

Miguel Ángel Quintana Paz

L'etica del primo Wittgenstein e i dibattiti della Vienna fin-de-siècle: né oltre né dentro il mondo

“For thirty years,” he [Israel Hands] said, “I’ve sailed the seas and seen good and bad, better and worse, fair weather and foul, provisions running out, knives going, and what not. Well, now I tell you, I never seen good come o’ goodness yet. Him as strikes first is my fancy; dead men don’t bite; them’s my views –amen, so be it. And now, you look here,” he added, suddenly changing his tone, “we’ve had about enough of this foolery”.

Robert Louis Stevenson, “Discorso del pirata Israel Hands”,
L’isola del tesoro, capitolo xxvi

Il secolo XIX volgeva ormai al termine, si chiudeva un’epoca, per dirla con Virginia Woolf (1928, 225), la quale “non era più che tenebre, dubbio, confusione”. Forse è per questa ragione che un bambino di appena otto anni, che poteva fare affidamento sulla innegabile fortuna di essere l’ottavo e ultimo figlio dell’uomo più ricco di tutto l’Impero austro-ungarico, indugiò un istante sull’uscio di una porta. Non ci è dato di sapere esattamente che porta fosse, una delle svariate porte che arredavano la residenza dell’Allegasse viennese, oggi Argentinierstrasse n. 16.

Tuttavia, ci è nota la ragione di quell’esitazione. Il fanciullo fu assalito da una domanda, la prima di una lunga lista di questioni che si succedevano nel tempo e che lo attanagliarono per il resto della vita. L’interrogativo era il seguente: “perché dire la verità se si può trarre vantaggio da una menzogna?” (McGuinness 1988, 47-48; Monk 1991, 11). Il nome di quel bambino, che tutti chiamavano Luki, era Ludwig. E suo padre, che provvedeva al mantenimento della lussuosa magione elegantemente arredata da quelle fastose porte e dai rispettivi usci, faceva di cognome Wittgenstein.

Vorrei usare nel testo che segue questo aneddoto infantile, e la singolare disquisizione filosofica sul perché essere sinceri, sul perché essere eticamente corretti (perfino a scapito di un nostro personale tornaconto), come compendio di un certo tipo di perplessità che ci assalgono quando

ci apprestiamo a riflettere su questioni morali, e il cui *incipit* è da rintracciarsi proprio nella risposta che il filosofo Ludwig Wittgenstein ha dato a tali inquietudini durante la prima parte della sua vita, fino ai 40 anni circa – durante quello che, con un certo lassismo dinastico, è stato chiamato il “primo Wittgenstein”¹ –. Ebbene, in realtà, non è complicato avvertire che rivolgendosi domande di tale foggia, il giovane Ludwig si starebbe già imbattendo, sebbene in modo ancora alquanto impacciato, in un problema classico della filosofia morale e politica, almeno dal *Gorgia* (469b-471d; 479d-e) e dalla *Repubblica* (338c; 343a-344c; 358b-361d) di Platone: perché fare il bene o obbedire al dovere nonostante non sia chiaro se suddetta azione condurrà a qualche tipo di giovamento per colui che la compie?² “È ragionevole fare qualcosa che danneggia i nostri interessi (come dire la verità in certe occasioni), solo perché è moralmente corretto?” potrebbe essere una riformulazione appropriata della domanda del piccolo Ludwig secondo questa prospettiva³.

¹ Sui legittimi dubbi sulla rilevanza di questa classificazione tra “primo” e “secondo” (o anche “terzo”) Wittgenstein è stato scritto molto, ma trovo particolarmente accurate le opinioni pungenti sostenute da Alfredo Deaño (1983, 265-266) riguardo a ciò che chiamava “un Wittgenstein, due Wittgenstein, tre Wittgenstein”. Qui ci occuperemo in ogni caso di tale classificazione, ma solo con l’obiettivo metodologico di limitare la nostra breve ricerca, circoscrivendola nell’analisi delle opinioni wittgensteiniane anteriori al 1929 (e senza valutare anticipatamente la somiglianza o la differenza di queste rispetto alle posizioni successive del proprio Wittgenstein). La scelta di quella data, il 1929, assume un significato particolarmente pertinente a tale riguardo, poiché non solo è tradizionalmente stabilita come la cerniera tra il cosiddetto “primo” e il “secondo” Wittgenstein, ma corrisponde anche al momento in cui il nostro autore avrebbe pronunciato la sua famosa *Conferenza sull’etica*, che meriterebbe senza dubbio di sorta uno studio a parte.

