

## Il mondo come volontà e rappresentazione negli scritti wittgensteiniani

Marco Damonte

### The World as Will and Representation in Wittgenstein's Nachlass

The significance of Schopenhauer for Wittgenstein is quite well known. Nevertheless, the influence of *The World as Will and Representation* on Wittgenstein's *Nachlass* is worth studying in detail to value the secondary literature recently published on this theme and to determine if (and to what extent) Schopenhauer's thought is present in analytic philosophy thanks to Wittgenstein. To this end, I will identify the most relevant Schopenhauerian themes attested in the *Tractatus* and in the *Philosophical Investigations* (in particular solipsism and representation) which, through Allan Janik, Iris Murdoch and Hans-Johann Glock are present in the current debates. I will conclude that Wittgenstein's intellectual debt with regard to Schopenhauer is great, but not sufficient in order to transfer it as a heritage to analytic philosophers.

*Keywords:* Schopenhauer, Wittgenstein, Solipsism, Representation, Murdoch.

\*\*\*

Nel presentare una delle traduzioni italiane più diffuse di *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Giuseppe Riconda riconosce che questo testo è stato «troppe volte impoverito e banalizzato o considerato estraneo all'orizzonte speculativo contemporaneo»<sup>1</sup>. A fronte di questa situazione, egli elenca una serie di autori e correnti che, da Nietzsche a Bergson fino a Martinetti e dalla *Lebensphilosophie* tedesca all'esistenzialismo fino alla Scuola di Francoforte, sono stati influenzati in maniera decisiva dalla principale opera di Schopenhauer. Questo azzardo storiografico, per cui l'eredità indiretta di Schopenhauer risulterebbe più determinante rispetto alla frequentazione dei suoi testi, si riscontra con evidenza in ambito analitico. In questo settore della filosofia contemporanea il ruolo di Schopenhauer è pressoché misconosciuto, ma la sua presenza è stata mediata da Wittgenstein, che lo ha reso presente tanto nel

---

<sup>1</sup> G. Riconda, *Presentazione*, in A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Brockhaus, Leipzig 1859, tr. it. a cura di G. Riconda, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1991, p. 15.

neopositivismo, quanto nella filosofia cosiddetta *linguistica*. Il presente contributo intende soffermarsi proprio sul filosofo austriaco, considerandolo un lettore attento di *Il mondo come volontà e rappresentazione*, i cui echi sono presenti sia nel *Tractatus*, sia nelle *Ricerche filosofiche* e da questi sono poi passati a influenzare alcune tematiche proprie della corrente analitica.

### 1. Attualità di un tema conosciuto

Nonostante la ritrosia di Wittgenstein ad esplicitare le sue fonti, egli non ha remore ad annoverare Schopenhauer tra gli autori che lo hanno segnato. In una nota del 1931 scrive:

«Vi è del vero, credo, se ritengo che nel mio pensiero io sia solo propriamente riproduttivo. Io credo di non aver mai *inventato* un corso di pensiero; al contrario, mi è sempre stato dato da qualcun altro. Io l'ho solo afferrato subito con passione per la mia opera di chiarificazione. Così mi hanno influenzato Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Krauss, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa»<sup>2</sup>.

L'apprezzamento verso l'autore che qui interessa verrà poi mitigato qualche anno dopo, avanzando un'accusa che suona come una mancanza di coerenza:

«Schopenhauer, si potrebbe dire, è uno spirito molto *rozzo*. Ossia, ha una sua raffinatezza, ma, a un certo livello di profondità, questa improvvisamente cessa, e allora diventa rozzo quant'altri mai. Là dove comincia la *vera* profondità, la sua viene a mancare. Di Schopenhauer si potrebbe dire: non entra mai in se stesso»<sup>3</sup>.

L'originale metodo di lavoro che caratterizza Wittgenstein rende però difficilmente identificabile l'uso che egli fa dei pensatori sopra elencati. Per quanto concerne Schopenhauer, anche gli interpreti meno sensibili al contesto *continentale* che ha influenzato il filosofo austriaco ne hanno riconosciuto l'importanza. Basti pensare a Elizabeth Anscombe, che, pur avendo promosso una lettura del *Tractatus* alla luce della logica matematica di Gottlob Frege e

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Blackwell, Oxford 1998, tr. it. a cura di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1977, p. 47.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 76 (datata 1939-1940).

Bertrand Russell, non ha trascurato del tutto il riferimento a Schopenhauer<sup>4</sup>. Insomma:

«Malgrado l'estrema povertà delle sue letture di storia della filosofia, citava Agostino, Schopenhauer e Kierkegaard con rispettosa ammirazione, mentre gli analisti rivoluzionari a lui contemporanei ignoravano totalmente la storia della filosofia, o la consideravano una sequela di errori intellettuali»<sup>5</sup>.

Alcuni studi specifici su questo tema risalgono già agli anni Sessanta del secolo scorso<sup>6</sup>, ma per un'analisi compiuta bisogna riferirsi alla tesi di Allan Janik difesa presso l'Università di Villanova e in parte confluita in *La grande Vienna*<sup>7</sup>, anticipata dalla monografia di Mario Micheletti<sup>8</sup>. A oltre cinquant'anni dall'uscita del libro di Micheletti, nel bicentenario della pubblicazione di *Il mondo come volontà e rappresentazione* vi sono almeno tre ragioni per tornare sul rapporto tra questi due autori. Innanzi tutto, valutare criticamente quanto nel frattempo è stato scritto in merito; secondariamente, apprezzare la reale influenza di Schopenhauer su Wittgenstein, per evitare quell'interpretazione unilaterale di matrice neoempirista che Roberto Rossi ha ancora recentemente stigmatizzato quale pregiudiziale a una comprensione di Wittgenstein<sup>9</sup>; infine, determinare quanto lo schopenhauerismo di Wittgenstein abbia favorito la conoscenza del filosofo di Danzica nel Novecento e possa essere d'aiuto per una ermeneutica del suo pensiero.

<sup>4</sup> Cfr. G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson, London 1959, tr. it. a cura di E. Mistretta, *Introduzione al Tractatus di Wittgenstein*, Ubaldini, Roma 1966, pp. 11-12 e 161-173.

<sup>5</sup> A. Janik - S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York 1973, tr. it. a cura di U. Giacomini, *La grande Vienna*, Garzanti, Milano 1975, p. 262. In nota si rimanda ai resoconti di Friedrich Waismann, O'Connor Drury, Georg Henrik von Wright e Norman Malcolm.

<sup>6</sup> Cfr. P. Gardiner, *Schopenhauer*, Penguin, Harmondsworth 1963, pp. 275-282; C. Barrett, *Les Leçons de Wittgenstein sur l'esthétique*, in «Archives de Philosophie», 1965(xxviii), p. 20; A. S. Janik, *Schopenhauer and the Early Wittgenstein*, in «Philosophical Studies», 1966(xv), pp. 76-95.

<sup>7</sup> Cfr. A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit.

<sup>8</sup> Cfr. M. Micheletti, *Lo schopenhauerismo di Ludwig Wittgenstein*, Zanichelli, Bologna 1967 (II ed. La garangola, Padova 1973). Micheletti è tornato più volte su questo tema, ad esempio in *Il problema religioso del senso della vita. Da Pascal a Wittgenstein e alla filosofia analitica*, Benucci, Perugia 1988, dove nelle note alle pp. 192 e 195 offre ulteriori dettagli bibliografici.

