

Somiglianze di famiglie — tra Wittgenstein e la “scuola schellingiana”

Francesco Di Maio¹

ABSTRACT

Ludwig Wittgenstein made extensive and explicit use of the concept of ‘Family resemblance’, attributing a technical meaning to this expression. This contribution emphasises an ambiguity in the Viennese philosopher regarding this lemma (§2), sometimes an extension of the concept of γένος, other times an instrument for connecting irreducible multiplicities (§3). Therefore, in order to find a structural reason for this ambivalence, this text returns to Arthur Schopenhauer who accused the so-called “Schellingian school” of overusing this concept (§4). Individuating the referent of the vague formula in Henrik Steffens (§5), this paper finally attempts to point out an actual “family resemblance” between Wittgenstein and F.W.J. Schelling. Indeed, by reading the one with the other, the last part of this contribution (§6) shows how the ambiguity of the former’s use of *Familienähnlichkeit* can be traced back to the “criticist” and “dogmatist” positions outlined in the latter’s *Philosophical Letters*.

KEYWORDS

Family resemblance, Ludwig Wittgenstein, Arthur Schopenhauer, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Henrik Steffens.

A Paulo, per quanto gli dobbiamo

Was ich erfinde, sind neue *Gleichnisse*.

L. Wittgenstein (1977, p. 19)

1. *Ab, ac, ad, ae, af*, etc. è una serie di elementi che individua in *a* il suo genere (o iperonimo) e nei vari elementi le sue specie (o iponimi). Al contrario, la serie *ab, bc, cd, de*, etc., malgrado non preveda una componente comune a tutte le sue parti, mostra pur sempre un certo legame, una qual “somiglianza di famiglia”.

È noto come sia stato Ludwig Wittgenstein a fare un uso ampio ed esplicito del concetto di *Familienähnlichkeit*, attribuendo all’espressione un’accezione tecnica. Al riguardo, il presente contribu-

¹ Alma Mater Studiorum – Università di Bologna; École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris; Centre Marc Bloch, Berlin; francesco.dimaio6@unibo.it.

to sottolineerà un'ambiguità presente nel filosofo viennese (§2). Questo lemma, infatti, a volte sembra risultare un'estensione del concetto aristotelico di $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ (*Top.* 102a³¹⁻²), altre invece uno strumento per connettere fra loro molteplicità irriducibili a un principio unico (§3). Pertanto, per trovare le ragioni di quest'ambivalenza, ritorneremo ad Arthur Schopenhauer – fonte wittgensteiniana –, il quale già ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819; 1859³) accusava la cosiddetta “scuola schellinghiana” di abusare di questo concetto (§4). Avanzando delle ipotesi su chi possa essere il referente della vaga formula del filosofo di Danzica (§5), la parte finale tenterà di rimarcare un'effettiva “somiglianza di famiglia” tra Wittgenstein e Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (§6). Leggendo infatti l'uno con l'altro, verrà mostrato come l'ambiguità della nozione di *Familienähnlichkeit* nel primo possa essere ricondotta alle posizioni “criticiste” e “dogmatiste” delineate dalle *Lettere filosofiche* (1795-6) del secondo.

2. Come ammette Wittgenstein, “[n]on posso caratterizzare queste somiglianze [*Ähnlichkeiten*] meglio che con l'espressione ‘somiglianze di famiglia [*Familienähnlichkeiten*]’” (1953, §I.67). Non differentemente dal concetto di $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, anche questa metafora trae i suoi semi dal campo familiare (de Libera, dir. 1998, §I.2-3; Benveniste 1969, §I,6): “infatti le varie somiglianze [*Ähnlichkeiten*] che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc.” (Wittgenstein 1953, § I.67). Analogamente

“i ‘giochi’ formano una famiglia [*die »Spiele« bilden eine Familie*]. E allo stesso modo formano una famiglia, ad esempio, i vari tipi di numeri. Perché chiamiamo una certa cosa ‘numero’? Forse perché ha una parentela – diretta – [*eine—direkte—Verwandtschaft*] con qualcosa che finora si è chiamato numero; e in questo modo [...] acquisisce una parentela indiretta [*eine indirekte Verwandtschaft*] con altre cose che chiamiamo anche così” (*Ibid.*).

L'estensione di un concetto, in tal caso, è simile a quando, “nel tessere un filo, intrecciamo fibra con fibra” e la “robustezza del filo non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l'una all'altra” (*Ibid.*).

Si potrebbe però sollevare l'obiezione che ciò che accomuna “tutte queste formazioni” è la “disgiunzione [*Disjunktion*] di tutte queste comunanze”, ma per Wittgenstein questa replica consisterebbe solo in un gioco di parole – “qui ti limiti a giocare con una

parola [*hier spielst du nur mit einem Wort*]” (*Ibid.*). Il chiasma tra “gioco” e “parola”, tra “*spielen mit den Worten*” e “*Sprachspiele*”, riassume bene il sottile crinale in cui il primato della pragmatica rischia sempre di essere delegittimato dall’istituzione di una semantica trascendentale supposta a priori, cioè di determinati significati che possano stabilire la pertinenza o meno di usi altri dei concetti dati. Proprio per questo motivo, per il filosofo viennese è necessario rimarcare l’istanza che con continuità pervade ed associa tutti gli elementi in questione: “un qualcosa percorre tutto il filo”, ovvero l’“ininterrotto sovrapporsi di queste fibre” (*Ibid.*).