² Non possiamo non menzionare che esiste un’altra angolazione ugualmente o ancor più interessante dalla quale è possibile calibrare il dubbio del piccolo Wittgenstein, e sulla quale non ci soffermeremo in questa sede, ma che abbiamo sviluppato ampiamente in Quintana Paz (2014). Si tratterebbe di volgere il nostro interesse più alla protasi o alla frase principale della frase interrogativa (“perché si dovrebbe dire la verità?”), piuttosto che insistere sulla apodosi o frase subordinata condizionale (“... se, in taluni casi, sarebbe più fruttuoso mentire?”). E, di conseguenza, si tratta di cogliere l’occasione per interrogarci su dove sia da rintracciarsi la normatività (delle regole etiche, come quella dell’essere sinceri, ma anche delle regole in generale), invece di concentrarci sulla dolorosa divergenza tra l’etico e l’utile, che è ciò che in questo articolo (come nei testi platonici citati) sarà in gioco.

³ Sembrerebbe che la riflessione del Ludwig bambino stesse parafrasando il famoso discorso del pirata Israel Hands in un celebre romanzo, non solo per bambini, che è possibile avesse già letto nonostante la sua giovane età; ci riferiamo a *L’isola del tesoro*, di Robert Louis Stevenson, da cui proviene l’esergo inglese che abbiamo collocato all’inizio di questo articolo. Ecco in italiano: “‘Durante trent’anni ho corso i mari e ho visto il buono e il cattivo, e il meglio e il peggio, il bel tempo e la burrasca, e le provviste esaurirsi, e i coltelli lavorare, e cos’altro non ho visto? Ebbene, ora io ti dico che mai ho visto dalla bontà uscire il bene. Io sono per chi picchia per primo; i morti non mordono: questa è la mia opinione... amen, così sia. E ora ascoltami’ aggiunse cambiando tono a un tratto ‘basta con queste sciocchezze’” (Stevenson 1994, 213).

In realtà, l'urgenza di questa controversa questione in quella che Cornford (1950) chiamava "filosofia non scritta" risale sicuramente al V secolo a.C.; e vedrebbe protagonisti Socrate, Trasimaco di Calcedonia – su cui si basa il profilo di uno dei personaggi dell'ultimo dialogo platonico citato, e che sembra aver effettivamente sostenuto le idee a lui ascritte (Barrios 1975) –, Prodicò di Ceos (a cui è attribuito il mito di "Ercole al bivio", celebre motivo sia delle tele omonime del Veronese e del Carracci sia di uno dei drammi musicali bachiani, e che è una remota espressione di questo dilemma del giovane Ludwig sull'uscio), Protagora di Abdera (Nill 1985), Gorgia di Leontini (Calogero 1957) e l'enigmatico personaggio platonico di Callicle (Untersteiner 1996, 522s).

È opportuno rilevare che solo due tra tutti questi pensatori (Socrate e Prodicò) si sono astenuti dal concordare con l'imberbe Wittgenstein su questa questione. (All'età di otto anni, il nostro filosofo, non avendo trovato una risposta soddisfacente alla sua prima domanda filosofica, finì per risolvere che, dopo tutto, non vi sarebbe nulla di male nel mentire in circostanze avverse). Trasimaco, infatti, andò oltre, ed è passato alla storia della filosofia (con la sua famosa "tesi di Trasimaco") come il primo che non solo ha identificato, contro Socrate e in consonanza con il Wittgenstein bambino, la moralità con l'utilità, ma ha perfino concretato quale tipo di utilità è, in definitiva, quella più determinante in vista della definizione della moralità di una società: l'utile *del più forte*.

Ebbene, proponiamoci ora di interpretare il tragitto della riflessione etica di Wittgenstein che conduce al *Tractatus Logico-Philosophicus* seguendo la traiettoria disegnata dal conflitto che fin da bambino il filosofo aveva rilevato tra l'eticamente corretto e il personalmente utile. Un conflitto, diciamolo subito, al quale Wittgenstein non si è sottratto nemmeno in tenera età ricorrendo all'*escamotage* offerto dalla postulazione di una sorta di istanza soprasensibile – che è ciò che Platone (*Gorgia*, 523a-527; *Repubblica*, 614b-621d) o Kant (*KpV* 124) finirono per accettare, contro Trasimaco, per garantire la ragionevolezza dell'agire contro i propri interessi in nome del bene o del dovere, rispettivamente –. Si tratta quindi di un conflitto che conduce Wittgenstein a una peculiare sfida: quella di spiegare cosa sia ciò che è morale, ma senza ricorrere a alcun postulato trascendente e, al contempo, senza cadere nell'utilitarismo immanentista egoistico che al Wittgenstein bambino (così come a Trasimaco) finì per sembrare una buona opzione.