<sup>9</sup> Cfr. R. Rossi, *Dal certo al vero. Per una esplicita fondazione metafisica del pensiero di Wittgenstein*, Lateran University Press, Roma 2014.

## 2. Biografia, contesti e testi

In una temperie socio-culturale segnata dalla crisi del soggetto e in una fase di crisi personale che lo aveva portato ad abbandonare la fede religiosa, il sedicenne Wittgenstein ricevette in regalo dalla sorella Margarete<sup>10</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione* che lesse con grande interesse e assimilò con pari intelligenza:

«Al fine di indirizzarlo nella riflessione filosofica conseguente alla perdita della fede, gli propose la lettura dell'opera di Schopenhauer. L'idealismo trascendentale di Schopenhauer, nella forma compiuta del *Mondo come volontà e rappresentazione*, fu la base della primissima filosofia wittgensteiniana. Per molti aspetti, questo libro sembra quasi fatto apposta per affascinare un adolescente che, smarrita la fede religiosa, sia alla ricerca di qualcosa con cui sostituirla. Benché Schopenhauer riconosca il "bisogno di metafisica dell'uomo", afferma che non è né necessario né possibile, per la persona intelligente e onesta, credere nella lettera delle dottrine religiose. Secondo Schopenhauer una pretesa del genere sarebbe simile alla richiesta di far calzare le scarpe di un nano a un gigante»<sup>11</sup>.

In casa della famiglia Wittgenstein le discussioni su Kierkegaard e Schopenhauer, allora in voga e addirittura di moda nei salotti viennesi, fecero il loro ingresso grazie al giovane direttore d'orchestra Bruno Walter accompagnato regolarmente da Gustav Mahler che gli aveva regalato in occasione del Natale 1894 proprio l'intero *corpus* delle opere di Schopenhauer<sup>12</sup>. La serietà con cui Wittgenstein si fece carico di quel testo è ravvisabile in alcune scelte esistenziali che compirà negli anni successivi e che solo a una considerazione superficiale possono apparire quali eccentricità. Mi riferisco, solo a titolo esemplificativo, alle decisioni, tutte radicali, di attaccare con veemenza la religione cristiana; di vivere per un lungo periodo come un eremita in una capanna su un fiordo norvegese; di cercare la morte, arruolandosi come volontario nell'esercito austro-ungarico durante la prima guerra mondiale in modo da morire evitando il suicidio<sup>13</sup>; di liberarsi della cospicua eredità paterna in favore dei suoi familiari<sup>14</sup>; di dedicarsi

<sup>10</sup> Cfr. A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit., p. 174.

<sup>11</sup> R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Jonathan Cape, London 1990, tr. it a cura di M. Ranchetti, *Wittgenstein: il dovere del genio*, Bompiani, Milano 1991, p. 24.

<sup>12</sup> Cfr. A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit., pp. 14-15 e B. Walter, *Theme and Variations. An Autobiography*, New York 1946, p. 86.

<sup>13</sup> Cfr. B. McGuinness, *Wittgenstein: A Life. The Young Ludwig, 1907-1921*, Duckworth, London 1988, p. 254 e R. Monk, *Wittgenstein: il dovere del genio*, cit., pp. 144-145 e A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l. IV, par. 65, cit., p. 408.

<sup>14</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l. IV, par. 66, cit., p. 414.

con passione alla costruzione di una villa per la sorella, confrontandosi con l'architettura come arte capace di «esprimere l'oggettivazione della volontà nel grado più basso della sua visibilità»<sup>15</sup>; di mantenere un rapporto distaccato con il genere femminile<sup>16</sup>. Il rigore di Wittgenstein lo spingeva a far corrispondere le sue scelte intellettuali alla sua vita concreta e dunque, contravvenendo al lassismo schopenhaueriano per cui «è in generale assurda la pretensione che un moralista insegni quelle sole virtù che possiede»<sup>17</sup>, egli provò davvero a vivere conformandosi al percorso ascetico-redentivo tratteggiato nel quarto libro di *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Senza indugiare su questi particolari, significativi quanto trascurati, nei prossimi paragrafi mi soffermerò sulle questioni prettamente filosofiche, analizzando la presenza del pensiero schopenhaueriano nei principali testi del cosiddetto *primo* e *secondo* Wittgenstein.

### 2.1. La presenza di Schopenhauer nel *Tractatus* e nei *Diari*

L'esperienza che permise a Wittgenstein di rielaborare i pensieri attinti da Kraus, Loos, Hertz, Frege, Schopenhauer, Kierkegaard e Tolstoj e di fonderli in maniera originale fu quella della prima guerra mondiale<sup>18</sup>. Durante il travaglio di quegli anni, testimoniato dai *Diari* e sedimentato nel *Tractatus*, Wittgenstein maturò il suo personalissimo modo di vedere il mondo<sup>19</sup>. Il debito nei confronti di Schopenhauer diventa esplicito nei primi giorni dell'agosto 1916:

«1.8.16. Come le cose tutte stanno è Dio. / Dio è, come le cose tutte stanno. / È solo dalla consapevolezza dell'unicità della mia vita che sorgono religione – scienza – ed arte.

2.8.16. E questa consapevolezza è la vita stessa. / Può esservi un'etica anche se non v'è essere vivente all'infuori di me? / Se l'etica deve essere qualcosa di fondamentale: sì! / Se io ho ragione, per il giudizio etico non basta che sia dato un mondo. / Il mondo è allora, in sé, né buono né cattivo. / Infatti per l'esistenza dell'etica dev'essere lo stesso se nel mondo vi sia o no materia vivente. Ed è chiaro che un mondo ove è solo materia morta è, in sé, né buono né cattivo; dunque anche il mondo degli esseri viventi può essere, in sé,

<sup>15</sup> Cfr. Ivi, l. III, par. 52, cit., p. 297.

<sup>16</sup> Cfr. A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit., pp. 69-72.

<sup>17</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l. IV, par. 68, cit., p. 426.

<sup>18</sup> Cfr. M. Damonte, *Gli scritti di Wittgenstein durante la Grande Guerra*, in «Quaderni di Palazzo Serra», 2015 (28), pp. 281-296 e S. Muscolino, *Wittgenstein al fronte*, in «In Trasformazione. Rivista di Storia delle Idee», 2015 (4), pp. 8-12.

<sup>19</sup> Sul rapporto tra i *Diari* e il *Tractatus* e sull'importanza di indugiare sui primi per comprendere non solo la genesi, ma il significato del secondo cfr. L. Bazzocchi, *L'albero del Tractatus. Genesi, forma e raffigurazione dell'opera mirabile di Wittgenstein*, Mimesis, Milano-Udine 2010 e Id., *Wittgenstein: Tractatus. Ipertesto, Supplementi e Altri Truciolli*, Ilmiolibro, Roma 2013.

né buono né cattivo. / Bene e male non interviene che attraverso il *soggetto*. Ed il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo. / Si potrebbe dire (alla Schopenhauer): Il mondo della rappresentazione è né buono né cattivo; ad essere buono o cattivo è il soggetto che vuole. / So che tutte queste proposizioni non sono affatto chiare. / Secondo quanto si disse prima, il soggetto che vuole dovrebbe dunque essere felice o infelice, e felicità e infelicità non possono appartenere al mondo. / Come il soggetto è non parte, ma presupposto dell'esistenza del mondo, così buono e cattivo sono predicati del soggetto, non proprietà nel mondo. / Tutta velata è qui l'essenza del soggetto. / Sì, il mio lavoro s'è esteso dai fondamenti della logica all'essenza del mondo»<sup>20</sup>.