Nell’inciso critico che apostrofa sulla disgiunzione, si deve riconoscere la voce di Bertrand Russell. Lo dimostra la lezione del 1 giugno 1936, dedicata alle questioni dell’etica e dell’estetica. Qui Wittgenstein mostra infatti come il modello interrogativo socratico-platonico del ‘τί ἐστιν?’ – da cui il tedesco ‘*Was ist das?*’ –, qualora lo si analizzasse semanticamente, potrebbe risultare solo come un “problema metafisico”, avvertendolo pertanto come “insolubile” (Id. 1986, pp. 60-1; trad. p. 70). Per scioglierlo, al contrario, è necessario analizzarlo diversamente. Dire che una tale domanda è

“indefinibile non risolve il problema. Perché ‘indefinibile’ e non ‘indefinita’? Il suffisso ‘...ibile’ dice che, per quanto uno provi, non riuscirà a definirla. [...] Russell chiama “o” indefinibile, benché dica che si *potrebbe* definire mediante ‘e’ e ‘non’. Dovrebbe dire [al contrario] che è ‘indefinita’ [...]” (Id. 1993, pp. 366-7; trad. pp. 174-5, trad. mod.).

Per questo motivo, se l’“uso” del concetto, ad esempio, di

“‘bene’ è problematico, non è perché ci manca una definizione. [...] Potremmo risolvere determinati problemi mettendo in evidenza che non si deve cercare una proprietà comune [*common property*] rinvenibile in tutti i casi. Può esserci una parentela [*kinsship*] ma non una proprietà comune [*common property*] che possiamo indicare” (*Ibid.*).

Per inciso, per Wittgenstein i problemi di definizione in estetica e in etica derivano da una sua particolare accezione delle stesse. La prima infatti è limitata ai giudizi estetici relativi all’attributo ‘buono’ (inteso come sinonimo di ‘bello’) e la seconda ristretta a quella che sarebbe meglio definire ‘morale’, in quanto interessata più alla definizione del ‘bene’ che a quella del ‘meglio’ o di altri attributi (Id. 1953, §I,77).

Il concetto di *Familienähnlichkeit*, pertanto, serve ad aprire il campo problematico posto da una domanda “metafisica” e considerare la varietà degli usi che il termine in questione assume, rimarcando quali legami – o, meglio, legami di legami – attraversano

queste pratiche. Per lo stesso motivo, è l'uso a definire i significati delle parole e limitarsi a un significato trascendentale non può che incorrere nell'impossibilità di sussumere in un genere unico una molteplicità di giochi linguistici. La pragmatica precede necessariamente la semantica. L'assenza di un significato uno e primo, pertanto, deve implicare l'abbandono di una classificazione per iperonimi e iponimi definita e onnicomprensiva, in quanto altrimenti porrebbe a sua volta un significato come principio di comunanza di tutti gli enunciati. Non si possono che avanzare delle ricerche che si muovano per osservazioni, localmente, legate agli usi determinati di enunciati puntuali, al di là di un presunto primato di una sintassi logica prestabilita (Id. 1953, §§I,108, 164, 179 e 236).

3. Da cosa proviene questa “metafora” della somiglianza di famiglia? Carlo Ginzburg (2005, §1) ha ad esempio indicato come fonte i ritratti di Francis Galton, detti “compositi” o “generici”, rimarcando l'ambiguità dell'uso fattone da Wittgenstein stesso.

Nella *Lecture on Ethics*, infatti, il riferimento è esplicito:

“per farvi vedere il più chiaramente possibile che cosa assumo come oggetto proprio dell'etica, vi presenterò alcune espressioni più o meno sinonime, ciascuna delle quali può essere sostituita dalla definizione precedente; enumerandole, voglio produrre lo stesso tipo di effetto prodotto da Galton quando disponeva sulla stessa lastra fotografica un certo numero di fotografie di facce diverse per avere il quadro delle caratteristiche tipiche comuni a tutte. E come, mostrandovi una tale fotografia collettiva, potrei farvi vedere quale sia, ad esempio, la tipica faccia cinese, così, passando lo sguardo sulla serie di sinonimi che vi porrò di fronte, sarete in grado [...] di vedere le caratteristiche tipiche comuni a tutti, che sono le caratteristiche tipiche dell'etica” (Wittgenstein 1965, pp. 4-5; trad. p. 7).

Se qui l'accento è sul tratto comune, in altri luoghi Wittgenstein rimarca al contrario la varietà delle forme. Nelle *Note al Ramo d'oro di Frazer* si legge in effetti come la

“cosa che più salta all'occhio, oltre alle somiglianze, mi sembra essere la diversità di tutti questi riti. È una molteplicità di volti con tratti comuni che riemergono costantemente ora qua ora là. E verrebbe voglia di tracciare linee che connettano le parti comuni. Ma mancherebbe ancora una parte dell'osservazione, quella cioè che collega questa immagine con i nostri sentimenti e pensieri. Questa parte dà all'osservazione la sua profondità. Comunque, in tutte queste usanze si scorge qualcosa di simile e affine all'associazione delle idee. Si potrebbe parlare di una associazione delle usanze” (Id. 1967, p. 246; trad. p. 39).