L'interesse del successivo pensiero etico di Wittgenstein, secondo questa lettura, risiederebbe quindi nel fatto di essere un tenace tentativo di offrire alla domanda infantile una risposta che rimanga immanentista, che non ricorra a istanze soprasensibili per giustificare un'azione eticamente corretta; e che, tuttavia, e in alternativa al mero interesse personale

e al mero egoismo, tenga conto del bene o del dovere – forse più del secondo che del primo, considerato il ferreo rigorismo (Reguera 1991, 191) del pensatore viennese –.

Non è avventato arguire, per un autore che volesse seguire questo approccio alla filosofia morale wittgensteiniana, che il *Tractatus Logico-Philosophicus* del giovane Wittgenstein stia combattendo proprio contro il dilemma di un'etica che sia al contempo immanente e non utilitaristica. Di fatto, e sorprendentemente, una possibile via d'uscita si apre allorché quest'opera ci ripropone, quasi alla lettera, il suo dubbio dell'infanzia:

Il primo pensiero, nell'atto che è posta una legge etica nella forma “Tu devi...”, è: E se non lo faccio? (Wittgenstein 1922, § 6.422).

Irrompe di nuovo la questione del perché agire secondo moralità, se spesso tale adempimento non sembra allettante in vista dei nostri interessi particolari – con il corollario che l'eventuale inadempienza non sembra essere segnatamente controproducente. Ma ora la risposta è molto diversa da quella utilitaristica di decenni precedenti:

Ma è chiaro che l'etica non ha nulla a che fare con punizione e ricompensa nel loro senso comune. Dunque questo interrogativo circa le *conseguenze* di una azione deve essere irrilevante. Almeno queste conseguenze non devono essere eventi (*Ereignisse*). Infatti qualcosa in quella domanda (*Fragestellung*) deve pur essere corretto. Ci deve essere una sorta di ricompensa etica e di punizione etica, ma devono risiedere nella azione stessa.

[...] In breve, il mondo allora deve perciò divenire un altro mondo. Esso deve, per così dire, decrescere o crescere nella sua totalità (*als Ganzes*).

Il mondo del felice è altro da quello dell'infelice (Wittgenstein 1922, § 6.422; § 6.43).

Ecco che la risposta del Wittgenstein ventenne al conflitto morale tra l'eticamente giusto e il mondanamente utile sorprende per il ponderato equilibrio tra immanenza e trascendenza. In primo luogo, affiora la sua vena trascendentalista e assiologica: l'etica, sostiene, per principio non ha nulla a che vedere con l'utilità individuale (immanente), e quindi non ha senso (è “irrilevante”) mettere in conflitto le norme etiche con gli interessi mondani, come fece lui stesso all'età di otto anni. Nell'intraprendere un discorso etico abbiamo già rinunciato, *ab initio*, a parlare del mondano, degli “eventi” (*Ereignisse*), degli interessi pragmatici, dei tornaconti egocentrici e delle nostre proprie utilità. È un nonsenso, quindi, come a otto anni, comparare tali questioni con l'etica. In questo senso, “l'etica è trascendentale” (Wittgenstein 1922, § 6.421), e non deve occuparsi di risolvere alcun conflitto con l'immanente, perché “l'etica non tratta del mondo” (Wittgenstein 1979a, 24/7/16).

È qui che Wittgenstein ci svela, attraverso le sue letture di Arthur Schopenhauer⁴, il suo volto più kantiano⁵. Ed è qui che mette altrettanto in moto il suo peculiare meccanismo mirato a risolvere i dilemmi filosofici: dissolvere il problema, dimostrando che sin dalla formulazione dello stesso si è incorsi in un fraintendimento o in un nonsenso (qui, l'equivoco di pretendere che l'etica abbia a che fare con gli *Ereignisse* o con gli eventi del mondo). L'etica è così svincolata da tutte le utilità umane immanenti. E lo fa con una certa economia di mezzi, mediante una semplice analisi linguistica, senza la necessità di aver postulato o ricorso metafisicamente a una qualsiasi istanza trascendentale o sopramondana. Al dubbio se sia ragionevole dire la verità quando non è conveniente per noi farlo, Wittgenstein, secondo questa linea, risponderebbe: sì, perché la ragionevolezza nell'etica non ha, in linea di principio, nulla a che vedere con il fatto che qualcosa ci convenga o meno; e questa è l'unica cosa a cui alludiamo quando affermiamo che l'etica è, dopo tutto, trascendentale.

