarto esplicitano un'obiezione che Wittgenstein prende molto sul serio:

Ma non abbiamo forse la sensazione che chi in questo non vede un problema non abbia occhi per vedere qualcosa di importante, anzi la cosa più importante di tutte? / Non potrei dire che egli, in questo modo, vegeta – cieco appunto, quasi una talpa, e che se all'improvviso potesse vedere, vedrebbe [scorgerebbe] allora il problema?⁶³

La preoccupazione che qui Wittgenstein esprime non abbisogna di molti commenti: vedere il problema non è davvero la cosa più importante di tutte? Non è infatti proprio quel vedere ciò che ci rende pienamente umani distinguendoci dagli animali e dalle piante? Non è, di conseguenza, la cecità al problema della vita una fondamentale cecità verso noi stessi? E ciò non vale ancora di più e con più intensità quando è la filosofia che entra in gioco? Basti pensare, a solo titolo esemplificativo, alla caratterizzazione da parte di Heidegger della «meditazione (*Besinnung*)» filosofica come «coraggio di porre radicalmente in questione la verità delle proprie presupposizioni e il campo dei propri obiettivi»⁸. Non vedere il problema non è, da questo punto di vista, l'indizio di una radicale mancanza di coraggio?

Come già si diceva, Wittgenstein prende sul serio questo genere di obiezione e, nella parte finale della sua annotazione, cerca di farvi fronte attraverso una riformulazione del capoverso iniziale. Quel capoverso suonava così: «La soluzione del problema che tu vedi nella vita è un modo di vivere che fa scomparire ciò che costituisce problema». Ora Wittgenstein lo riformula, correggendolo, così: «O forse dovrei dire: chi vive retutamente sente il problema non come tristezza, non come problematico quindi, ma piuttosto come una gioia; dunque quasi come un etere luminoso attorno alla sua vita, e non come uno sfondo dubbio»⁹.

L'indicazione è tutt'altro che perspicua. Ma, sulla base della lettura qui suggerirei di intendere la così: sentire il problema come una gioia vuol dire sentirlo come parte e momento della nostra vita; sentirlo come tristezza significa sentire che la sua soluzione richiede che la nostra vita sia accentonata, messa da parte. Significa insomma sentire che la nostra vita è una vita solo, per così dire, tra virgolette.

È questo lo sfondo che spiega l'ispirazione profondamente antiriduzionista del metodo filosofico di Wittgenstein, quale si manifesta ad esempio, ma non solo, nelle poche ma intense pagine delle sue lezioni sull'estetica nelle quali ci parla dell'enorme attrazione che su di noi hanno le spiegazioni della forma: «Questo, in realtà, è solo questo» o «Questo, in realtà, è questo»⁶⁰ e della nostra costante tendenza «a ridurre le cose ad altre cose». Ad esempio, «eccitati dalla scoperta che talvolta è questione di concomitanza, vogliamo dire che tutto è *realmente* concomitanza»⁶¹. Ovviamente, vi sono molte circostanze in cui spiegazioni di questo tipo e forma non hanno alcun accento riduzionista. Non è certo riduzionista la mamma che, di fronte ai pianti e alle urla del proprio bambino, reagisce osservando che queste urla e questi pianti, in realtà, sono solo capricci. Quella mamma ha delle buone ragioni per dirlo e può addirittura verificare la sua affermazione: se le urla e i pianti scoppiano davanti a un negozio di giocattoli, basta anche solo entrarvi perché di colpo cessino lasciando il posto al sorriso e all'eccitazione. In ogni caso, qui la mamma può dire che i pianti e le urla, in realtà, sono solo capricci proprio perché sa che, in altre circostanze, non lo sono. Lo sarebbe, quella mamma, riduzionista, se volesse sostenere che le urla e i pianti, in realtà, sono solo e sempre capricci. Ma non sarebbe, a dir poco, imprudente per la salute del suo bambino attenersi rigorosamente e senza ecce-

zioni a questa "teoria"? Certo, talvolta i pianti e le urla sono solo capricci. Ma lo sono sempre e comunque? Una buona madre sa riconoscere quando è il caso di preoccuparsi ("Forse il bambino urla e piange perché è ubriacante o perché ha mal di denti") e quando è invece il caso di lasciarlo, per l'appunto, ai suoi capricci. Questo significa, tra le altre cose, essere una buona madre.

