

O Nietzsche de Wittgenstein.

Com considerações comparativas sobre a recepção de Nietzsche no Círculo de Viena¹

Marco Brusotti²

RESUMO

Este ensaio examina perspectivas de Wittgenstein sobre Nietzsche, as teses e posições que ele (correta ou incorretamente) atribui ao filósofo, suas reflexões sobre elas, bem como sua avaliação da importância histórica de Nietzsche. Não faltam evidências quanto à existência de uma leitura direta, embora a imagem que Wittgenstein tem do filósofo seja, no mínimo, bastante influenciada por autores como Spengler. Há uma tendência acadêmica em afirmar “a troubling lack of reference to Nietzsche in Wittgenstein’s texts and lectures”. O exame mais detalhado do material nos encaminha a um resultado completamente distinto. Há uma série de cenários descritos, cujas sinopses revelam a importância de Nietzsche para Wittgenstein. O primeiro encontro documentado data de 1914: em primeira linha, ele reflete sobre a “aversão de Nietzsche ao cristianismo”: a consideração geralmente aceita na pesquisa Wittgenstein – de que ele aqui tem em mente *O Anticristo* – não se demonstra de forma alguma segura. Nos anos trinta, Wittgenstein usou a expressão “transvaloração de todos os valores” inicialmente como uma fórmula para a época histórica e depois, em seguida, para o seu próprio novo “movimento do pensamento”. Figuram no livro de Waissmann, *Logik, Sprache und Philosophie*, a presença de Nietzsche no Círculo de Viena, a ambivalente relação de Wittgenstein com esse grupo, bem como uma visão contemporânea da relação entre as duas filosofias. Desde o *Caderno Marrom (Eine philosophische Betrachtung)*, Wittgenstein comentou repetidamente a máxima de Zarathustra: “[...] alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (*Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe*). As duas últimas seções do ensaio tratam do conceito de “semelhança de família” (*Familienähnlichkeit*) de Wittgenstein e da sua crítica ao “pensamento do retorno” (*Wiederkunftsgedanken*) de Nietzsche.

Palavras-chave: Wittgenstein. Círculo de Viena. Eterno retorno. Semelhança de família. Reavaliação³.

1 Tradução de Ellen Caroline Vieira de Paiva, professora de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, bolsista CAPES/BEX – Doutorado no Exterior, estudante de Doutorado da Technische Universität Berlin. Título original: BRUSOTTI, M. Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis. in: Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Ed. by Emden, Christian et. al. Volume 38, Issue 1 Published Online 2009-10-15 | DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110208924.5.335> ISSN 1613-0790 (Nov 2009).

2 Professor da Technische Universität Berlin e da Università degli Studi di Lecce (Itália), autor de diversos trabalhos sobre Nietzsche e Wittgenstein, em especial: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin/New York (W. de Gruyter) 1997; e o mais recente *Wittgenstein, Frazer und die „ethnologische Betrachtungsweise“*, Berlin/Boston (de Gruyter) 2014 [Monographienreihe: Über Wittgenstein, Bd. 2]. <http://www.degruyter.com/view/product/430950>.

3 Nota da Tradutora (doravante, N.T.): Compulsadas as traduções acadêmicas da *pesquisa Wittgenstein (Wittgenstein-Forschung)* para a língua inglesa, verifica-se o termo *revaluation* como correspondendo à palavra *Umwertung*. Em português, o conceito correspondente à *revaluation* seria *reavaliação*. No entanto, como será visto no segundo tópico, o conceito nietzschiano de *Umwertung* propõe algo distinto do que o que decorre da interpretação de Wittgenstein sob influência de Spengler, conforme sustentado pelo autor do artigo. Com o intuito de, desde o início, tornar evidente tal