Perché quindi quest'oscillazione? Perché la *Familienähnlichkeit*, se da una parte sembra un concetto capace di ampliare uno spettro d'analisi ad elementi non riconducibili a un principio unico, dall'al-

tra invece si mostra capace di riassorbire sotto un'unica etichetta una varietà di elementi ben più estesa di quanto possa il semplice γένος? Come spiega poco oltre Wittgenstein, quanto concerne la somiglianza di famiglia è precisamente una componente di *Darstellung* (traducibile come 'presentazione', 'esposizione', 'enunciazione'), che possa evidenziare delle connessioni altrimenti lasciate sullo sfondo, virtuali. Pertanto, rendere *Familienähnlichkeit* con il più comune 'aria di famiglia', se non errato, è certo una scelta traduttiva che non evidenzia l'istanza di *mimesis* presente in questo strumento concettuale. Contro Frazer, Wittgenstein indica puntualmente come la "spiegazione storica", intesa "come ipotesi di sviluppo", è "solo un modo di presentare i dati", specificatamente "della loro sinossi". Per questo motivo è

"ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in una immagine generale che non abbia la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico [...]. Ora questa legge, questa idea io posso rappresentarla mediante un'ipotesi di sviluppo o anche, analogamente allo schema di una pianta, mediante lo schema di una cerimonia religiosa ovvero mediante il semplice raggruppamento del materiale in una rappresentazione 'perspicua'" (Id. 1967, pp. 241-2; trad. pp. 28-30).

Concetto d'"importanza fondamentale", l'*übersichtliche Darstellung* "designa" infatti "la nostra forma di rappresentazione, il modo in cui vediamo le cose". Essa

"media la comprensione, che consiste appunto nel 'vedere le connessioni'. Di qui l'importanza del trovare *anelli intermedi* [*Zwischengliedern*]. In questo caso però un ipotetico anello intermedio deve limitarsi a richiamare l'attenzione sulla somiglianza [*auf die Ähnlichkeit*], sul nesso tra i *fatti* [*der Tatsachen*]. Proprio come si illustrava una relazione interna fra cerchio ed ellisse trasformando gradualmente l'ellisse in un cerchio, *ma non per affermare che una determinata ellisse è scaturita effettivamente, storicamente, da un cerchio* (ipotesi evolutiva), bensì solo per rendere il nostro occhio sensibile a una connessione formale. Ma anche l'ipotesi evolutiva posso considerarla come nient'altro che un travestimento di una connessione formale" (*Ibid.*).

Forti di quanto indicato da Ginzburg, ci permettiamo di evidenziare come è la stessa denominazione doppia in Galton, di ritratti "compositi" o – per l'appunto – "generici", a presentare da subito una tensione tra due possibili suoi utilizzi. Pertanto, il riferimento al γένος indicherebbe il legame intrinseco tra *Familienähnlichkeiten* e alberi genealogici cui il saggio dello storico italiano è dedicato. In ogni caso, per quanto riguarda Wittgenstein, è necessario sottolineare l'importanza dell'istanza enunciativa e dell'uso della rappresentazione, sempre variabile e tale da assumere il suo valore solo in relazione all'effetto ottenuto. Onde evitare di affidarsi a un significato precedentemente dato, come era o è stato possibile tramite

Galton, il seguito di questa esposizione vorrebbe tentare una nuova via circa le influenze di Wittgenstein sulla *Familienähnlichkeit*. Conformemente al concetto che stiamo analizzando, cercheremo così di evidenziare nuovi anelli di congiunzione.

4. “Si era interessato a Schopenhauer tramite suo fratello”, annota Oets K. Bouwsma da una sua conversazione con Wittgenstein (1986, p. 10; trad. p. 27). L’influenza del filosofo di Danzica sull’autore del *Tractatus* è accertata e gli studi critici dedicati al rapporto tra i due sono ormai numerosi (Janik 1966; Micheletti 1967; Nyíri 1972, Lemoine 1975, §7; Lange 1989; Avraham 1992; Mazzeo 1998; Jacqueline 2005, §8; Musio 2005; Schroeder 2012; Gómez Alonso 2018; Peters 2022). Il sintagma *Familienähnlichkeit* ricorre già in *Die Welt als Wille und Vorstellung* di Schopenhauer (1859³, pp. 115, 171, 183; trad. pp. 143, 199 e 213). Qui, infatti, si dichiara come la “*morfologia*”, parte della “scienza della natura” dedicata alla “descrizione delle forme”, presenti

“innumerevoli forme, che per noi sono rappresentazioni, infinitamente varie e tuttavia legate l’una all’altra da un’indiscutibile aria di famiglia [*Familienähnlichkeit*], le quali, per questa via, ci rimangono eternamente estranee e, considerate soltanto in questo modo, ci stanno dinanzi come dei geroglifici incomprensibili” (*ivi*, §17, pp. 114-5; trad. pp. 142-3).

A partire da questi passaggi, parte della critica ha sostenuto un’influenza della seconda parte de *Il mondo* sulle “somiglianze di famiglia” delle *Ricerche* (Morris Engel 1969, p. 287 nota 8; Griffiths 1976, pp. 12-3; Bryan Magee 1997², §14, p. 326 e note; Glock 1999, p. 456 nota 15; Lemanski 2016). Contro di questa, è stato ricordato però come la parola ‘*Familienähnlichkeit*’ ricorra tanto in Schopenhauer quanto in centinaia di altri autori tedeschi degli ultimi due secoli: “Non è un termine tecnico, ma un nome composto tedesco comunemente usato” (il qual appunto giustifica la traduzione italiana nel più comune ‘aria di famiglia’ nei testi schopenhaueriani) e, in ogni caso, in Schopenhauer il termine non è relato a problemi di natura linguistica (Schroeder 2012, p. 302). Se non è possibile sciogliere il nodo storico dell’eredità schopenhaueriana, cerchiamo di analizzare il problema tramite delle lenti teoretiche. In che modo Schopenhauer utilizza il concetto?