Nelle settimane successive si intensificano le annotazioni che riguardano l'Io, la metafora del campo visivo per spiegare il rapporto tra il mondo e il soggetto, il solipsismo, il mondo considerato come microcosmo, il concetto di limite<sup>21</sup> e, infine, la nozione spinoziana, mutuata nell'accezione schopenhaueriana, di mondo visto *sub specie aeternitatis*:

«L'opera d'arte è l'oggetto visto *sub specie aeternitatis*; e la vita buona è il mondo visto *sub specie aeternitatis*. Questa è la connessione tra arte ed etica. / Il consueto modo di vedere vede gli oggetti quasi dal di dentro; il vederli *sub specie aeternitatis* dal di fuori. / Così che per sfondo hanno il mondo intiero. / È forse che essa vede l'oggetto *con*, invece che *in*, lo spazio e il tempo? / Ogni cosa condiziona tutto il mondo logico, per così dire, tutto lo spazio logico. / (S'impone il pensiero): La cosa vista *sub specie aeternitatis* è la cosa vista con tutto lo spazio logico»<sup>22</sup>.

Non sappiamo se Wittgenstein avesse con sé il testo di Schopenhauer<sup>23</sup> o se ne ricordasse ampi stralci dalle sue letture giovanili, ma gli echi schopenhaueriani di questa nota sono innegabili e, come suggerisce Ray Monk, vanno fatti dipendere dal paragrafo 34 del terzo libro di *Il mondo come volontà e rappresentazione* che ritengo opportuno citare per esteso:

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London 1922 & *Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, Oxford 1961, tr. it. a cura di A. G. Conte *Tractatus logico-philosophicus & Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1989, pp. 224-5. Queste decisive affermazioni torneranno nel *Tractatus*, condensate in una sola proposizione: «5.632 Il soggetto non è parte, ma limite del mondo», L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 89.

<sup>21</sup> Cfr. P. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford University Press, Oxford 1972 e D.A. Weiner, *Genius and Talent. Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Associated University Presses, London 1992.

<sup>22</sup> L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, cit., p. 229. Cfr. H.-J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 31-32.

<sup>23</sup> Lo afferma H.-J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, cit., p. 251.

«Il passaggio dalla conoscenza comune delle cose particolari a quella delle idee, possibile, come si è detto, ma di natura eccezionale, si produce bruscamente. La conoscenza si affranca dal servizio della volontà; il soggetto cessa con ciò di essere puramente individuale, e diviene il soggetto conoscente puro e libero dalla volontà; non si preoccupa più allora di andare dietro alle relazioni fondate sul principio di ragione, ma si riposa e si assorbe nella contemplazione profonda dell'oggetto che gli è dinanzi, e lo contempla in sé, al di fuori delle sue correlazioni con altri oggetti. [...] Quando, elevandosi con la forza dell'intelligenza, l'uomo rinuncia alla maniera volgare di considerare le cose: quando cessa di cercare, alla luce del principio di ragione, le sole relazioni degli oggetti fra loro, relazioni che in ultima analisi non si risolvono che nella relazione di tali oggetti con la nostra volontà; quando, in tal modo, non si preoccupa più del dove, del quando, del come e del perché delle cose, ma unicamente e semplicemente di ciò che le cose sono; quando non permette più che la sua coscienza sia invasa da pensieri astratti e da concetti di ragione, ma consacra invece tutta la forza del suo spirito all'intuizione, vi si sprofonda tutto; quando riempie la sua coscienza della contemplazione tranquilla di qualche oggetto naturale presente, paesaggio, albero, roccia, edificio, o di qualsiasi altra cosa, e, secondo un'espressiva frase tedesca, si perde completamente in quest'oggetto, dimentica cioè il suo individuo, la sua volontà, e non sussiste più se non come soggetto puro, come limpido specchio dell'oggetto [...]; quando infine l'oggetto viene in tal modo a spogliarsi da ogni relazione con altro, e il soggetto da ogni relazione con la volontà, allora ciò che viene conosciuto non è più la cosa particolare come tale, ma è invece l'idea, la forma eterna, l'oggettività immediata della volontà in quel dato grado; e colui che è rapito in tale contemplazione, non è più individuo (l'individuo è annientato dalla contemplazione), ma assurge a soggetto conoscente puro, a soggetto che è al di là del dolore, di là dalla volontà, di là dal tempo. Questa mia affermazione, che ora appare così paradossale [...], diverrà in seguito man mano più chiara, e perderà buona parte della sua stranezza. Non diverso, del resto, era il pensiero di Spinoza, quando scriveva "*mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit*" (*Eth.* V, par. 31 schol.). [...] Poiché, se facciamo astrazione completa dal mondo come rappresentazione, altro non resta che il mondo come volontà»<sup>24</sup>.

Proprio la terminologia legata alla volontà e alla rappresentazione si ritrova nella nota del 17 ottobre 1916:

«E in questo senso posso anche parlare di una volontà comune al mondo intiero. / Ma questa volontà è in un senso più alto la mia volontà. / Come la mia rappresentazione è il mondo, così la mia volontà è la volontà del mondo»<sup>25</sup>.

Questa affermazione segue quella del 15 ottobre, ripresa nella proposizione 5.64 del *Tractatus*, dove la posizione idealista viene fatta coincidere con quella

<sup>24</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 216-7.

<sup>25</sup> L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, cit., p. 232.

realista, cioè, secondo la maggior parte degli interpreti, la posizione di Schopenhauer viene fatta convergere con quella di Frege.

Per ragioni di spazio limitiamoci ai testi proposti, i quali sono sufficienti a stabilire un dato e a porre un interrogativo. Il dato è la presenza di echi schopenhaueriani che, attraverso la lettura di *Il mondo come volontà e rappresentazione* emergono nelle note dei diari scritti al fronte e si consolidano poi nel testo definitivo del *Tractatus*. La domanda concerne quanto questi echi rimangano fedeli al dettato di Schopenhauer, dopo il loro impiego finalizzato a mostrare la coincidenza tra idealismo e realismo. Wittgenstein ha compreso Schopenhauer, lo ha frainteso o lo ha semplicemente utilizzato? La risposta è complessa e i diversi interpreti non sono del tutto concordi, tanto da avere diverse opinioni in merito all'ermeneutica dei passi schopenhaueriani di Wittgenstein<sup>26</sup>. Alessio Musio ha recentemente sostenuto che i temi cardine mutuati da Schopenhauer, cioè il solipsismo, il soggetto metafisico e l'io come microcosmo, vengono in qualche modo stravolti una volta che Wittgenstein li inserisce nel suo impianto speculativo, tanto che una ponderata analisi della questione dell'io proverebbe un anti-schopenhauerismo di Wittgenstein<sup>27</sup>. Dal punto di vista storico, va notato che questa indagine è stata resa possibile dagli studi sul *Tractatus* che ne hanno valorizzato gli elementi ontologici, prima trascurati rispetto a quelli logico-gnoseologici<sup>28</sup>. Gli oggetti di cui parla il *Tractatus* hanno due tipi di sussistenza: uno constatabile perché appartiene alla sfera dell'accadere, l'altro deducibile a partire dai caratteri necessari del linguaggio, ma dalla realtà ignota. A fronte di questo dualismo kantiano-schopenhaueriano, Wittgenstein afferma che la realtà è quale noi la conosciamo e non è mai costituita dal soggetto. Gli oggetti e la realtà a cui si riferisce Wittgenstein, inoltre, non hanno una natura metafisica, ma derivano da una analisi della natura del linguaggio, alla luce della quale viene riconosciuto, da un lato, un orizzonte contingente dell'essere (i fatti) e, dall'altro, uno necessario (gli