“Se, ao invés de uma maneira mais correta de pensar, quero ensinar um novo movimento de pensamento⁴, meu propósito é uma “revalorização de valores”⁵, e (com isso, ou: assim) chego a Nietzsche, bem como à opinião de que o filósofo deve ser um poeta.⁶ Não é surpreendente ver aqui o estereótipo de um poeta-filósofo em Nietzsche, mas sim o fato de Wittgenstein confessar uma tal compreensão da filosofia e identificar-se com a tarefa de uma transvaloração. Todavia, ele compreende tanto poesia quanto transvaloração, em um sentido muito peculiar.⁷ Até que ponto essa identificação ocasional revela uma familiaridade com a obra de Nietzsche? Há uma pretensão de estabelecer “[...] a troubling lack of reference to Nietzsche in Wittgenstein’s texts and lectures [...]”⁸. Este estudo chega a uma conclusão diferente. Não visa a uma comparação abstrata entre Wittgenstein e Nietzsche, nem ao desenvolvimento de seus pensamentos para uma nova síntese filosófica.⁹ Contrariamente, destina-se apenas ao Nietzsche de Wittgenstein. Examina-se aqui menos (ou apenas incidentalmente) a possível influência de Nietzsche sobre Wittgenstein que as declarações de Wittgenstein sobre Nietzsche (manuscritas ou convencionais), as teses e posições com as quais ele se refere a Nietzsche com ou sem razão, suas reflexões sobre elas, bem como sua avaliação do significado histórico de Nietzsche.

“Temo jamais nos livrarmos de Deus posto que ainda acreditamos na gramática [...]” (*Crepúsculo dos Ídolos, A “razão” na filosofia 5¹⁰*). A crítica da linguagem é uma dimensão fundamental

diferença interpretativa para o leitor, manteve-se no *abstract* a forma wittgensteiniana *revaluation* e o seu correspondente em português, ao longo do texto, *revalorização*. Ver notas 46 e 51.

4 N.T.: No original lê-se: *[andere|neue] Gedankenbewegung*.

5 N.T.: Conforme a nota 3. Itálico da tradutora. No original: “Wenn ich nicht einrichtigeres Denken, sondern eine [andere|neue] Gedankenbewegung lehren will, so ist mein Zweck eine ‚Umwertung von Werten‘ und ich komme auf Nietzsche, sowie auch dadurch, daß meiner Ansicht nach, der Philosoph ein Dichter sein sollte.”

6 Ludwig Wittgenstein, Ms 120, S. 145r; 23. April 1938. Utilizam-se as siglas introduzidas no catálogo de Wright (Ms = manuscrito, Ts = tipografia, D = ditado). São utilizadas as Bergener Ausgabe (Wittgenstein’s Nachlaß. Text and Facsimile Version. The Bergen Electronic Edition, Oxford / New York u. a. 1998f.) e parcialmente as Wiener Ausgabe (Ludwig Wittgenstein, Wiener Ausgabe, hrsg. v. Michael Nedo, Wien / New York 1994ff.). A transcrição foi amplamente normalizada. O trecho correspondente também é normalmente fornecido na edição mais usual (Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe, 8 Bde., Frankfurt a. M. 1984–1989). Utilizam-se as seguintes abreviaturas: TLP = Tractatus Logico-Philosophicus, PU = Philosophische Untersuchungen, in Werkausgabe 1; PG = Philosophische Grammatik, in Werkausgabe 4;

EPB = Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch), in Werkausgabe 5; BPP I & II = Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I & II, in Werkausgabe 7; ÜG = Über Gewißheit, Z = Zettel, VB = Vermischte Bemerkungen, in: Werkausgabe 8. A correspondência é citada em: Ludwig Wittgenstein, Briefwechsel. Innsbrucker elektronische Ausgabe 2004. Herausgegeben von Monika Seekircher, Brian McGuinness, Anton Unterkircher im Auftrag des Forschungsinstituts Brenner-Archiv, Charlottesville (InteLex) 2004. – Os primeiros resultados da minha pesquisa foram relatados nas seguintes (não-idênticas) contribuições: „Il mio scopo è una ‚trasvalutazione di tutti i valori““. Wittgenstein e Nietzsche, in: *Rivista di estetica XLV* (2005), Sondernummer Nietzsche dopo il postmoderno, hg. v. Tiziana Andina, S. 147–164; „Il mio scopo è una ‚trasvalutazione di tutti i valori““. Wittgenstein e Nietzsche, in: Maria Cristina Fornari (Hg.), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Pisa 2006, pp. 97–122.