Ma questa sfaccettatura trascendentalista (pur senza istanze trascendenti o fondanti – non si postula un Bene o Dio o un Imperativo sul quale fondare l'etico –) è compensata da Wittgenstein nello stesso paragrafo con un certo immanentismo che continua a marcare la distanza con le escatologie di Platone o i postulati ultraterreni di Kant. Il nostro autore non esita ad accettare che ci sia, dopo tutto, qualcosa di sensato nel chiedersi se sia ragionevole fare il proprio dovere anche quando non è nel nostro interesse: “Perché ci deve essere comunque qualcosa di

⁴ Egli stesso, in seguito, descrisse il *Tractatus Logico-Philosophicus* come la difesa di un “idealismo epistemologico di tipo schopenhaueriano” (von Wright 1984; si veda anche Wittgenstein 1980, 101; anche se ivi, 190 è più critico nei confronti di Schopenhauer). In una certa parafrasi di quel testo (Wittgenstein 1967, 17/12/1930) si percepisce anche l'impronta schopenhaueriana, come sottolineano i curatori di quest'ultima opera nella loro nota 68. A questo proposito, Anscombe (1959, 11-12; 168), Clegg (1978), Engel (1969a; 1971, 74-95), Fogelin (1976, 198), Gardiner (1963, 275-282), Geach (1957, 558), Goodman (1979), Greenwood (1971), Griffiths (1974; 1976), Janik (1966), Janik e Toulmin (1973), Lange (1989), López de Santa María (1998), Magee (1983), McGuinness (1966), Micheletti (1967), Penco (1979), Pitcher (1964, 147), Reguera (1980, 179), Toulmin (1969), Van Peursen (1969), Weiner (1992) e Zimmermann (1975). Mi sono permesso di aggiungere a questi studi, e sull'asse preciso degli aspetti della filosofia indiana presenti in entrambi i pensatori (Schopenhauer e Wittgenstein), Quintana Paz (1998).

⁵ Per varie analisi della filosofia del “primo” Wittgenstein che si basano sul filo conduttore della sua affiliazione kantiano-trascendentale, anche se spesso non priva di forti sfumature, si veda Anscombe (1959), Apel (1965, 270; 1973a; 1973b), Cavalier (1980), Engel (1969b), Giacomini (1963), Habermas (1967, 128-132), Heinrich (1977), Heller (1959), Janik e Toulmin, con la loro etichetta di “kantismo linguistico” (1973, 230), Jünger (1961), Kannisto (1986), Maslow (1961), Pears (1971), Pitcher (1964), Reguera (1980, p. 86; 136-137), Schulz (1967), Stegmüller (1965; 1969; 1970), Stenius (1960), Walker (1973), Weiler (1964), e Wuchterl (1969, 76; 82-83).

corretto in questo approccio alla questione [*Fragestellung*]” (si veda anche Wittgenstein 1967, 17/12/1930). La soluzione che apporta è quindi immanentista, e compensa il trascendentalismo precedente: la differenza (perché ci deve essere una differenza) tra un’azione eticamente valida e un’azione scorretta si radica in qualcosa che accade *con* questo mondo (“il mondo deve allora diventare qualcosa di completamente diverso”), anche se non, come già mostrato qui sopra, *in* questo mondo: non lo condiziona nelle sue vicende concrete (*Ereignisse*), già respinte in precedenza come irrilevanti per l’etica, ma lo riguarda “nella sua interezza”, “nella sua totalità” (*als Ganzes*). Ma come viene influenzato il mondo “nella sua totalità”, secondo Wittgenstein?

La peculiare maniera che, secondo il nostro autore, ha l’etica di influenzare immanentemente il mondo nel suo insieme è quella di trasformare il mondo, la vita (“Il mondo e la vita sono tutt’uno”, Wittgenstein 1922, §5.621), in felice o infelice. Era un’intima convinzione del giovane Wittgenstein che la persona eticamente degna dovesse quindi essere felice; a tal punto che arrivò a pensare che tutta l’etica potesse essere riassunta nell’unico imperativo a esserlo: “A me pare che non si possa dire altro che: ‘Vivi felice!’” (Wittgenstein 1979a, 29/7/16)⁶. Attenzione, è sempre una felicità che non dipende dal fatto che gli interessi concreti di una persona nel *negotium mundi* siano facilitati dagli eventi, ma consiste nel fatto che sarà diverso il modo in cui quella persona affronterà il mondo “nella sua totalità”.