Ben diversi sono i casi in cui il «Questo, in realtà, è solo questo» è pronunciato con accento o spirito riduzionista. Come d'abitudine, Wittgenstein illustra il punto con alcuni esempi, in uno dei quali prende ironicamente di mira un suo allievo, presente al corso, Theodor Redpath⁶², al quale, tra l'altro, si devono alcuni degli appunti che formano il testo di queste lezioni. Qualcuno, osserva dunque Wittgenstein, potrebbe volere dire: «Se bolliamo Redpath a 200 gradi, una volta sparito il vapor acqueo rimane solo un po' di cenere ecc. Questo è tutto ciò che Redpath è in realtà». Il suo lapidario commento è che, «[D]ir questo, potrebbe avere un certo fascino, ma indurrebbe, a dir poco, in errore»⁶³.

Chiediamoci, ad esempio, che cosa significhi o come sia usato qui «in realtà»? Significa forse: "nonostante l'apparenza"? Ma qual è l'"apparenza" di Redpath? Se Wittgenstein avesse chiesto ai suoi studenti: "Chi è Redpath?", le risposte avrebbero potuto essere le più varie. Redpath era contemporaneamente molte cose, di genere diverso: un essere umano, uno studente, un allievo di Wittgenstein, un suddito inglese, un maschio, una persona simpatica (o antipatica); un buon (o un cattivo) parlatore ecc. Lo era tutte queste cose solo in apparenza? La sua realtà era altrove, in quel po' di cenere che sarebbe rimasto dopo la bollitura a 200 gradi?⁶⁴ Se è questo che si vuole affermare, ebbene l'effetto è di sottrarre Redpath alla sua vita, di rendere la sua vita una parvenza di vita; una vita tra virgolette, per l'appunto. Per far fronte alla nostra vita, occorre rinunciare: qui sta forse la tristezza del riduzionismo.

Da parte sua, Wittgenstein ci invita a domandarci quale posto occupi quell'affermazione nella vita di chi la usa e come la sua vita ne sia segnata. Ad esempio, potremmo supporre che un'affermazione del genere ("Redpath, in realtà, è solo un po' di cenere") sia impiegata da qualcuno un po' disgustato da una certa enfasi "umanistica" sulla grandezza e dignità dell'uomo. Costui potrebbe voler dire: "Vedi alla fine non siamo altro che un po' di cenere. Che cos'altro resta in fondo di noi?". Quel genere di spiegazione potrebbe essere allora una sottolineatura della "pochezza umana", fatta con obiettivi e sulla base di sfondi anche divergenti. In una prospettiva religiosa, ad esempio (ma di nuovo è solo un esempio), potrebbe essere usata per farci ricordare il nostro stato di creature segnate dal peccato: "Senza Dio non siamo niente; siamo solo un po' di cenere". Non è forse più o meno questa la formula che si usa nella cerimonia cristiana del Mercoledì delle ceneri? Oppure, in un altro ambito, che ci fidiamo e ci affidiamo solo alla scienza. Potremmo continuare, ma il punto su cui volevo richiamare l'attenzione mi sembra abbastanza chiaro. Con queste e con altre simili domande suggeriteci dal metodo filosofico di Wittgenstein abbiamo reinserito la formula del riduzionista — «Questo, in realtà, è solo questo» — nella nostra vita, facendola tornare a essere quello che è sempre stata: un fatto della nostra vita.