7 Veja abaixo, tópico 3.

8 Janet Lungstrum, Wittgenstein and Nietzsche. Agonal Relations in Language, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 69 (1995), pp. 300–323, aqui p. 301.

9 Para uma comparação entre Wittgenstein e Nietzsche ver, entre outros, Erich Heller, Ludwig Wittgenstein. Unphilosophische Betrachtungen, in: Ludwig Wittgenstein, *Schriften, Beiheft 1*, Frankfurt/M. 1960, p. 48–67, jetzt auch in: F. A. Flowers (Hg.), *Portraits of Wittgenstein*, 4 Bde., Bristol 1999, Bd. 4, p. 160–176; Meredith Williams, *Transcendence and Return. The Overcoming of Philosophy in Nietzsche and Wittgenstein*, in: *International Philosophical Quarterly* 28 (1988), p. 403–419. Glen T. Martin, *From Nietzsche to Wittgenstein: the problem of truth and nihilism in the modern world*, New York u. a. 1989; René Heinen, *Sprachdynamik und Vernunft: Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins*, Würzburg 1998, vgl. insbes. den Überblick über die Forschungslage, p. 9 et. seq.

10 N.T.: *Crepúsculo dos Ídolos* (doravante = CI).

do pensamento de Nietzsche – das considerações metafóricas e teóricas do jovem filólogo aos últimos resultados da sua crítica da metafísica. Nas últimas décadas tem-se centrado a atenção para essa dimensão quando Nietzsche tem sido comparado com Wittgenstein. No entanto, Mauthner já estava ciente da dimensão da filosofia da linguagem no pensamento de Nietzsche (viu nele um predecessor de sua própria crítica de linguagem); e de forma semelhante parece ser o caso de Friedrich Waismann, que estabeleceu evidentemente uma conexão entre a filosofia de Wittgenstein e a crítica da linguagem de Nietzsche.¹¹ Mas, e quanto ao próprio Wittgenstein? Quão claro era para ele a filosofia da linguagem no pensamento de Nietzsche? E quando ele o percebeu, o que ele poderia fazer com essa abordagem? Ou talvez ele tenha ignorado em Nietzsche precisamente os aspectos que mais provavelmente podem ser comparados com a sua própria filosofia, e em função dos quais hoje, em regra, interessa uma relação entre ambos? Ao invés da filosofia da linguagem, não teria a reflexão girado em torno de uma perspectiva filosófica?

Tal pergunta requer uma resposta diferenciada. Ainda que Wittgenstein tenha se reconhecido em parte de diversas reflexões semelhantes de Lichtenberg no tocante à crítica da linguagem, os textos parecem apontar para o fato de que outros aspectos do pensamento de Nietzsche atraíram sua atenção. Em particular, a primeira evidência de uma leitura direta gira em torno de questões que são existenciais nesta fase da vida de Wittgenstein, mas talvez menos importantes para o desenvolvimento de seu pensamento. As comparações entre Nietzsche e Wittgenstein limitam-se principalmente a aspectos que são relevantes hoje. Mas este não deve ser o caso desta investigação. Conforme o presente material, abordam-se primeiro temas ético-culturais (cristianismo, transvaloração, decadência), que já não são novos, e somente em seguida problemas de filosofia da linguagem.

Após uma breve introdução geral, alguns cenários são descritos de maneira que suas imagens sinóticas expressam a importância de Nietzsche para Wittgenstein. (1) O primeiro encontro documentado data de 1914: em primeira linha, ele reflete sobre a “[...] aversão de Nietzsche ao cristianismo.” Nos anos trinta, Wittgenstein usou a expressão “transvaloração de todos os valores” inicialmente como uma fórmula (2) para a época histórica e depois, em seguida (3), para o seu próprio novo “movimento do pensamento”. (4) Figuras no livro de Waismann, *Logik, Sprache und Philosophie*, a presença de Nietzsche no Círculo de Viena, a ambivalente relação de Wittgenstein com esse grupo, bem como uma visão contemporânea da relação entre as duas filosofias; (5) desde o *Caderno Marrom (Eine philosophische Betrachtung)*, Wittgenstein tinha comentado repetidamente a máxima de Zarathustra: “[...] alma é apenas uma palavra para um algo no corpo [...]” (*Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe*); (6) o conceito de “semelhança de família” (*Familienähnlichkeit*) de Wittgenstein e (7) seu confronto com o “pensamento do retorno” (*Wiederkunftsgedanken*) são objetos da última seção.