⁶ Si veda a tal proposito Reguera (1981, 289-297; 1991, 190-194) e Quintana Paz (2021). Va sottolineato che questa identificazione di felicità e dovere annulla nel primo Wittgenstein la rilevanza delle categorie tradizionali della filosofia morale come l’opposizione “dovere” / “vita buona” (o, in altre parole, il dibattito tra deontologia kantiana e teleologia aristotelica), poiché la seconda parte di queste dicotomie è immersa nella prima, come sottoinsieme del suo caso paradigmatico. In Wittgenstein (1965) questo crollo della distinzione è esteso, quando per caratterizzare la morale il nostro autore seleziona consecutivamente i sentimenti legati al dovere – come la colpa (ivi, 9) – e sentimenti appartenenti alla sfera del bene – come “sentirsi assolutamente protetti e sicuri” (ivi, 8) –. Una sarcastica negazione di questa identificazione, nel “primo Wittgenstein”, tra felicità e dovere si percepisce in Kerr (1992). Lì, un serial killer schedato sotto il nome “Wittgenstein”, e che ottiene soddisfazione solo attraverso i suoi crimini spaventosi, conclude wittgensteinianamente che la cosa giusta per lui è perpetrarli, se ciò lo rende felice. Inoltre, anche se in stretta obbedienza al *Tractatus* (Wittgenstein 1922, § 6.4311), un tale criminale concorda sul fatto che “la morte non è un evento della vita” ... “l’omicidio sì lo è”. Un’altra famosa satira sull’etica mistica di Wittgenstein è quella del nipote di Virginia Woolf, Julian Bell (1932). Tuttavia, che la felicità wittgensteiniana sia completamente avulsa dal semplice “godersi la vita” (uccidere o qualsiasi altra cosa meno macabra) può essere confermato in Wittgenstein (1963, 30/10/31), dove a un amico (William Eccles) attratto dal *carpe diem* oraziano il nostro filosofo risponde: “Quello che scrivi sul godersi la vita al 100% mi sembra sciocco”.

Questo certo eudemonismo mistico (mistico in quanto la “felicità” non ha nulla a che fare con tutto ciò che ci accade *nel* mondo, ma nel modo in cui viviamo ciò che facciamo nel mondo), non così distante in qualche modo da quello socratico – anche per Socrate “la ricompensa etica o la punizione devono risiedere nell’azione stessa⁷” (Wittgenstein 1922, §6.422) –, salva Wittgenstein dal trascendentalismo deontologico radicale (o addirittura escatologico), mettendo contemporaneamente un freno al grossolano immanentismo che lega l’etica agli andirivieni delle nostre utilità mondane. E integra, così, la risposta alla sua domanda d’infanzia: sì, devo dire la verità e devo farlo indipendentemente dalle circostanze, perché è questo che rende il mondo – o il mio mondo, che è lo stesso (Wittgenstein 1922, §5.62) – un mondo veramente felice. Ma ciò è totalmente avulso da quanto accade tatticamente e fattivamente in quel mondo (la mia felicità è diversa da “ciò che credo che mi convenga”, o da “le cose andranno meglio”), anzi, allude a qualcosa di mistico – riguardo al quale, obbedendo a Wittgenstein (1922, §7), è meglio tacere ulteriori delucidazioni –.

Tuttavia, e senza addentrarci nei sentieri di un alto misticismo, credo che le caratteristiche peculiari del punto a cui ci conduce il pensiero etico di questo “primo Wittgenstein” siano già distinguibili. In un certo senso, si direbbe che con una singolare piroetta, il nostro autore riesce a dispiegare dinanzi a noi la possibilità di un’etica che sia allo stesso tempo immanente e trascendente, senza essere un’etica né immanentista né trascendentalista. Ciò che conta per condurre una vita piena di significato morale non è né il successo esclusivamente mondano né l’obbedienza al totale transmondano. In qualche modo, nell’etica di Wittgenstein il celestiale e il terreno si coniugano in una forma che, tra le religioni, forse il

⁷ L’opinione di Wittgenstein su Socrate non fu sempre eccellente (Perissinotto 1990). E vi si oppose consapevolmente in più di un’occasione (Wittgenstein 1980, § 70, § 320). Un buon esempio di ciò è la sua famosa nozione di *Familienähnlichkeit* – “somiglianza di famiglia”, un’espressione coniata da Schopenhauer e successivamente ripresa da Nietzsche (2015, § 20), Simmel (1984, 146) e Spengler (Wittgenstein 1980, § 73); si veda anche la nota 112 del primo capitolo di Quintana Paz (2014) –. Questa nozione di *Familienähnlichkeit* sfida lo sforzo socratico di trovare un concetto unitario alla base delle nostre concezioni normative. Quindi, non sorprende vedere che il nostro autore è arrivato persino a descrivere il suo metodo filosofico come “esattamente opposto” a quello di Socrate (Monk 1991, 338). Ma se ci rivolgiamo al lato esclusivamente morale dell’impegno socratico, Wittgenstein appare molto più conciliante con il filosofo ateniese, come abbiamo suggerito, a condizione di non dimenticare che, in definitiva, anche nell’etica c’è una forte resistenza da parte di Wittgenstein all’ossessione socratica di limitare concetti morali, come “buono” (Wittgenstein-Bouwsma 2004, 80; Wittgenstein 1984, 1/6/36; Id. 1979b, I, 31-33). Infatti, se fosse interpretato – come ha fatto, per esempio, Kambartel (1991, 133) –, e contrariamente a quanto sospettava Wittgenstein, che la dialettica socratica è incline alla critica di concetti già limitati, piuttosto che alla formulazione di nuove definizioni rigorose, allora l’affinità tra i due pensatori diventa straordinariamente forte.