Il mondo accusa la cosiddetta “scuola schellinghiana [*Schelling-schen Schule*]” dell’abuso del metodo analogico per giustificare rapporti di similitudine morfologica (Schopenhauer 1859³, pp. 170-1; trad. pp. 199-200). La concezione di una “generale, radicale analogia

di tutte le forme con l'archetipo che si ritrova in tutti i fenomeni" era diventata per Schopenhauer il "principio guida" dell'anatomia comparata francese dell'"*unité de plan*" e dell'"*uniformité de l'élément anatomique*" (*Ibid.*). La ricerca di questo piano è stata

"anche l'occupazione principale, o quanto meno lo sforzo più lodevole, dei filosofi della natura di *scuola schellinghiana*, i quali riguardo a questo hanno davvero molti meriti (anche se, in diversi casi, la loro caccia alle analogie della natura degenera in una barzelletta). A buon diritto però hanno stabilito che quella generale affinità e quell'*aria di famiglia* è presente anche nelle idee della natura inorganica, per esempio tra elettricità e magnetismo, la cui identità venne constatata solo più tardi, fra l'attrazione chimica e la forza di gravità, e così via [...]" (*Ibid.*, cors. nostri).

Quello della "scuola schellinghiana" di rinvenire un principio unico di composizione delle forze della natura si dimostra un "tentativo, purtroppo infelice" (*ivi*, p. 171; trad. p. 200). Così Schopenhauer, che pur apprezza il fine della ricerca, non può che diffidare dalla forzatura analogica degli studenti di Schelling. Il rimandare tutto al nome proprio del filosofo di Leonberg è pertanto un argomento *ad hominem*, volto a destituire la validità degli studi dei suoi allievi (Id. 1830-1, §§4-5 e 32).

Se la tesi dell'eredità diretta sulla *Familienähnlichkeit* sembra essere per ora indimostrata, Schopenhauer si conferma un autore prossimo a Wittgenstein. Questi infatti sembra muovere delle critiche analoghe a quelle che *Il mondo* muoveva alla "scuola schellinghiana". Una delle *Vermischte Bemerkungen* del 1931, infatti, critica l'analisi morfologica, qui inerente alla storia mondiale, de *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler (1911-9). Qui, dove pur ricorre l'espressione virgolettata (*ivi*, Bd. I, §3.11, p. 261), il filosofo tedesco sembra usare la *Familienähnlichkeit* come spatala concettuale per un utilizzo improprio del pensiero analogico. Nell'applicazione che se ne dà però – rimarca Wittgenstein –, "si infiltr[ano] di continuo elementi indebiti" al fine di ridurre la molteplicità ad un modello dato a priori: "Così, di fronte a tutte le affermazioni esagerate, *dogmatizzanti*, viene voglia di domandare: ma in tutto questo cosa c'è di vero? Oppure: qual è il caso in cui questo vale davvero?" (Wittgenstein 1977, pp. 14-14e; trad. pp. 39-40, cors. nostro). La "somiglianza di famiglia", pertanto, può essere assunta in un uso dogmatico.

Ma che cos'è dunque questa "scuola schellinghiana" cui Schopenhauer sembra muovere accuse analoghe a quelle che Wittgenstein sembra imputare a Spengler? Dalle ricerche condotte non risulta sia stato individuato il referente di quest'espressione. Pertanto, proviamo ad avanzate delle ipotesi.

La prima è che Schopenhauer si riferisca a Schelling stesso,² ma la tesi non convince. Il termine infatti non ricorre che due volte in tutte le sue opere e senza attribuire al concetto un'accezione tecnica (Schelling 1802, *SW*, p. 558, *HkA*, p. 285; 1817, p. 199). Inoltre, poiché il resto de *Il mondo*, così come il suo *Lascito manoscritto* (Schopenhauer 1967, pp. 304-40), è prodigo di insulti nei confronti del secondo dei “tre celebri sofisti del periodo postkantiano” (Id. 1859³, pp. xx; trad. p. 16), non si comprende perché Schopenhauer non dovesse aggiungere anche quella ennesima, della *Familienähnlichkeit*, alle già “enormi fanfaronate, per di più terribilmente noiose” del filosofo di Leonberg (*ivi*, p. 31; trad. p. 58). Fosse così, che motivo avrebbe di riferirsi ai suoi allievi?

Una seconda ipotesi suggerisce che Schopenhauer si riferisce a Georg Anton Friedrich Ast, discepolo di Schelling a Jena, che recensì, anonimo, la prima edizione de *Il mondo* (A[st] 1979), ma non ci sono ricorrenze nei testi a suffragarla.

5. Per questi motivi, la nostra tesi è che l'epiteto di “scuola schellinghiana” si riferisca a Henrik Steffens. È noto, infatti, come questi, lungo tutta la sua vita, abbia dichiarato la fedeltà nei confronti della filosofia schellinghiana e di come, in quanto *Naturphilosoph* che si confrontava coi risultati delle scienze naturali del suo tempo, tentava di inserire questi all'interno di un sistema di coordinate date dalla filosofia dell'identità del suo maestro (Corvino 2022). Pertanto, il metodo di cui si faceva forte non poteva che essere un uso spregiudicato dell'analogia. Già i suoi *Beyträge zur inneren Naturgeschichte der Erde* del 1801 tendevano a estendere i risultati di esperimenti tra coppie di viventi anche a specie che non condividevano la stessa “terra”:

“Si potrebbe obiettare che quasi tutti gli esperimenti citati sono stati condotti solo con due famiglie di piante [*Pflanzenfamilien*] strettamente imparentate tra loro, come la vite e il giunco; e non si può negare che a questo proposito sarebbe auspicabile condurre esperimenti precisi con un gran numero di altre piante, anche se è probabile [*wahrscheinlich*] che qui – così come nel regno animale – diverse famiglie non pongano *alcun* terreno [*mehrere Familien gar keine Erde absetzen*]” (Id. 1801, p. 39).