Duas tradições de pensamento muito diferentes invocam os dois filósofos. Mas não apenas porque normalmente quase não se encontra menção a Wittgenstein em uma revisão da história da recepção de Nietzsche. Ele mesmo dissera algo como o fato de que nunca teria lido Aristóteles ou Hume e afirmou que na Inglaterra não haveria um único professor assistente, que fosse filosoficamente menos alfabetizado do que ele.¹² Apesar de toda a estilização, há um grão de verdade nessa autodescri-

¹¹ Veja abaixo tópico 4.

¹² Conf. Garth L. Hallett, *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*, Ithaca 1977, p. 759. Wittgens-

ção. Há, no entanto, para ele pensadores “existenciais” importantes como Agostinho, Schopenhauer ou Kierkegaard, que ele leu melhor e mais intensamente do que os textos da tradição especulativa. Nietzsche se integra a este conjunto, embora Wittgenstein esteja muito mais familiarizado com os três citados e incomparavelmente os conheça mais. Não faltam evidências quanto à existência de uma leitura direta, mas a imagem que Wittgenstein tem do filósofo é, no mínimo, bastante influenciada por outros autores. A reconstrução não pode ignorar esses mediadores; ainda que, como Spengler, questionável à época, eles sejam de interesse apenas histórico. Com relação a Schopenhauer ou Kierkegaard, Wittgenstein sentiu-se espontaneamente atraído; por Nietzsche provavelmente menos, mas a onipresença de seu pensamento, mesmo na vida cultural vienense, tornou o confronto inevitável com este. Não apenas Ludwig, mas também as irmãs Hermine¹³ e Margarethe¹⁴ chegaram a lê-lo, e para inúmeros intelectuais ele foi importante: aqui seriam conhecidos apenas Weininger,¹⁵ Freud e Loos, cuja coleção de ensaios *Trotzdem* deve a Nietzsche seu título e lema (“[...] tudo o que é decisivo acontece *apesar de tudo* [...]”).¹⁷ Mesmo o círculo vienense é surpreendentemente aberto ao pensamento

tein escreve nomes como “Nietzsche” e “Zarathustra” (na maioria das vezes) errado (“Nietsche”, “Zaratustra”).

13 Hermine esteve ocupada com a leitura desde março de 1915, já Margarethe apenas em 1918 (ver nota seguinte). Nesses anos, os escritores de Hermine estão ligados, em grande medida, às leituras de seu irmão (Schopenhauer, Kierkegaard, Tolstói, Dostoiévski e outros). As páginas correspondentes de suas anotações costumam se referir a declarações orais de Ludwig, mas não em relação a Nietzsche. Não se pode concluir que os irmãos trocaram opiniões sobre os filósofos (ao contrário de alguns dos autores mencionados). Mas em duas cartas a Ludwig ela menciona sua leitura de Nietzsche: “Agora tenho o *Humano [demasiado humano] de Nietzsche*, etc., em parte trabalhando com grande prazer”. (Hermine Wittgenstein an Ludwig