cristianesimo ha fatto più propria – che trova cioè espressione nel dogma dell’Incarnazione del *Logos*, quindi nella capacità del Signore di abbassarsi volontariamente per diventare povero e servile⁸.

Ora, al fine di tracciare in modo affidabile questo collegamento, in questa sede, possiamo solo fare riferimento a studi ulteriori e più ampi⁹. Sia sufficiente sospettare per il momento che la risposta a un bambino che nel lontano 1897 si chiedeva perché essere sinceri non sia da rintracciarsi nel distante Aldilà e nemmeno nelle semplici utilità dell’Aldiquà, come abbiamo cercato di mostrare. E che, quindi, quella domanda possa forse diventare una pietra di paragone per apprendere a non considerare come essenziale (né come vera) la netta divisione del mondo in due parti totalmente estranee l’una dall’altra, il trascendente e l’immanente, il divino e l’umano, il dovere e la felicità.

Bibliografia

Anscombe, G. E. M.

1959 *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, Hutchinson University Library, Londra

Apel, K.-O.

1965 *Die Entfaltung der “sprachanalytischen” Philosophie und das Problem der “Geisteswissenschaften”* in “*Philosophisches Jahrbuch*”, n. 72, pp. 239-289

1973a *Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik*, in *Transformation der Philosophie*, vol. 1, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, pp. 225-275

1973b *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens*, in *Transformation der Philosophie*, vol. 1, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, pp. 335-377

Barrios Gutiérrez, J.

1975 *Introducción*, in Trasmaco, Licofrón, Jeniades, *Fragmentos y testimonios*, Aguilar, Buenos Aires

Bell, J.

1932 *An Epistle on the Subject of the Ethical and Aesthetical Belief of Herr Ludwig Wittgenstein*, in Sherard Vines (a cura di), *Whips and Scorpions: Specimens of Modern Satiric Verse, 1914-31*, Wishart, Londra, pp. 21-31

⁸ Si veda, per esempio, Filippesi 2:5-8 e la nozione di *kenosi*.

⁹ Un possibile prologo a tali ricerche potrebbe procedere da opere come Quintana Paz (2006).

Calogero, G.

1957 *Gorgias and the Socratic Principle "Nemo sua sponte peccat"*, in "Journal of Hellenistic Studies", n. 77, pp. 12-17

Cavalier, R.J.

1980 *Ludwig Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus": A Transcendental Critique of Ethics*, University Press of America, Washington D.C.

Clegg, J.S.

1978 *Logical Mysticism and the Cultural Setting of Wittgenstein's Tractatus*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", n. 59, pp. 29-47

Cornford, F.M.

1950 *The Unwritten Philosophy*, in *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 28-46

Deaño, A.

1983 *Un falso Wittgenstein*, in *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*, J. Hernández, J. Muguerza (a cura di), Taurus, Madrid, pp. 239-267

Engel, S.M.

1969a *Schopenhauer's Impact on Wittgenstein*, in "Journal of the History of the Philosophy", n. 7, pp. 285-302

1969b *Wittgenstein and Kant*, in "Philosophy and Phenomenological Research", n. 30, pp. 483-513

1971 *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language*, Martinus Nijhoff, L'Aia

Fogelin, R.J.

1976 *Wittgenstein*, Routledge, Londra

Gardiner, P.L.

1963 *Schopenhauer*, Penguin, Harmondsworth

Geach, P.T.

1957 *Review of the Italian Translation of the Tractatus by Fr. G. Colombo*, in "Philosophical Review", n. 66, pp. 556-559

Giacomini, U.

1963 *Interpretazioni del Tractatus di Wittgenstein*, in "Aut Aut", n. 73, pp. 63-75

Goodman, R.B.

1979 *Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics*, in "Journal of the History of Philosophy", n. 17, pp. 437-447

Greenwood, E.B.