Similmente la terza delle sue lezioni filosofiche a Copenaghen del 1803 fa esplicito uso del concetto di “somiglianza di famiglia”, in cui il principio d'identità dell'assoluto schellinghiano si sviluppa

² Su Schopenhauer lettore di Schelling, cfr. Welchman & Norman (2020); Höfele & Hühn (Hrsg. 2021).

in un processo di individuazione costante. Un'analisi delle varie specie, per questo motivo, non può che condurre a una progressiva estensione del campo di indagine a sempre nuovi tratti distintivi, implicando così l'inesauribilità del processo del "naturarsi" della natura, dunque della sua analisi. Spiega infatti Steffens come la

"descrizione empirica della natura organica si basa sulla necessità di indicare le differenze tra le specie. Inizia con un sentimento, per quanto oscuro, ma necessario, e tutte le descrizioni e le determinazioni, per quanto soddisfacenti, non riescono a elevare questo sentimento a un concetto definito" (Steffens 1803, p. 54; Übersetzt. pp. 54-5).

Per questo motivo, la classificazione deve procedere "da un senso oscuro dell'identità delle varie specie e finisce come è iniziata. Né la descrizione né la classificazione possono avvicinare la specie o la somiglianza naturale della famiglia [*træde Arterne, eller den naturlige Familie – Lighed/den Arten, oder der natürlichen Familien Ähnlichkeit*]". Tutto il valore della descrizione si riduce dunque a questo: "che ci dà un aiuto, ben necessario e indispensabile, ma pur sempre subordinato. Un aiuto per poter trovare, in ogni caso particolare, che cos'è la specie" (*Ibid.*). Come ha spiegato Pier Francesco Corvino, queste lezioni steffensiane vogliono mostrare come la scienza empirica, "nella sua catena infinita di osservazioni particolari, porti all'assurdo, a meno di un'elevazione a un livello superiore, che da sola non è in grado di garantire". Per Steffens è necessario procedere secondo un metodo differente: "le esperienze vanno esaminate, su di esse è necessario ragionare, al fine di comprendere la loro connessione superiore, in senso analogico. Ciò è evidentemente possibile attraverso un linguaggio che sia capace di ospitare sia il rigore del concetto sia la capacità sintetica delle analogie e delle metafore" (Corvino 2022, p. 57).

Coerentemente, i successivi *Grundzüge der Philosophischen Naturwissenschaft* del 1806 si mostrano come un

"testo con un utilizzo massiccio della quadruplicità come chiave di lettura dell'intero sviluppo. Ci sono quattro angoli del mondo, quattro età, quattro temperamenti, quattro elementi e quattro sostanze basilari [...]. Anche soltanto considerando questa superfetazione della quadruplicità [si intuisce] che il procedere del testo sarà abbondantemente contraddistinto da giochi analogici combinatori abbastanza periferici rispetto alle prove empiriche" (Corvino 2022, pp. 104-5).

Sono queste le ragioni per le quali il testo in questione sarà stroncato da Johann Wolfgang von Goethe in una lettera a Friedrich August Wolf del 31 agosto 1806 (*ivi*, pp. 103 e 140). Infine, similmente alle opere precedenti, anche la prefazione di Steffens

(1810) a *La sfera dei colori* del suo amico pittore Philipp Otto Runge “sfrutta abbondantemente l’uso di analogie” ed è “intriso di uno splendido lirismo e, soprattutto, torna ad insistere sul mezzo della quadruplicità” (Corvino 2022, p. 122).

Commentando il ricordo di Schelling del primo incontro con Steffens (Plitt, Bd. I, p. 244), Xavier Tilliette indica come da “quel momento il Norvegese germanizzato, entusiasta e sensibile, si introdusse nel cenacolo romantico, divenendo il confidente di Schelling, e la sua *tarantola analogica* contribuirà a dare alla filosofia della natura un andamento scapigliato” (Tilliette 1999, p. 66; trad. p. 177, cors. nostro; cfr. Corvino 2022, §1.3). Chiaro è quindi che un autore del genere, non stabilendo un suo canone, legato tutta la vita per linguaggio, sistema e affetto personale a Schelling, stroncato da Goethe, non potesse che incorrere nell’astio di Schopenhauer.

6. Alla luce dei risultati precedenti, si può avanzare una “precipua esposizione” tale da tratteggiare una “somiglianza di famiglia” altrimenti non evidenziata, quella cioè tra Wittgenstein, da cui si è partiti, e Schelling, finora soltanto lambito.³ Esiste sorprendentemente un’opera schellinghiana su cui Schopenhauer non ha scagliato i suoi improperi. Come commenta sempre Tilliette (1999, p. 35; trad. pp. 109-11), condotte “con vigore, benché terminate con una certa qual confusione”, le *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* “hanno avuto la fortuna di piacere a quel brontolone [grognon] per eccellenza di Schopenhauer, e non è poco riuscire in un’impresa del genere”. Il beneplacito del filosofo di Danzica ci legittima allora a estendere un legame tra quest’opera schellinghiana e la pragmatica wittgensteiniana. Come sopra ribadito, non essendo questa una “spiegazione storica” – Schelling non è una fonte del filosofo viennese, i concetti del primo non si sono evoluti in quelli del secondo –, l’esposizione di un legame “familiare” tra i due autori è utile e fruttuosa, in quanto permette di sottolineare la morfologia di alcuni tratti presenti in entrambi, altrimenti lasciati cadere sullo sfondo.