<sup>26</sup> Cfr. P. Hacker, *Einsicht und Täuschung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1978; E. Lange, *Wittgenstein und Schopenhauer: logisch-philosophische Abhandlung und Kritik des Solipsismus*, Junghans, Cuxhaven 1989; R. Haller, *Bemerkungen zur Egologie Wittgensteins*, in B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein in Focus*, Rodopi, Amsterdam 1989, pp. 343-363; A. Musio, *Otto Weininger: la presupposizione del soggetto*, in «Cultura tedesca», 2003(23), pp. 215-231.

<sup>27</sup> Cfr. A. Musio, *Il tema dell'io come luogo dell'anti-schopenhauerismo di Wittgenstein*, in «Iride», 2005(45), pp. 349-369. Di parere diverso è C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Blackwell, Oxford 1991, pp. 53-70.

<sup>28</sup> Cfr. B. McGuinness, *Il cosiddetto realismo del Tractatus*, in M. Andronico, D. Marconi, C. Penco (a cura di), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988, pp. 101-114.



oggetti). Anche in questo caso sopravvive un dualismo tra i fatti e ciò che vale, tra il dicibile e il non dicibile, tra fatti contingenti, da una parte, e logica ed etica, dall'altra. Ammesso che Wittgenstein intenda comporre tali dualismi e riesca a farlo attraverso la categoria del *mostrare*, egli utilizza un nesso tra logica ed etica estraneo a Schopenhauer, ma proprio di Otto Weininger<sup>29</sup>.

Il mostrare rende la sfera etica *trascendente*<sup>30</sup>, nella misura in cui il mostrabile, ciò che vale, trascende il mondo contingente dei fatti. L'aggettivo *trascendente* però poi nella stesura definitiva del *Tractatus* diventa *trascendentale*<sup>31</sup>. In questa variante, alcuni autori hanno visto un recupero della coppia schopenhaueriana verità-inganno, che però deve essere esclusa in quanto nel *Tractatus* non rivestono alcun ruolo gli interrogativi che riguardano la costruzione dell'oggetto attraverso atti costitutivi del soggetto. La logica e l'etica sono le condizioni di possibilità perché vi siano, rispettivamente, dei discorsi sensati e delle esperienze morali, il che però non implica che il soggetto metafisico a cui allude Wittgenstein coincida con un *Io trascendentale* di ascendenza schopenhaueriana<sup>32</sup>. La trascendentalità di logica e metafisica rende il solipsismo vero, almeno sotto un certo aspetto<sup>33</sup>, mentre per Schopenhauer il solipsismo è una trappola gnoseologica priva di alcuna verità da cui occorre liberarsi<sup>34</sup>.

L'ambivalenza del rapporto tra Wittgenstein e Schopenhauer può essere plasticamente colta nella nozione di io come *punto inesteso* e nell'immagine dell'*occhio che tutto vede ma non se stesso*<sup>35</sup> che Wittgenstein mutua dalla prima pagina di *Il mondo come volontà e rappresentazione*<sup>36</sup>, stravolgendone però il significato ed evitandone l'implicazione scettica: nel *Tractatus* che l'io non si possa vedere inerisce al fatto che nessuna parte della nostra esperienza è anche a

<sup>29</sup> Cfr. R. Haller, *What do Wittgenstein and Weininger have in Common*, Routledge, London 1988, pp. 95-96. Cfr. D. G. Stern, B. Szabados (eds.), *Wittgenstein Reads Weininger*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

<sup>30</sup> Cfr. nota del 30 luglio 1916: L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, cit., p. 224.

<sup>31</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.421, cit., p. 106.

<sup>32</sup> Cfr. W. Röd, *Enthält Wittgenstein Tractatus transzendentalphilosophische Ansätze?*, in Aa Vv, *Ästhetik und transzedentale Philosophie*, Schriftenreihe der Wittgensteingesellschaft, Wien 1981, pp. 43-48.

<sup>33</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.62, cit., p. 88.

<sup>34</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l. I, par. 19, cit., pp. 141-144.

<sup>35</sup> L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, 11 agosto 1916, cit., pp. 225-226 e *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6331, cit., pp. 89-90.

<sup>36</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l. I, par. 1, cit., p. 39.

priori e che il mondo ci si presenta come un fatto compiuto e autonomo. In altre parole:

«Si comprende allora perché in un sistema in cui il pensiero e il linguaggio sono spiegati senza il riferimento ad un soggetto pensante o parlante, Wittgenstein assuma l'immagine schopenhaueriana dell'io come *limite del mondo* in un punto *inesteso della realtà*. Questa "ontologia del limite" [...] permette al soggetto di recuperare la sua rilevanza e di rimediare, nel raccoglimento in se stesso, alla separazione metafisica fra il regno dei fatti e quello di ciò che vale»<sup>37</sup>.

Questa analogia tra la relazione che lega l'occhio al campo visivo e quella che lega l'io al mondo utilizzata da Wittgenstein per indicare che il soggetto non è parte del mondo, non può essere collocato al suo interno e non può essere inferito dal suo contenuto, delimita lo spazio della logica in una modalità che Russell non fu disposto ad accettare<sup>38</sup> e che lo portò a fraintendere il *Tractatus*.

## 2.2. La presenza di Schopenhauer nelle *Ricerche Filosofiche*

Per quanto Wittgenstein si allontani dall'impostazione di Schopenhauer, non deve stupire che l'assimilazione del suo pensiero permanga nel corso degli anni e che sia possibile rinvenirla anche nelle *Ricerche Filosofiche*. Grazie a Garth Hallett<sup>39</sup>, è possibile elencare i passi dell'opera postuma e incompiuta di Wittgenstein che alludono a *Il mondo come volontà e rappresentazione* e che riguardano i seguenti, disparati, argomenti: l'accordo, gli animali, il corpo, le cause, i concetti, la coscienza, la consapevolezza, la descrizione, l'evoluzione, la spiegazione, la famiglia, le somiglianze di famiglia<sup>40</sup>, il fondare, l'intelletto, la conoscenza, l'oggettività, la percezione, la filosofia, la rappresentazione, l'io, lo stile, l'acqua, la volontà. A questo corposo elenco, si può aggiungere la dizione *forma di vita*<sup>41</sup> e le questioni che concernono la formazione dei concetti<sup>42</sup>. Non potendo addentrarmi nel dettaglio di ogni singolo caso, va rilevato come non tutti

<sup>37</sup> A. Musio, *Il tema dell'io come luogo dell'anti-schopenhauerismo di Wittgenstein*, cit. p. 368.