1971 *Tolstoy, Wittgenstein, Schopenhauer: Some Connections*, in "Encounter", n. 36, pp. 60-72

Griffiths, A.P.

1974 *Wittgenstein, Schopenhauer and Ethics*, in Vesey, G.A.N. (a cura di), *Understanding Wittgenstein*, Macmillan, Londra, pp. 96-116

1976 *Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", vol. suppl. 50, pp. 1-20

Habermas, J.

1967 *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in "Philosophische Rundschau", vol. 14, n. 5, pp. 149-180

Heinrich, R.

1977 *Einbildung und Darstellung. Zum Kantianismus des frühen Wittgensteins*, A. Henn Verlag, Ratingen

Heller, E.

1959 *Ludwig Wittgenstein: Unphilosophical Notes*, in "Encounter", vol. 13, n. 3, pp. 40-48

Janik, A.

1966 *Schopenhauer and the Early Wittgenstein*, in "Philosophical Studies", vol. 16, pp. 76-95

Janik, A., Toulmin, S.

1973 *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York

Jünger, F.G.

1961 *Satzsinn und Satzbedeutung*, in "Mercur", n. 15, pp. 1009-1023

Kambartel, F.

1991 *Versuch über das Verstehen*, in McGuinness, B.F. (a cura di), "Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen". *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno, pp. 121-137

Kannisto, H.

1986 *Thoughts and Their Subject: A Study of Wittgenstein's "Tractatus"*, The Philosophical Society of Finland, Helsinki

Kerr, P.

1992 *A Philosophical Investigation*, Chatto & Windus, Londra

Lange, E.M.

1989 *Wittgenstein und Schopenhauer. Logisch-philosophische Abhandlung und Kritik des Solipsismus*, Junghans-Verlag, Cuxhaven

López de Santa María, P.

1998 *Wittgenstein: el mundo como voluntad y representación*, in Padilla, J.,

- Drudis, R. (a cura di), *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 153-164
- Magee, B.
1983 *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford
- Maslow, A.
1961 *A Study in Wittgenstein's "Tractatus"*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles
- McGuinness, B.F.
1966 *The Mysticism of the Tractatus*, in "The Philosophical Review", n. 75, pp. 305-328.
1988 *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889-1921*, Duckworth, Londra
- Micheletti, M.
1967 *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Università degli Studi di Bologna, Bologna
- Monk, R.
1991 *Wittgenstein: The Duty of a Genius*, Vintage Publishing, Londra; tr. it. di Arlo-rio P., *Wittgenstein. Il dovere del genio*, Bompiani, Milano 1991
- Nietzsche, F.
2015 *Jenseits von Gut und Böse*, Severus Verlag, Amburgo
- Nill, M.
1985 *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, Brill Academic Publishers, Leiden
- Pears, D.F.
1971 *Wittgenstein*, Fontana/Collins, Londra
- Penco, C.
1979 *Matematica e regole. Wittgenstein interprete di Kant*, in "Epistemologia", n. 2, pp. 123-152
- Perissinotto, L.
1990 *Wittgenstein on Socrates and Philosophy*, in Haller, R., Brandl, J. (a cura di), *Wittgenstein – Eine Neubewertung / Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation. Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums Feier des 100. Geburtstages 13. bis 20. August 1989 Kirchberg am Wechsel (Österreich) / Proceedings of the 14th International Wittgenstein-Symposium Centenary Celebration 13th to 20th August 1989 Kirchberg am Wechsel (Austria)*, Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna, pp. 228-239

Pitcher, G.

1964 *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs

Quintana Paz, M.Á.

1998 *Influencia del pensamiento indio en L. Wittgenstein*, in Agud, A., Cantera, N.A., Rubio, F. (a cura di), *Actas del II Encuentro Español de Indología*, Celarayn, León, pp. 187-197

2006 *Entre el espíritu de los tiempos y el Espíritu Santo: Hermenéutica nihilista y religiosidad postmoderna al hilo del pensamiento de Gianni Vattimo*, in Reyes, R., Quintana Paz, M.Á. (a cura di), *Europa, Siglo XXI: Secularización y Estados Laicos*, Ediciones Dirección General de Asuntos Religiosos (Ministerio de Justicia), Madrid, pp. 233-268

2014 *Normatividad, interpretación y praxis. Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*, Universidad Europea Miguel de Cervantes, Valladolid

2021 *Qué nos enseñó Wittgenstein sobre ética, cien años después* in “The Objective”, 6 maggio, <https://theobjective.com/elsubjetivo/opinion/2021-05-06/wittgenstein-etica/>

Reguera, I.