In una lettera a Georg Wilhelm Friedrich Hegel coeva ai *Philosophische Briefe*, Schelling dichiarava come la “vera differenza” tra la filosofia critica e quella dogmatica sembrava “risiedere nel fatto che la prima prende le mosse dall’Io assoluto (se non ancora condizionato da alcun oggetto), mentre l’altra dall’oggetto assoluto o non-Io” (Plitt, Bd. I, pp. 76-7; trad. Hegel 1983, vol.

³ Per una prossimità tra Wittgenstein e Schelling sui temi del neutro e del non senso, si veda Agostini 2020.

1, p. 115). Per Schelling, rifarsi alla filosofia kantiana può portare indifferentemente ad entrambe le soluzioni ed è solo la dimensione effettuale a poterle distinguere. In un linguaggio ancora fedele alla *Wissenschaftslehre* fichtiana, i due *-ismi* si separavano tramite la domanda su dove debba risiedere l'incondizionato, principio della filosofia, se nell'Io o nel non-Io: "Quando si è decisa questa soluzione, *tutto* è deciso". Per Schelling il "più alto principio di tutta la filosofia" non può che essere "il puro assoluto Io", ovvero l'"Io in quanto è posto come mero Io attraverso la *libertà*, non ancora condizionato da oggetti" (Plitt, Bd. I, pp. 76-7; trad. Hegel 1983, vol. 1, p. 115).

La prima delle *Lettere filosofiche* espande quanto anticipato:

"Se dunque consideriamo l'idea di un Dio morale [...], il nostro giudizio è presto fatto. [...] [I]l principio di oppormi al mondo non ha più per me alcuna *grandezza*, se io pongo tra esso e me un più alto essere, se necessario un custode del mondo, per mantenerlo nei suoi limiti. Quanto più il mondo è lontano da me, quanti più intermediari interpongono tra esso e me, tanto più limitata diventa la mia intuizione del mondo, tanto più difficile è quell'abbandono al mondo [...]. La vera arte [...] si oppone a ogni rozzo meccanismo, a ogni accumulazione senza regola della materia dal di fuori" (Schelling 1795-6, §1, *HkA*, p. 51; trad. p. 6).

Detto in altri termini, la differenza tra dogmatismo e criticismo sta in un nuovo campo di possibilità all'azione pratica in quanto, da un punto di vista teoretico, a priori, le due posture sono indistinguibili. Se l'Io assoluto non è che Dio spinozamente inteso, la critica contro il dogmatismo rimarca tutti quegli elementi preconcetti, personalistici, che limitano le possibilità di legame. Si tratterebbe di un condizionamento dovuto ad oggetti, ovvero a un non-Io assurto ad incondizionato.

Schellingianamente pensate, le somiglianze di famiglia assumono una postura "criticista" solo nella loro capacità di ripensare, ridefinendole, le soluzioni possibili ai problemi posti. Il rischio è che dietro al mero lemma si presupponga comunque un modello che sussuma elementi indebiti, ricadendo nel dogmatismo. Tale fu il "Kant" dei teologi dello *Stift* di Tubinga accusati dalle *Lettere* schellinghiane, non dissimilmente da quanto Wittgenstein diffidava in Spengler o di ciò che Schopenhauer ritrovava in Steffens. Ed è così che i *Briefe* di Schelling offrono la possibilità di rimarcare delle caratteristiche morfologiche delle stesse "somiglianze di famiglia" wittgensteiniane, dare cioè una ragione dell'ambiguità dell'uso del concetto nel filosofo viennese. Le *Familienähnlichkeiten*, conformemente alla dottrina delle potenze schellinghiane, possono dimostrarsi criticiste soltanto se poste in una tensione tra due poli estremi contrari, raggiunto uno dei quali si scade nel dogmatismo – termine adottato dallo stesso

Wittgenstein, come abbiamo visto. Un estremo pone un'assolutezza dell'oggetto, una sua ipostatizzazione. È la posizione questa di Spengler, in cui un concetto permette di escludere o inglobare in modo arbitrario relazioni ritenute più o meno legittime o degenerate. Nel secondo, invece, si può rinvenire l'atomismo logico di Russel e la sua diffidenza verso l'uso degli *Zwischengliedern* del suo allievo. Qui, ad ogni singolo termine corrisponde innanzitutto e soltanto il suo significato referenziale e non è possibile estendere ulteriori legami concettuali oltre a quelli già dati. Anche in questo caso si tratta di un'assolutizzazione di un non-Io, specificatamente di una semantica del linguaggio intesa come mediazione e vincolo. In breve, le "somi-glianze di famiglie" non possono che essere criticiste, pena il rischio di un uso inconsapevole e dogmatizzante dello strumento del γένος. Similmente, rileggere Schelling tramite Wittgenstein offre la possibilità di valorizzare determinate categorie del primo che verranno dimenticate dai suoi allievi i quali, non imitandolo sul piano metodologico, saranno troppo presi a cercare forzatamente delle conferme dei meri risultati delle ricerche empiriche del loro maestro.

Se nelle *Lettere filosofiche*, specificatamente nella loro componente pragmatica (Pedro 2017), è possibile intravedere un'anticipazione di quella che lo Schelling ben più tardi definirà "filosofia positiva" (Tomatis 1994, p. 119 nota 44), è possibile allora concludere indicando come la *Familienähnlichkeit*, nel suo intento decostruttivo della metafisica, assuma il suo valore solo se si considera quell'istanza ultima eccedente la ragione stessa e che stana ogni rischio di un significato dato a priori. In altri termini, Schelling qui è concorde con Wittgenstein nel considerare come "significato di una parola [*Bedeutung eines Wortes*]" il "suo uso nel linguaggio [*sein Gebrauch in der Sprache*]" (Wittgenstein 1953, §I.43; trad. p. 28). In una formula asindetica: "*l'uso – il significato – della parola* [*den Gebrauch—die Bedeutung—des Wortes*]" (*ivi*, §I.30; trad. p. 21).