1. Opere di Ludwig J. Wittgenstein citate e sigle utilizzate (tra parentesi la traduzione italiana): *BLB: The Blue Book*, in *The Blue and Brown Books*, edited by R. Rhees, Blackwell, Oxford 1969 (*LB: Libro blu*, in *Libro blu e libro marrone*, trad. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1983); *CV: Culture and Value*, edited by G. H. von Wright, H. Nyman, revised ed. by A. Pichler, translated by P. Winch, Blackwell, Oxford 2006 (*PD: Pensieri diversi*, trad. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980); *LA: Lectures on Aesthetics*, in *Lectures and Conversations on Psychology, Aesthetics and Religious Belief*, edited by C. Barrett, Blackwell, Oxford 1966 (*LE: Lezioni sull'estetica, in Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, trad. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967); *NB: Notebooks 1914-1916*, edited by G. H. von Wright, G. E. M. Anscombe, translated by G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1979 (*Q: Quaderni 1914-1916*, in *Trattato logico-filosofico e Quaderni 1914-1916*, trad. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998, nuova ed.); *PI: Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, J. Schulte, revised 4th ed. by P. M. S. Hacker, J. Schulte, Wiley-Blackwell, Oxford 2009 (*RF: Ricerche filosofiche*, trad. di R. Piovesan, M. Tincherio, Einaudi, Torino 1967); *PR: Philosophical Remarks*, edited by R. Rhees, translated by R. Hargreaves, R. White, Blackwell, Oxford 1975 (*Osservazioni filosofiche*, trad. di M. Rosso, Einaudi, Torino 1976); *RFM: Remarks on the Foundations of Mathematics*, edited by G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1978 (*Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, trad. di M. Tincherio, Einaudi, Torino 1988); *RPP: Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1 edited by G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, translated by G. E. M. Anscombe, vol. 2 edited by G. H. von Wright, H. Nyman, translated by C. G. Luchardt, M. A. E. Aue, Blackwell, Oxford 1980 (*Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, trad. di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990); *T: Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by C. K. Ogden, Routledge - Kegan Paul, London 1962; translated by D. F. Pears, B. McGinness, Routledge & Kegan Paul, London 1966; (*Trattato logico-filosofico*, in *Trattato logico-filosofico e Quaderni 1914-1916*, cit.); *Z: Zettel*, edited by G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, translated by G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1967 (*Zettel*, trad. di M. Tincherio, Einaudi, Torino 1986).
2. *NB*: 6.7.1916.
3. *Ibid.*
4. Due considerazioni: 1. sono consapevole che l'insistenza sull'ispirazione etica della filosofia di Wittgenstein non ha nulla di originale; spero solo di chiarire un po' meglio come quell'ispirazione plasmata (nel dettaglio, per così dire) il suo metodo filosofico; 2. non sono per nulla soddisfatto dell'espressione "ispirazione etica", che mi sembra un po' fuorviante, ma non riesco a trovarne una migliore.
5. Questo primo capoverso non si trova nell'edizione su cui si basa la traduzione italiana.
6. *CV*: p. 31; *PD*: p. 58. Di seguito il testo originale: «Die Lösung des Problems, das Du im Leben siehst, ist eine Art zu leben, die das Problemhafte zum Verschwinden bringt. / Daß das Leben problematisch ist, heißt, daß Dein Leben nicht in die Form des Lebens paßt. Du mußt dann Dein Leben verändern, & paßt, es in die Form, dann verschwindet das Problematische».
7. Di seguito il testo originale: «Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. / Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?».
8. Questo è il numero, secondo la catalogazione dovuta a von Wright, del manoscritto in cui compare l'annotazione che stiamo commentando.
9. Si tratta delle annotazioni dei *Quaderni 1914-1916* datate 6 luglio 1916.
10. Colui, in altre parole, per il quale il fine della vita è la vita stessa.
11. *NB*: 6.7.1916.
12. Un esempio contenuto in un'annotazione di *Culture and Value* precisa bene il rapporto che, secondo Wittgenstein, vi è tra il problematico e il metodo filosofico: «Potrei immaginarmi qualcuno che ammira gli alberi, anche le loro ombre o riflessi, che prende per alberi. Se però una volta dice a sé stesso che non sono alberi e così diventa per lui problematico (*problematisch*)».

che cosa siano quelle ombre e quale rapporto abbiano con gli alberi, allora nel suo stupore (*Beunruhigung*) si produce un'incrinatura, che andrà sanata» (*CV*: p. 65; *PD*: p. 108).