1980 *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*, Taurus, Madrid

1981 *Wittgenstein I: La filosofía y la vida*, in “Teorema”, vol. 11, n. 4, pp. 279-314

1991 *Cuadernos de guerra*, in Wittgenstein, L., *Diarios secretos*, Baum, W. (a cura di), Madrid, Alianza Editorial, pp. 159-231

Schulz, W.

1967 *Wittgenstein: die Negation der Philosophie*, Neske, Pfullingen

Simmel, G.

1984 *Das Individuum und die Freiheit, Essais. Neuausgabe von Brücke und Tür*, Landmann, M. (a cura di), Wagenbach, Berlino

Stegmüller, W.

1965 *Ludwig Wittgenstein als Ontologe, Isomorphietheoretiker, Transzendentalphilosoph und Konstruktivist*, in “Philosophische Rundschau”, n. 13, pp. 116-152

Stegmüller, W.

1969 *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Alfred Kröner, Stoccarda

1970 *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Stenius, E.

1960 *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Blackwell, Oxford

Stevenson, R.L.

1883 *The Treasure Island*; tr. it. di Angiolo Silvio Novaro, *L'isola del tesoro*, Mondadori, Milano 1994

Toulmin, S.E.

1969 *Ludwig Wittgenstein*, in "Encounter", n. 32, pp. 58-71

Untersteiner, M.

1996 *I sofisti*, Mondadori, Milano

Van Peursen, C.A.

1969 *Wittgenstein. An Introduction to his Philosophy*, Farber & Farber, Londra

Von Wright, G.H.

1984 *Biographical Sketch*, in N. Malcolm (a cura di), *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford University Press, Oxford, pp. 3-20

Walker, J.

1973 *Wittgenstein's Early Theory of the Will: An Analysis*, in "Idealistic Studies", n. 3, pp. 179-205

Weiler, G.

1964 *The "World" of Actions and the "World" of Events*, in "Revue Internationale de Philosophie", n. 18, pp. 439-457

Weiner, D.A.

1992 *Genius and Talent: Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford

Wittgenstein, L.

1922 *Tractatus Logico-Philosophicus / Logisch-Philosophische Abhandlung*, Routledge, Londra.

1963 *Letters from Ludwig Wittgenstein*, in "Hermathena", n. 97, pp. 57-65

1965 *A Lecture on Ethics*, in "Philosophical Review", n. 74, pp. 3-12

1967 *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis / Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, McGuiness, B.F. (a cura di), Blackwell, Oxford

1979a *Tagebücher 1914-16 / Notebooks 1914-16*, Anscombe, G.E.M., von Wright, G.H. (a cura di), Blackwell, Oxford

1979b *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, Ambrose, A. (a cura di), Blackwell, Oxford.

1980 *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, Blackwell, Oxford

1984 *The Language of Sense Data and Private Experience – Notes taken by R. Rhees of Wittgenstein's Lectures, 1936*, in "Philosophical Investigations", n. 7, pp. 1-45, pp. 101-140

Wittgenstein, L., Bouwsma, O.K.

2004 *Últimas conversaciones*, tr. spagnola a cura di Quintana Paz, M.Á., Sígueme, Salamanca

Woolf, V.

1928 *Orlando*, Hogarth Press, Londra; tr. it. di Grazia Scalero, *Orlando*,

Mondadori, Milano 1986

Wuchterl, K.

1969 *Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein*, Suhrkamp, Francoforte sul
Meno

Zimmermann, J.

1975 *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Klostermann, Franco-
forte del Meno

L'etica del primo Wittgenstein e i dibattiti della Vienna *fin-de-siècle*: né oltre né dentro il mondo

If we classify ethical theories into 'immanentist' (those that detect what is ethically acceptable in some type of world events, such as the utilitarian growth of general benefits) and 'transcendentalist' (those that locate in some space beyond this world the reason why we should behave ethically – for example, due to some kind of otherworldly reward –), then the moral philosophy of the so-called 'first' Wittgenstein would occupy a special place between both extremes of such a dichotomy. To a certain extent, it could be said that the ethical proposal of Wittgenstein during his years composing the *Tractatus Logico-philosophicus* maintains a delicate balance that avoids both its exclusive submission to transcendental instances (fundamentals), and its total assimilation by immanent motivations (benefits) when justifying the fact of acting in a correct way. In this article we will look at such a Wittgensteinian pirouette between both members of the transcendent-immanent dualism, and we will suggest that the peculiar place where he leaves ethics, between the heavenly and the earthly, may not be completely alien to some thesis of the Christian religion.

KEYWORDS: Ethics | Immanentism | Transcendentalism | Wittgenstein | World