Wittgenstein, 24. 3. 1915) “Quando reflito sobre Nietzsche, eu penso comigo mesma: agora eu quero deixar-me pensar algo de alguém, como se deixar interpretar. Não posso julgar se ele está certo, mas vejo o que ele pensa, e é um prazer”. (Hermine Wittgenstein an Ludwig Wittgenstein, [1915–1916?]) Nos registros um pouco mais tarde, ela é mais crítica do que nestas cartas. Ela cita a crítica de Nietzsche a Schopenhauer em *Miscelânea de opiniões e sentenças 33* (= OS 33) (conf. Mathias Iven (Hg.), „Ludwig sagt ...“Die Aufzeichnungen der Hermine Wittgenstein, Berlin 2006, p. 71). Na sua opinião, Nietzsche queria “conferir *domínio absoluto* ao entendimento, também em assuntos da alma”; ela o compara a alguém que “examina quimicamente” um Rembrandt (ibid., p. 72) em vez de se comportar esteticamente. Ela vê em sua “gelada solidão” (ibid. p. 79) que ele quer uma separação pura entre entendimento e alma, para então poder excluir o que a alma exigiu e chamou de absurdo insustentável, porque não seria para fundamentar com o entendimento (ibid.). “Onde se demonstra que Nietzsche ainda teria alma, se ele também a nega? Quais requisitos ele define? (ibid. p. 81). Aos olhos não propriamente religiosos de Hermine que, apesar disso, advêm de um mundo influenciado pela religião, Nietzsche representa um adversário da alma a serviço de um entendimento tão dominador que chega a negá-la, sem que ela própria negue a ele uma alma.

14 Margarethe encontrou em Nietzsche “todos os tipos de associações junto a um conjunto de sentenças que soam como canções populares + bem como muitas me parecem sem valor” (M. Stornborough, TBEintrag 6. 5. 1918, in: ibid., p. 72, NB. 40). Aqui ela se refere a uma obra genuína de Nietzsche, ou à antologia existente na biblioteca da Villa Toscana em Gmunden (bem como talvez nas bibliotecas de outras villas da família Wittgenstein)? O livreto (F. Nietzsche, *Gedichte und Sprüche*, Leipzig 1898), o único título de Nietzsche nas coleções ainda existentes, não mostra entradas ou notas manuscritas como todos os outros livros (vgl. Djavaid Salehi, *Bücher aus der Bibliothek der Margarethe Stornborough Wittgenstein*, in: *Wittgenstein Studies 2* (1996), Datei 22-2-96.TXT).

15 Conf. Allan Janik, *Wittgenstein’s Vienna revisited*, New Brunswick / London (Transaction) 2001, p. 50, conf. também p. 253. Contrariamente ao conhecido livro anterior (A. Janik, *Stephen Toulmin, Wittgensteins Wien, München / Wien* 1984), no qual Nietzsche é mencionado apenas com pouca frequência e casualmente, Janik refere-se aqui à presença de Nietzsche no meio cultural vienense, embora sem referências específicas aos textos de Wittgenstein.

16 N.T.: Itálico da tradutora, para enfatizar a referência feita pelo autor ao título da obra de Loos, *Trotzdem* (= apesar de).

17 Adolf Loos, *Trotzdem. 1900–1930*, Paris / Zürich 1931. No que diz respeito à elaboração de *Assim Falou Zarathustra* (= Za), consta em *Ecce Homo* (= EH) que “tudo o que é decisivo”, acontece, “apesar de tudo”: “Apesar disso, e como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zarathustra nasceu.” (EH, *Porque escrevo livros tão bons*, Za 1). O amigo

de Nietzsche: isto é verdade para os membros mais próximos de Wittgenstein, Moritz Schlick e seu colaborador Friedrich Waismann,¹⁸ mas também, por exemplo, para Carnap, Frank e Neurath. Deve-se ter em mente, para além de Viena, um emaranhado de diferentes recepções: aí inclusos Spengler, Mauthner,¹⁹ Vaihinger²⁰ e Rilke, entre muitos outros. Como para Frege, Nietzsche era de pouca importância para Moore e Russell, mas até na Cambridge filosófica bastante avessa, não havia falta de leitores de Nietzsche: o aluno de Wittgenstein, Theodor Redpath, muitas vezes teve a oportunidade de conversar com ele sobre isso. Ele lembra:

Ele [Wittgenstein; MB] considerava que Russel tinha um alto talento filosófico, mas pouca qualidade como escritor. Ele disse que não conseguia se lembrar de uma única frase que Russell tinha escrito. Quando perguntei a ele qual filósofo ele pensava que *escreveu* de forma impressionante, sua resposta imediata foi “Nietzsche”.²¹

de Wittgenstein, Paul Engelmann, comenta em suas últimas notas sobre *Trotzdem*. A editora de Engelmann cita o trecho de EH, mas o situa estranhamente em Za. Conf. Ilse Somavilla (Hg.), Wittgenstein – Engelmann. Briefe, Begegnungen, Erinnerungen, unter Mitarbeit von Brian McGuinness, Innsbruck / Wien, p. 158, N.B. 28.) Com a sua tese de que tudo o que é decisivo, “apesar de tudo” surge, conforme a interpretação de Engelmann, “Nietzsche diz que teria nomeado seus primeiros ensaios como “Considerações Intempestivas” porque os esforços voltados para mudanças reais na vida espiritual, a “transvaloração de valores”, devem necessariamente ter um efeito intempestivo sobre os tempos antes de serem reconhecidos como o verdadeiro contemporâneo, ou seja, futuramente. Engelmann entende evidentemente o *Tractatus* como uma espécie de consideração intempestiva e sua demanda de permanecer em silêncio sobre o que não se pode falar, perfeitamente compreendida como a transvaloração: “a ‘transvaloração de todos os valores’, em que Nietzsche viu a única esperança de uma continuação da cultura humana, pode ser, na realidade, nada mais do que uma desintoxicação da vida espiritual da sentença vazia”. (Paul Engelmann, Erinnerungen an Ludwig Wittgenstein, in: Wittgenstein – Engelmann, p. 83–133, aqui p. 131.) De acordo com Engelmann, “a semelhança” entre o primeiro Wittgenstein e Nietzsche reside no fato de que ambos pensaram “com paixão”; O *Tractatus* parece-lhe “o único grande trabalho filosófico imaginado com paixão” (Wittgenstein – Engelmann, p. 151). Para o próprio entendimento de Wittgenstein acerca da transvaloração, ver abaixo citação expressa no tópico 2.

18 Veja abaixo o tópico 4.

19 Lungstrum (Wittgenstein e Nietzsche, p. 302 et. seq.) apresenta apenas Mauthner como uma possível conexão entre Wittgenstein e Nietzsche. O mediador mais bem colocado é, em todo caso, Spengler, mas somente no período posterior ao *Tractatus*.

20 Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche, Berlin 1911 (para “Nietzsche e sua doutrina da aparência conscientemente desejada (a ‘vontade de aparência’) conf. Ibid. p. 771-790). É difícil afirmar se Wittgenstein leu Vaihinger intensamente e, ainda mais, se este último (também autor de *Nietzsche als Philosoph*, Berlin, 1902) influenciou de algum modo a imagem de Nietzsche. Vaihinger, que vê entre si e Nietzsche “um profundo parentesco de concepção de vida e de mundo”, encontra seu próprio “princípio fundamental exclusivo”, “a doutrina de ideias deliberadamente falsas, mas necessárias”, também com Nietzsche (ibidem., p. X). Sobre a ideia de Vaihinger como herdeiro de Nietzsche, Wittgenstein observou criticamente: “A “filosofia do Als Ob” se baseia /si/ completamente/ nessa confusão entre /de/ semelhança e realidade”. (Ms 110, p. 255f.; conf. Z, § 261). Wittgenstein não vê qualquer sentido na pressuposição de que “há apenas poesia e não verdade no mundo” (Ts 232, p. 623; BPP II, § 92).