<sup>38</sup> Cfr. P. Frascolla, *Tractatus Logico-Philosophicus. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000, p. 276 e Cfr. H.-J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, cit., p. 18.

<sup>39</sup> Cfr. G. Hallett, *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Cornell University Press, Ithaca 1985 (2).

<sup>40</sup> Cfr. M. Engel, *Schopenhauer's Impact on Wittgenstein*, in «Journal of the History of Philosophy», 1969(vii), pp. 285-302.

<sup>41</sup> Cfr. B. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford 1997, p. 302.

<sup>42</sup> Cfr. H. Sluga, *Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 2011, trad. it. di G. Lando, *Wittgenstein*, Einaudi, Torino 2012, p. 36.

i paralleli ipotizzati risultino convincenti. Essi si basano su aspetti terminologici<sup>43</sup> certamente suggestivi e meritevoli di approfondimento, ma incapaci di supportare un legame forte tra i due testi, sia a livello storiografico, sia a livello teoretico. Per queste ragioni, considerando le *Ricerche filosofiche* all'origine della *linguistic turn* propria della filosofia analitica, rimane un azzardo considerare Schopenhauer l'anticipatore di tale corrente:

«Qualcuno ha sostenuto che Schopenhauer abbia ispirato la svolta linguistica di Wittgenstein e in particolare la sua concezione di filosofia come tipo di terapia linguistica. Come Schopenhauer, Wittgenstein sostenne che la filosofia consiste in rompicapi e confusioni. Ma per quanto riguarda il ruolo filosofico del linguaggio, le analogie non vanno lontano»<sup>44</sup>.

Se volessimo segnalare un debito contenutistico delle *Ricerche Filosofiche* nei confronti di *Il mondo come volontà e rappresentazione*, dovremmo riferirci alle considerazioni di Morris Engel<sup>45</sup>, riprese da Iris Murdoch<sup>46</sup> che si basano sul parallelismo tra il paragrafo 435 della prima parte delle *Ricerche filosofiche* e il paragrafo 9 del primo libro di *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Vale la pena di riportare i due testi:

«Se si chiedesse: “Come fa la proposizione a rappresentare [*darstellen*]?” – la risposta potrebbe essere: “Non lo sai? Lo vedi bene come fa, quando la usi”. Non c'è proprio nulla di nascosto. In che modo la proposizione lo fa? – Non lo sai? Eppure non c'è proprio nulla di occultato. Ma dalla risposta: “Devi pur sapere come la proposizione fa: non c'è proprio nulla di nascosto” vien voglia di replicare: “Già, ma tutto passa così in fretta, e io vorrei vederlo dispiegato, per così dire, su una superficie più ampia”»<sup>47</sup>.

«La parola, come oggetto d'esperienza esterna, non è manifestamente che un telegrafo perfettissimo, il quale trasmette con la più grande rapidità dei segni convenzionali aventi le più delicate sfumature. Ma che significano questi segni? E come facciamo a interpretarli? Forse che noi, mentre che l'altro parla, traduciamo all'istante le

<sup>43</sup> Indugia su questi anche C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, cit., p. 253 n. 1.

<sup>44</sup> H.-J. Glock, *Schopenhauer and Wittgenstein. Language as Representation and Will*, in C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 434.

<sup>45</sup> Cfr. M. Engel, *Schopenhauer's Impact on Wittgenstein*, cit.. Questo autore allarga l'indagine anche a passi del *Libro Blu* costituito dagli appunti dettati ai suoi allievi durante le lezioni del semestre 1933-1934.

<sup>46</sup> Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Penguin Books, London 1992, pp. 255-256.

<sup>47</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953, trad. it. a cura di M. Trincherò, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, parte I, par. 435, p. 169.

sue parole in immagini della fantasia che si muovono e si succedono davanti a noi con la rapidità del baleno, s'incatenano, si trasformano e si colorano diversamente, secondo l'affluire delle parole, secondo le loro flessioni grammaticali? In questo caso, che tumulto nel nostro capo nell'udire un discorso o nel leggere un libro! In realtà la cosa va ben diversamente. Il senso delle parole viene con immediata esattezza percepito e compreso, senza che di regola vi s'immischino immagini dalla fantasia»<sup>48</sup>.

Per inciso, si noti l'affinità stilistica data dall'uso delle domande, che però in Wittgenstein sono sincere e hanno uno scopo esplicativo, mentre per Schopenhauer sono retoriche e hanno uno scopo coercitivo. Al di là di questo aspetto<sup>49</sup>, appare chiaro come Wittgenstein accetti la critica di Schopenhauer verso ogni concezione del comprendere considerato un processo più o meno interiore e articolato. Questa considerazione è propedeutica a due temi fondamentali delle *Ricerche filosofiche*: il rifiuto del linguaggio privato e la concezione del significato come uso. Il parallelismo appena segnalato suggerisce un'affinità tra il pensiero epistemologico di Schopenhauer e quello di Wittgenstein. Esso si ritrova, oltre che nel rifiuto dello scetticismo già presente nel *Tractatus*, nella soppressione stessa del problema circa la corrispondenza tra il pensiero e la realtà, nel rifiuto di prendere posizione rispetto a come si possa distinguere il sonno dalla veglia, e nella nozione di certezza<sup>50</sup> a cui Wittgenstein ha dedicato le sue ultime forze<sup>51</sup>. Non va però dimenticato che, se dal piano epistemologico passiamo a quello antropologico che lo supporta, le differenze tra i due pensatori diventano rilevanti: il *significato come uso* infatti impedisce di considerare l'azione un «atto della volontà oggettivato, cioè divenuto visibile all'intuizione»<sup>52</sup>. Ciò implica una concezione del corpo come «migliore immagine dell'anima umana»<sup>53</sup>, concezione piuttosto lontana da quella di Schopenhauer, per cui «il corpo dell'uomo è un'oggettivazione della volontà»<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., l. I, par. 9, p. 77.

<sup>49</sup> Per approfondimenti rimando a E.M. Lange, *Wittgenstein and Schopenhauer*, Junghans, Cuxhaven 1989 e H.-J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 172-173.

<sup>50</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., l. I, par. 5, pp. 52-53.

<sup>51</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford 1969, trad. it. a cura di A. Gargani e M. Trincherò, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978.

<sup>52</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., l. II, par. 18, p. 138.

<sup>53</sup> Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., parte II, IV, p. 236.

<sup>54</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., l. IV, par. 60, p. 367.

La radicalità della presenza schopenhaueriana in Wittgenstein è poi testimoniata anche da numerosi e puntuali frammenti, come quello del 1938 che concerne la musica<sup>55</sup> e quello del 1948, dunque pochi anni prima della morte, che riguarda l'uso grammaticale di *in quanto colui*, considerato un espediente stilistico interessante, ma inutilizzabile in quanto arcaico<sup>56</sup>.