In conclusione, abbiamo visto come il concetto di somiglianza di famiglia, reso celebre da Wittgenstein, ha un uso ambiguo sia nel filosofo austriaco che negli autori che ne descrivono la preistoria, oscillazione i cui estremi abbiamo definito con Schelling "criticista" e "dogmatista". Il primo considera gli oggetti in relazione alla rete di legami in cui è inserito, l'altro invece sussume i rapporti con un'istanza supposta prima. Nella misura in cui "non vediamo chiaramente [*übersehen*] l'uso delle nostre parole", una "rappresentazione perspicua [*übersichtliche Darstellung*] rende possibile la comprensione [*vermittelt das Verständnis*]", che consiste appunto nel fatto che noi

‘vediamo connessioni’ [*die ›Zusammenhänge sehen‹*]. Di qui l’importanza di trovare e d’inventare [*des Findens und des Erfindens*] *membri intermedi* [*von Zwischengliedern*]. Come abbiamo visto ribadire da Wittgenstein nei suoi testi più antropologici, il “concetto di rappresentazione perspicua [*übersichtlichen Darstellung*] ha per noi un significato fondativo [*von grundlegender Bedeutung*]” in quanto “[d]esigna la nostra forma di rappresentazione [*Darstellungsform*], il modo in cui vediamo le cose [*die Dinge*]” (*ivi*, §I.122; trad., p. 60; trad. mod.). La presentazione dei legami è quanto permette di stabilire la possibilità degli stessi, la sua chiarezza assume il significato di significare tutti gli altri significati. In Wittgenstein, così come in Schelling, non è possibile che si diano delle cose in sé, delle *Dingen an sich*, in quanto a determinarle è solo l’incondizionato, l’*Unbedingt*, della rappresentazione. In entrambi, la supposizione di una cosa assoluta, sciolta da legami, o di un suo significato autonomo dato a priori non è che una fallacia dogmatica.

Una somiglianza di famiglia che leghi Schelling a Wittgenstein può allora distillare un antidoto al panlogismo, alla pretesa della ragione di poter chiudere già da sempre la realtà tutta in un unico sistema logico. Certo i punti di lontananza tra i due sono innumerevoli. Per restare nei limiti della nostra ricerca, basti ricordare come in Wittgenstein la consapevolezza e l’analisi dello strumento linguistico attraversa tutta la sua opera, mentre in Schelling resta un elemento limitato solo ad alcuni brani e, in generale, non scandagliato nei suoi effetti fondativi. Allo stesso tempo, proprio una rilettura tramite Wittgenstein dello Schelling più tardo può evidenziare i luoghi – come ad esempio le lezioni della *Filosofia della mitologia* – in cui il filosofo di Leonberg sembra approntare maggiormente una spiegazione storica, ricadendo in quelle letture *dogmaticizzanti* che Wittgenstein rimprovererà a Spengler. In ogni caso, una somiglianza di famiglia tra somiglianze di famiglia, tra Wittgenstein e Schelling – lo spirito di un primo Schelling, più che la lettera dell’ultimo – ci porta a valutare la tenuta degli intrecci che intessiamo in relazione all’istanza pratica. Il rischio altrimenti è di non accorgersi di essere da sempre solo una tarantola analogica che estrae da sé i propri fili.

Bibliografia

- Agostini G., *La pensée de silence. Blanchot, Wittgenstein et Schelling*, in H. Choplin et al. (dir.), *Maurice Blanchot et l’Allemagne*, Presses universitaires de Paris Nanterre, Nanterre 2020, pp. 139-57.
 A[st] [F.], *Die Welt als Vorstellung und Wille, von Arthur Schopen-*

- bauer*, in "Jahrbücher der Literatur" 6 (1819), pp. 201-29.
- Avraham W.D., *Genius and Talent. Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Fairleigh Dickinson UP, Rutherford 1992.
- Benyeniste É., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1. *Économie, parenté, société*, Minuit, Paris 1969.
- Corvino P.F., *Henrich Steffens. Filosofo della natura*, Mauna, San Benedetto del Tronto 2022.
- de Libera A. (dir.), Porphyre, *Isagoge*, Vrin, Paris 1998.
- Ginzburg C., *Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive*, in C.-C. Härle (cur.), *Ai limiti dell'immagine*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 227-50.
- Glock H.-J., *Schopenhauer and Wittgenstein. Representation as Language and Will*, in C. Janaway (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge UP, Cambridge 1999, pp. 423-55.
- Gómez Alonso M., *Wittgenstein, Schopenhauer and the metaphysics of suicide*, in "Revista de Filosofia" 30/49 (2018), pp. 299-321.
- Griffiths A.Ph., *The Inaugural Address. Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason*, in "Proceedings of the Aristotelian Society" 50 (1976), pp. 1-20.
- Hegel G.W.F., *Epistolario*, cur. P. Manganaro, 2 voll., Guida, Napoli 1983-8.
- Höfele Ph., Hühn L. (Hrsg.), *Schopenhauer liest Schelling. Freiheits- und Naturphilosophie im Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, frommann holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2021.
- Lange E.M., *Wittgenstein und Schopenhauer. Logisch-philosophische Abhandlung und Kritik des Solipsismus*, Junghans, Cuxhaven 1989.
- Lemoine R.E., *The Anagogic Theory of Wittgenstein's Tractatus*, De Gruyter-Mouton, Berlin-Boston 1975.
- Janik A.S., *Schopenhauer and the Early Wittgenstein*, in "Philosophical Studies" 15 (1966), pp. 76-95.
- Jacquette D., *The Philosophy of Schopenhauer*, Acumen, Stocksfield 2005.
- Lemanski J., *Schopenhauers Gebrauchstheorie der Bedeutung und das Kontextprinzip. Eine Parallele zu Wittgenstein* Philosophischen Untersuchungen, in "Schopenhauer Jahrbuch" 97 (2016), pp. 171-95.
- Magee B., *The Philosophy of Schopenhauer*, OUP, Oxford 1997².
- Mazzeo M., *Wittgenstein e Schopenhauer. Rappresentazione e Volontà del Tractatus*, in "Studi di letteratura e di linguistica", 8 (1998), pp. 167-88.
- Micheletti M., *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Zanichelli, Bologna 1967.