13. Ms. 127 (*Wittgenstein Nachlass*, The Bergen Electronic Edition, Oxford University Press, Oxford 2000).
14. *CV*: p. 50; *PD*: p. 86. Cfr. anche *PI*: I, par. 133: «La vera scoperta è quella [...] che mette a riposo la filosofia (*zur Ruhe bringt!*)».
15. *PI*: I, par. 324. Di seguito il testo originale: «Sieh es nicht als selbstverständlich an, sondern als ein merkwürdiges Faktum, daß uns Bilder und erdichtete Erzählungen Vergnügen bereiten, unsern Geist beschäftigen. / ("Sieh es nicht als selbstverständlich an" – das heißt: Wundere dich darüber so, wie über anderes, was nicht beunruhigt. Dann wird das Problematische verschwinden, indem du die eine Tatsache so wie die andere "hinimmst!)"».
16. R. J. Fogelin, *Wittgenstein*, Routledge, London-New York 1987, p. 209. Tutte le traduzioni dall'inglese sono a cura dell'autore.
17. *Ibid.*
18. Come egli osserva, nei testi di Wittgenstein «ci viene continuamente negata una spiegazione proprio dove la vorremmo – ci viene detto che la storia è finita prima che diventi interessante» (*ivi*, p. 210).
19. *Ibid.*
20. L'uso del modo imperativo ne è una conferma. Cfr., al riguardo, anche la seguente annotazione: «Ma lascia che ti sorprenda (*auffallen*) il fatto che esiste qualcosa come il nostro gioco linguistico: Confessare il motivo della mia azione» (*PI*: II, XI, p. 236; *RF*: p. 293).
21. Fogelin, *Wittgenstein*, cit., p. 209.
22. *BLB*: p. 18; *LB*: p. 28.
23. *T*: 4.111b. Questo secondo capoverso tra parentesi della pro posizione 4.111: «(La parola "filosofia" deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali)», fa la sua comparsa già nelle *Note sulla logica* del 1913 (*NB*: p. 106; *Q*: p. 201).
24. Ovviamente, non tutto quello che si afferma in nome della scienza appartiene alla scienza e alle sue spiegazioni; spesso o talora si tratta, per Wittgenstein, di cattiva filosofia travestita da scienza. Di questo tipo sarebbe probabilmente ai suoi occhi una dichiarazione come la seguente: «Il mio approccio è determinato da una verità che ritengo assiomatica – che tutta l'attività umana è determinata dall'organizzazione e dalle leggi del cervello; che, di conseguenza, non vi può essere alcuna teoria reale dell'arte ed estetica a meno che non siano neurobiologicamente fondate» (S. Zeki, *Neural Concept Formation and Art: Dante, Michelangelo, Wagner*, in "Journal of Consciousness Studies", vol. 9, 2002, n. 3, p. 54).
25. In questo senso, Wittgenstein condivide l'antinaturalismo che è tipico della tradizione fenomenologica.
26. O davanti agli altri molteplici fatti della vita. L'espressione «fatti della vita (*Tatsachen des Lebens*)» compare nelle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*: «Quello che dobbiamo accettare, il dato – si potrebbe dire – sono i fatti della vita [variante: "le forme di vita"]» (*RPP*: vol. 1, par. 630). Nel passo corrispondente delle *Ricerche filosofiche* compare solo l'espressione «forme di vita» (*PI*: II, XI, p. 238; *RF*: p. 293).
27. *RPP*: vol. II, par. 16.
28. *Ivi*, par. 77.
29. «"Gli uomini pensano, i grilli no". Questo vuole dire p.ù o meno: il concetto di "pensare" si riferisce alla vita degli uomini, non a quella dei grilli» (*ivi*, par. 23).
30. *BLB*: p. 19; *LB*: p. 29.
31. *BLB*: p. 16; *LB*: pp. 25-6.
32. *BLB*: p. 17; *LB*: p. 26.
33. *BLB*: pp. 17-8; *LB*: p. 28.
34. *BLB*: p. 18; *LB*: p. 28.
35. *BLB*: p. 19; *LB*: p. 29.
36. *BLB*: p. 20; *LB*: p. 30.
37. W. Pannenberg, *Questioni fondamentali di teologia sistematica* (1967), trad. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1975, p. 245.