### 3. Interpretazioni

L'analisi fin qui condotta prova l'importanza decisiva che il filosofo di Danzica ha avuto per quello austriaco, ma non consente di stabilire quale sia stato o possa essere il ruolo di Wittgenstein nell'interpretazione del pensiero di Schopenhauer, poiché gli elementi che vengono assunti più o meno inconsapevolmente, risultano con difficoltà e in maniera non decisiva distinguibili da quelli criticati. Ritengo perciò opportuno indagare come sia stato caratterizzato il pensiero di Schopenhauer da coloro che lo hanno presentato attraverso gli occhi di Wittgenstein, limitandomi ai tre contributi principali di Allan Janik, Iris Murdoch e Hans-Johann Glock.

#### 3.1. Allan Janik

Janik sottolinea come Schopenhauer voglia contrapporsi all'eredità kantiana millantata dagli idealisti a cominciare da Fichte ed Hegel, tanto che *Il mondo come volontà e rappresentazione* «nasce dall'unione tra Kant e la filosofia orientale»<sup>57</sup>. La continuità tra Kant e Schopenhauer viene descritta nel modo seguente:

«Nel titolo del libro di Schopenhauer si riflette la sua idea di base che nel mondo esistono due aspetti fondamentali (che all'incirca corrispondono alla ragione pratica e a quella speculativa di Kant) che egli chiama “volontà” e “rappresentazione”. L'uomo ha coscienza di sé sia come pensatore o essere capace di conoscere, sia come attore o essere capace di agire. Come Kant, anche Schopenhauer tendeva a limitare la sfera del pensiero astratto e intellettuale, distinguendo e separando la sfera dei fatti da quella dei valori. Schopenhauer riteneva che i due massimi risultati di Kant fossero l'*Estetica trascendentale* in cui ha dimostrato che tutto ciò che l'uomo percepisce è “fenomenico”, ossia mera apparenza, e la connessa distinzione tra “fenomeno” e “cosa in sé”. Per

<sup>55</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 73. Il riferimento è a A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l. III, par. 52.

<sup>56</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 135.

<sup>57</sup> A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit., p. 152.

Schopenhauer questi due risultati ci consentono di affermare che i due aspetti fondamentali del mondo sono separati, ma in un certo modo connessi, cioè che la rappresentazione sta alla volontà come il “fenomeno” alla “cosa in sé”. Schopenhauer si considerava un kantiano per aver sviluppato queste due nozioni le quali, interpretate alla sua maniera, costituiscono il fondamento della sua filosofia. Ma Schopenhauer stava trasformando la critica kantiana in qualcosa di completamente diverso, proprio mentre esaltava la grandezza delle intuizioni kantiane»<sup>58</sup>.

La tensione nei confronti di Kant, a cui Schopenhauer rimprovera un residuo di scolasticismo nella misura in cui non definisce con precisione alcuni termini e nella misura in cui, indulgiando sulla simmetria del suo sistema speculativo, ne distorce alcune parti, emerge nell’assumere come punto di partenza la nozione di rappresentazione (*Vorstellung*). Considerando la rappresentazione il primo fatto della coscienza, sarebbe possibile evitare alla radice la dicotomia posta da Kant tra il soggetto e l’oggetto e, di conseguenza, evitare tanto il pericolo di cadere in una forma di pre-kantismo, quanto quello di cedere all’idealismo fichtiano. Il soggetto e l’oggetto vengono assunti come limiti reciproci del mondo come rappresentazione: «gli oggetti esistono solo in quanto sono conosciuti, i soggetti solo in quanto sono conoscenti, ma al di fuori di questo contesto nulla si può dire né del soggetto né dell’oggetto»<sup>59</sup>. Il superamento della posizione kantiana avverrebbe poi nella pretesa, da parte di Schopenhauer, di raggiungere il noumeno: «le rappresentazioni, i pensieri si possono ritenere delle oggettivazioni della volontà in quanto sono strumenti del desiderio, strumenti che rendono capace l’uomo di soddisfare i suoi bisogni biologici di nutrirsi e di riprodursi ed in questo senso le rappresentazioni *servono* la volontà»<sup>60</sup>. La presa di distanza nei confronti di Kant è ancora più netta nel caso della morale. Schopenhauer infatti non considera le basi della morale delle concezioni pure a priori, ma le situa in qualcosa di empirico, poiché solo ciò che è empirico può muovere la volontà. Janik suggerisce a questo proposito come Schopenhauer, attraverso Wittgenstein, anticipi alcune tematiche proprie della filosofia dell’azione:

«Schopenhauer ritiene che la volontà si identifichi con i suoi atti, cioè colle sue manifestazioni corporee. Ambedue le cose possono essere conosciute in quanto “fenomeni” strettamente determinati dalla legge di causalità e nello stesso tempo in quanto “cose in sé”, e quindi libere. La sua etica inizia quindi con una ricerca empirica

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 156.

delle vere azioni morali, ossia di quegli atti che non sono motivati dall'egoismo, che è la manifestazione della volontà di vivere dell'uomo e lo conduce a desiderare la vita migliore senza pensare al modo in cui raggiungerla»<sup>61</sup>.

La morale culmina in una forma di solipsismo caratterizzato da un'etica della compassione, un sentimento piuttosto indefinito che deve cedere lo spazio a un'esperienza mistica. L'unica esperienza che assomiglia a quest'ultima è quella estetica, anch'essa collocata nella sfera dei valori:

«Anche questa è un'esperienza etica benché soltanto temporanea, perché finché siamo impegnati in essa non siamo capaci di fare male ad alcuno, e perché all'atto di volgerci alla contemplazione, ci separiamo dalla volontà»<sup>62</sup>.

Nel presentare il pensiero di Schopenhauer con lo scopo di offrire un contesto adeguato alla comprensione di Wittgenstein, Janik indugia sugli elementi kantiani da cui prende le mosse. Allo stesso tempo però insiste sulla separazione netta tra la sfera dei fatti e quella dei valori, che in Kant erano distinte, ma non separate, e che Kierkegaard avrebbe poi reciso in maniera ancor più perentoria.

### 3.2. Iris Murdoch

Dalla dicotomia *fatto* e *valore* prende le mosse anche Iris Murdoch per discutere l'importanza del pensiero wittgensteiniano circa la riflessione contemporanea sulla morale. Proprio in un capitolo che porta come titolo *Fact and Value*, Murdoch sintetizza così il pensiero di Schopenhauer concernente la volontà che, a suo giudizio, tenne prigioniero il giovane Wittgenstein:

«Schopenhauer presenta la realtà fondamentale e la base del nostro mondo, quale potente e spietata forza cosmica, la *Volontà di Vivere*, e il mondo come lo conosciamo e lo sperimentiamo, quale costruito causalmente determinato di fenomeni necessitati dai (noi) soggetti mediante le nostre percezioni che consiste nell'oggettivazione delle idee della *Volontà*. La *Volontà di Vivere*, per *esistere*, si fa carico di perpetuare la specie e l'ordine generale degli enti. A livello degli uomini ciò si manifesta come egoismo naturale degli individui e sfocia in una perenne miseria e conflittualità. Il mondo delle idee (oggettivazione della *Volontà*) è in sé né buono, né cattivo. Gli orrori delle vicende umane sono il risultato delle volontà egoiste degli individui in quanto manifestazioni della *Volontà di Vivere*. Gli altri individui, animali, piante e l'intero dei fenomeni che noi percepiamo soffrono ugualmente della sovranità della *Volontà*. (Schopenhauer cita S.