- Morris Engel S., *Schopenhauer's Impact on Wittgenstein*, in "Journal of the History of Philosophy" 7/3 (1969), pp. 285-302.
- Musio A., *Il tema dell'io come luogo dell'anti-schopenhauerismo di Wittgenstein*, in "Iride" 3 (2005), pp. 349-72.
- Nyíri J.K., *Das unglückliche Leben des Ludwig Wittgenstein*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung" 26/4 (1972), pp. 585-608.
- Peters M.A., *Wittgenstein, mysticism and the "religious point of view"*, in "Educational Philosophy and Theory" 54/12 (2022), pp. 1952-9.
- Pedro T., *Schellings Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. Eine pragmatistische Relektüre*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie" 65/19 (2017), pp. 282-301.
- Schelling F.W.J. (von), *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795-6) in *HkA*, R. I, Bd. 3, pp. 1-112; trad. *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, in *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo e Nuova deduzione del diritto naturale*, Laterza, Bari-Roma 1995, pp. 1-84.
- Schelling F.W.J. (von), *Benehmen des Obscurantismus gegen die Naturphilosophie* (1802) in *SW*, Ab. I, Bd. 4, pp. 548-64; *HkA*, R. I, Bd. 12,1, pp. 257-91.
- Schelling F.W.J. (von), *Kunstgeschichtliche Anmerkungen zu Johann Martin Wagners Bericht über die Aeginetischen Bildwerke* (1817), in *SW*, Ab. I, Bd. 9, pp. 198-206.
- Schelling, F.W.J. (von), *Sämmtliche Werke*, Ab. I-II, Bd. 1-14, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-61 (abbr. = *SW*).
- Schelling, F.W.J. (von), *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Bd. I-III, Hirzel, Leipzig 1869-70 (abbr. = Plitt).
- Schelling, F.W.J. (von), *Historisch-kritische Ausgabe*, R. I-III, Bd. 35 Ca., frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff (abbr. = *HkA*).
- Schopenhauer A., *Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. 2, Kramer, Frankfurt a.M. 1967.
- Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819, 1844², 1859³), in *Sämmtliche Werke*, Bd. II, Brockhaus, Wiesbaden 1988³; trad. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Einaudi, Torino 2013.
- Schopenhauer A., *Die Kunst, Recht zu behalten* (1830-1), Insel, Frankfurt a.M. 1995.
- Schroeder S., *Schopenhauer's Influence on Wittgenstein*, in B. Vandenberg (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, Blackwell, Oxford 2012, pp. 367-85.
- Spengler O., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Mor-*

- phologie der Weltgeschichte* (1911-9), dtv, München 2003¹⁶.
- Steffens H., *Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*, Craz, Freyberg 1801.
- Steffens H., *Indledning til filosofiske forelæsninger i København 1803*, Gyldendal, København 1968; Übersetzt. *Einleitung in die philosophischen Vorlesungen*, Alber, Freiburg-München 2016.
- Steffens H., *Über die Bedeutung der Farben in der Natur*, in P.O. Runge, *Farben-Kugel*, Perthes, Hamburg 1810, pp. 31-60.
- Tilliette X., *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Biografie*, Calmann-Lévy, Paris 1999; trad. *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012.
- Tomatis F., *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling* (1994), in F.W.J. Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della Rivelazione 1841/42*, Bompiani, Milano 2016, pp. 15-448.
- Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen* (1953), suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971; trad. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2014⁵.
- Wittgenstein L., *A Lecture on Ethics*, in "The Philosophical Review" 74 (1965), pp. 3-12; trad. *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967, pp. 3-19.
- Wittgenstein L., *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough*, ed. Rush Rhees, in "Synthese" 17/3 (1967), pp. 233-53; trad. *Note sul Ramo d'oro di Frazer*, Adelphi, Milano 1975.
- Wittgenstein L., *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value* (1977), Basil Blackwell, Oxford 1980; trad. *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.
- Wittgenstein L., *Conversation 1949-1951 by O.K. Bouwsma*, ed. J.L. Craft and R.E. Hustwit, Hackett, Indianapolis (1986); trad. *Conversazioni annotate da Oets K. Bouwsma*, Mimesis, Milano-Udine 2006².
- Wittgenstein L., *The Language of Sense Data and Private Experience*, in *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. J.C. Klagge and A. Nordmann, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1993, pp. 209-369; trad. *Il linguaggio dei dati di senso e l'esperienza privata*, in *Esperienza privata e dati di senso*, Einaudi, Torino 2007, pp. 91-175.
- Welchman A., Norman J., *Schopenhauer's Understanding of Schelling*, in R. Wicks (ed.), *The Oxford Handbook of Schopenhauer*, OUP, Oxford 2020, pp. 49-66.