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 157.

<sup>62</sup> Ivi, p. 158.

Paolo, *Romani* 8, 22: *tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto*). Nel nostro mondo una parziale diminuzione dell'egoismo può essere possibile solo attraverso l'esperienza dell'arte o in una forma istintiva di compassione. Individui eccezionali possono sfuggire completamente dal dolore e dal male grazie a una totale *negazione della volontà*. Questo *morire al mondo* è, stando a Schopenhauer, una condizione mistica e spirituale che non può essere descritta»<sup>63</sup>.

Wittgenstein sarebbe rimasto affascinato non solo da questa concezione del mondo, ma anche dal pensiero orientale da cui dipende, da cui avrebbe mutuato l'interesse per la poesia di Rabindranath Tagore e la nozione di *mistico*. L'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti della vita sarebbe, tutto sommato, più ottimista nella misura in cui la *Volontà di Vivere* viene demitizzata, cioè non viene più considerata una forza cosmica occulta, ma un modo di presentare la dicotomia kantiana tra fatti e valori. Il rifiuto dell'imperativo categorico kantiano da parte di Wittgenstein<sup>64</sup> testimonierebbe inoltre come l'affinità tra Wittgenstein e Schopenhauer consiste più nel condividere un obiettivo polemico, che nel fornire un modello metafisico e antropologico. Murdoch suggerisce di porre attenzione al rapporto tra la volontà e la conoscenza<sup>65</sup> che, attraverso la nozione di *vita di conoscenza* ritroviamo in una nota di Wittgenstein datata 13 agosto 1916<sup>66</sup>. Secondo Wittgenstein la vita autentica non consiste nell'emanciparsi dalla volontà, magari grazie alla compassione, ma nel cambiare la propria attitudine verso il mondo<sup>67</sup>, di cui la morte non è un evento<sup>68</sup>. Questa differenza, tanto più rilevante quanto più è marcata la frequentazione da parte di Wittgenstein di *Il mondo come volontà e rappresentazione*, è indice del tentativo di superare la distinzione tra fatto e valore nella misura in cui il senso morale non viene fatto dipendere dalla nozione kantiana di dovere, ma viene considerato intrinseco al considerare (cioè conoscere, rapportarsi e così via) fatti da parte degli esseri umani. La volontà wittgensteiniana diventa così non una condanna a cui gli esseri umani sono sottoposti, ma la possibilità di un itinerario spirituale e ascetico dagli

<sup>63</sup> I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 32.

<sup>64</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.422, cit., p. 106.

<sup>65</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l. III, par. 33, cit., pp. 214-216.

<sup>66</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, cit., p. 226. Cfr. M. Micheletti, *Il problema teologico nella filosofia analitica. Vol. I: teologia come grammatica*, La Garangola, Padova 1971, p. 132.

<sup>67</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.43, cit., p. 107.

<sup>68</sup> Il parallelo per contrapposizione è tra L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.431, cit., p. 107 e A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, l. IV, par. 61, cit., p. 373.



esiti eudaimonistici: la felicità può essere raggiunta solo quanto la persona fa corrispondere la propria volontà ai fatti.

Lo Schopenhauer che Murdoch coglie attraverso la mediazione di Wittgenstein è dunque un critico di Kant, i cui limiti sono quelli di usarne le categorie allo scopo di mutarne dialetticamente il pensiero, col risultato di non riuscire a superarlo davvero. La risoluzione della posizione di Kant, ovvero l'eliminazione di quell'enigma dovuto all'accettazione di un dualismo di fondo in cui tanto lui, quanto Schopenhauer restano invischiati<sup>69</sup>, è invece possibile a Wittgenstein attraverso il riconoscimento di un valore di ciò che è oltre i fatti e che ai fatti stessi permette di attribuire un valore. Ciò favorisce l'apprezzamento di quanto Schopenhauer ha asserito circa l'estetica, l'etica, la morte, l'eternità e il mistico, ma in una luce nuova.

### 3.3. Hans-Johann Glock

L'importanza di Schopenhauer per comprendere in maniera adeguata il pensiero di Wittgenstein è ribadita da Glock, il quale però ha delle riserve sulla possibilità di risalire al primo attraverso il secondo, poiché il filosofo viennese si sarebbe ispirato a quello di Danzica in maniera ambigua, selezionandone degli aspetti, accettandone alcuni e mettendone in discussione altri:

«La prima posizione genuinamente filosofica di Wittgenstein fu l'idealismo trascendentale di Schopenhauer. Egli lo abbandonò solo sotto l'influenza del realismo concettuale di Frege e comunque lo riprese nelle parti del *Tractatus* in cui si riferisce al mistico. Schopenhauer prese le mosse dalla distinzione kantiana tra il mondo noumenico, cioè il mondo come è in se stesso, e il mondo fenomenico, cioè il mondo come appare. 'Il mondo è la mia rappresentazione', cioè ciò che appare al soggetto cosciente. Esso è governato da configurazioni strutturali (spazio, tempo, causalità) che gli vengono imposto dal soggetto. Ma il *mondo come rappresentazione* è la manifestazione di una realtà sottostante, il mondo come *volontà* cosmica. Schopenhauer gettò anche le basi per quella tradizione anti-intellettualista che accentuò il ruolo della volontà rispetto a quello dell'intelletto, influenzando, tra gli altri, Nietzsche e Wittgenstein. Inoltre, l'idealismo di Schopenhauer facilmente collassa nel solipsismo, una tentazione filosofica successivamente osteggiata da Wittgenstein. Infine, Schopenhauer rese la nozione di *rappresentazione* centrale nella sua filosofia, contribuendo in tal modo all'interesse di Wittgenstein circa la relazione tra il pensiero e il linguaggio, da un lato, e la realtà, dall'altro»<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., pp. 77-80.

<sup>70</sup> H.-J. Glock, *The Development of Wittgenstein's Philosophy*, in H.-J. Glock (ed.), *Wittgenstein. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 2001, p. 2.

Grazie alla frequentazione di Schopenhauer, Wittgenstein fu attento a distinguere la filosofia dalla scienza. Mentre la seconda offre un resoconto di *come il mondo è* e lo raffigura sotto un certo aspetto, la prima riflette sulle leggi (logiche) del pensiero e dunque ha come compito precipuo l'essere una critica capace di dissolvere dei fraintendimenti, piuttosto che una dottrina che risolve dei problemi. Questo modo schopenhaueriano di concepire la filosofia si ritrova nell'intero *Nachlass* di Wittgenstein, mitigando la manualistica cesura tra un *primo* e un *secondo* Wittgenstein<sup>71</sup>.

Glock propone una via media che eviti sia di sopravvalutare l'influenza di Schopenhauer su Wittgenstein, sia di sottovalutarla:

«Se dovessimo considerare il *Tractatus* una serie di note a piè di pagina di Schopenhauer dovremmo, allo stesso modo, considerarlo una serie di note a piè di pagina a Frege e Russell. Inoltre, come per Frege e Russell, Schopenhauer ha influenzato Wittgenstein sia attraverso l'ispirazione, sia attraverso la *contestazione*. D'altra parte, questa influenza non è cessata col *Tractatus*. Si è fatta più estemporanea e indiretta, ma anche, in alcuni ambiti, più importante per i dibattiti attuali»<sup>72</sup>.

Tra questi ultimi, vengono annoverate alcune discussioni già affrontate nei paragrafi precedenti: l'importanza attribuita a etica ed estetica, considerate nella loro unità, e le riserve verso il solipsismo. Glock sottolinea inoltre il decisivo ruolo che Schopenhauer ha esercitato su Wittgenstein nel proporre la rappresentazione simbolica come un a-priori dell'esperienza umana, nel formulare una filosofia della matematica<sup>73</sup> e nel considerare la nozione di intenzionalità pratica<sup>74</sup>.

#### 4. L'eredità di Schopenhauer attraverso Wittgenstein

Alla luce di quanto emerso, l'affermazione secondo cui l'intera riflessione di Wittgenstein consisterebbe nel «completare l'opera logica ed etica iniziata da Kant e Schopenhauer»<sup>75</sup> appare eccessiva, sia perché questo *completamento*

<sup>71</sup> Cfr. H.-J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, cit., p. 27.

<sup>72</sup> H.-J. Glock, *Schopenhauer and Wittgenstein. Language as Representation and Will*, cit., p. 426.

<sup>73</sup> Cfr. Ivi, pp. 436-437.

<sup>74</sup> Cfr. Ivi, pp. 449-455.

<sup>75</sup> A. Janik - S. Toulmin, *La grande Vienna*, cit., p. 227.

talvolta assume le sembianze di uno *stravolgimento*, sia perché la mancanza di riferimenti testuali espliciti non consente un supporto filologico adeguato. Certamente l'incisività del pensiero di Schopenhauer su quello di Wittgenstein ha pervaso tutti gli scritti di quest'ultimo, tanto che risulta fuorviante parlare di un *primo* e di un *secondo* Wittgenstein. Inoltre, tale influenza consente di annoverare a pieno titolo Wittgenstein tra gli esponenti della tradizione filosofica occidentale, al di là di critiche più o meno feroci e circostanziate ad essa rivolte, e indica come il suo tentativo, nonostante le sue unilaterali interpretazioni e i suoi squilibri interni, sia stato quello di offrire una speculazione a tutto campo, capace di prendere una posizione su tutti gli aspetti della realtà, senza trascurare l'etica, l'estetica e la religione.

Difficilmente sono però identificabili prese di posizione di Wittgenstein nei confronti di Schopenhauer. L'unica eccezione è costituita dall'affermazione contenuta nella proposizione 6.43 del *Tractatus*<sup>76</sup> che, ricorrendo alla distinzione kantiana tra buona e cattiva volontà, supera la tensione propria di Schopenhauer tra l'affermazione che la salvezza dell'uomo consiste nel negare la volontà e il suggerimento che la compassione, pur essendo un atto della volontà, abbia un valore morale<sup>77</sup>.

Non può dunque essere la lettura di *Il mondo come volontà e rappresentazione* da parte di Wittgenstein, che pure Murdoch annovera tra i discepoli di Schopenhauer<sup>78</sup>, a favorire una comprensione adeguata di quest'opera nella filosofia di lingua inglese, considerati anche i fraintendimenti e le ambiguità lessicali che ne hanno caratterizzato le prime traduzioni<sup>79</sup>. Se il far coincidere la realtà con l'esperienza di un soggetto in un determinato momento è una suggestione schopenhaueriana tipica del verificazionismo di Wittgenstein tanto caro al Circolo di Vienna<sup>80</sup>, è dubbio che i circolisti possano aver concepito questa affermazione secondo lo spirito del filosofo di Danzica. Analogamente, i

<sup>76</sup> «Se il volere buono o cattivo altera il mondo, esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso dal linguaggio» L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 107.

<sup>77</sup> Cfr. H.-J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, cit., p. 108.

<sup>78</sup> Cfr. I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, cit., p. 72.

<sup>79</sup> Cfr. Ivi, p. 58 dove nota come il termine *Vorstellung* sia stato prima tradotto con *idea* da R. B. Haldane e J. Kemp e successivamente reso con *representation* da E. F. J. Payne.

<sup>80</sup> Cfr. H.-J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, cit., p. 85. Sulla vivace difesa del pensiero di Schopenhauer durante alcune sedute dei circolisti cfr. R. Carnap, *Intellectual Autobiography*, in P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle 1963, trad. it. *La filosofia di Rudolf Carnap*, Milano, Il Saggiatore, 1974, p. 26 e H.-J. Glock, *What is Analytic Philosophy?*, cit., p. 119.

ripensamenti di Wittgenstein circa la concezione del soggetto e del solipsismo di Schopenhauer<sup>81</sup> non consentono di affermare l'ascendenza schopenhaueriana dei dibattiti tipici dei filosofi analitici su questi temi. Il riconoscere che le affermazioni wittgensteiniane secondo cui l'io, in quanto soggetto di esperienza, non può essere oggetto di esperienza, e che l'atto della volontà non è un'esperienza, dipendono da Schopenhauer non è comunque decisivo<sup>82</sup>. Se il mutato atteggiamento dei filosofi analitici nei confronti della metafisica ha favorito una maggiore attenzione verso Schopenhauer<sup>83</sup>, la loro tendenza a ricondurre la metafisica all'ontologia, un approccio riduzionistico alla filosofia della mente, lo spirito naturalistico da cui sovente sono animati, la loro ostilità verso lo stile continentale e le loro riserve verso i temi propri dell'esistenzialismo, continuano a ostacolarne la ricezione<sup>84</sup>. La scoperta di temi schopenhaueriani presenti in Wittgenstein, d'altronde, non risulta decisiva, perché la sua antropologia prevede degli agenti linguistici dotati di individualità intersoggettiva che, in ultima analisi, non sono assimilabili a manifestazioni di una volontà considerata una forza cosmica ultima.

Potremmo concludere dicendo che, se la figura di Schopenhauer è determinante per Wittgenstein, e dunque lo è – o lo dovrebbe essere – anche per gli interpreti di quest'ultimo attenti al contesto del suo pensiero e alle sue scelte terminologiche, non vale il contrario, cioè la lettura di Wittgenstein può non comportare – e di fatto non ha comportato – una migliore comprensione di Schopenhauer. Detto altrimenti: Wittgenstein è debitore nei confronti del pensiero schopenhaueriano, ma non lo ha lasciato in eredità ai filosofi analitici.

---

<sup>81</sup> Cfr. H.-J. Glock, *A Wittgenstein Dictionary*, cit., pp. 348-350.

<sup>82</sup> Cfr. Ivi, pp. 160 e 386-7.

<sup>83</sup> Decisivo è stato C. Janaway, *Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford 1994.

<sup>84</sup> Cfr. H.-J. Glock, *Schopenhauer and Wittgenstein. Language as Representation and Will*, cit., p. 455.