21 Theodor Redpath, Ludwig Wittgenstein. A Student’s Memoir, London 1990, p. 41; jetzt auch in: Flowers (Hg.), Portraits of Wittgenstein, Bd. 3, p. 3–52, aqui p. 18. Em uma questão concreta de estilo, Wittgenstein, também, particularmente consciente de seu estilo, não concorda com Nietzsche. O seguinte registro deve ser lido em todo caso contra a consideração de fundo para o estilista. “Nietzsche escreve uma vez que até os melhores poetas e pensadores escreveram mediocridades e coisas ruins, apenas separaram o que havia de bom nelas. Mas não é assim. Um jardineiro também tem livremente em seu jardim, junto às rosas, fertilizantes, lixo e palha, mas esses não se diferem entre si somente pelo que há de bom, mas sobretudo, pela sua função no jardim. / O que parece ser uma frase ruim, pode ser a semente de algo bom.” (VB, p. 534; 1947; o editor de VB se refere a HH 155.) Aqui Wittgenstein fala *pro domo sua*: seu estilo é caracterizado pelos propósitos sinóticos de observações triviais, que recebem sua função dentro da estrutura de uma argumentação complexa. – Em “A crença na inspiração”, Nietzsche explica: “Na verdade, a fantasia do bom artista ou pensador produz continuamente, sejam coisas boas, medíocres ou ruins, mas o seu julgamento, altamente aguçado e exercitado, rejeita, seleciona, combina;” (HH 155). O aforismo, por exemplo, introduz os cadernos de Beethoven. Aparentemente, Wittgenstein, que compartilhava com Nietzsche a paixão pela música, não estava muito ciente de seus julgamentos *in rebus*

Wittgenstein tinha lido intensamente Schopenhauer e Kierkegaard, autores de quem fala de forma mais segura. Por isso, é bastante relevante que ele se refira a Nietzsche sem hesitação. Mesmo que a leitura de Nietzsche dos interlocutores tenha sugerido a resposta, a reação imediata leva a supor um mínimo de familiaridade com os escritos. De qualquer forma, houve uma repetida troca com Nietzsche (que nunca é mencionada nas conversas com Drury, por exemplo). O diálogo parece ter-se voltado, na maioria das vezes, não apenas para temas estritamente filosóficos, como a diferença entre Bizet e Wagner como contraste entre o Sul e o Norte na música.²² Entretanto, mais significativa é a seguinte avaliação geral da visão de mundo de Nietzsche: “Quando eu lhe disse que havia lido certa quantidade de Nietzsche e perguntado o que ele pensava de sua visão geral de mundo, ele [Wittgenstein; MB] disse que não pensava que houvesse muito, ‘consolo’ a ser obtido com ela – era muito superficial”.²³ Que Wittgenstein sinta falta em Nietzsche de algo como consolação já é o tema fundamental da sua primeira abordagem documentada ao filósofo.

1. 1914: “*Inimizade*²⁴ de Schopenhauer, Tolstoi e Nietzsche com relação ao cristianismo.” – Durante a Primeira Guerra Mundial, *Zaratustra* foi uma das leituras mais populares entre os soldados de língua alemã do *front*, e pouco depois do início do conflito, o jovem Wittgenstein leu Nietzsche, mas não necessariamente o *Zaratustra*, que não estava contido no volume que ele tinha adquirido. É difícil dizer até que ponto ele conhecia o filósofo diretamente antes da guerra; em todo caso, um registro de 8 de dezembro de 1914 mostra que ele ficou profundamente impressionado.

Comprado o oitavo volume de Nietzsche e nele lido. Estou profundamente impressionado com sua inimizade com relação ao cristianismo. Pois também seus escritos contêm algo de verdade. Certamente o cristianismo representa o único caminho *seguro* para a felicidade. Mas o que aconteceria se alguém desprezasse a felicidade? Não seria melhor perecer, infeliz, em uma luta sem esperanças contra o mundo exterior? Mas uma vida assim carece de sentido. Mas por que não levar uma vida sem sentido? Isso é indigno? Como conciliar isso com o ponto de vista estritamente solipsista? O que devo fazer então para que a minha vida *não seja perdida*? Devo ser sempre consciente dele - sempre consciente do espírito.²⁵

Não se pode determinar com precisão quais escritos Wittgenstein “leu”. Ele menciona um “volume 8”, mas não especifica a edição. A pesquisa está de acordo com o pressuposto de que este é o oitavo volume da *Großoktav-Ausgabe* que contém *O Anticristo* (= AC) entre outras obras.²⁶ Mas

musicis e musicantibus (veja também a próxima nota).

22 “Ele evidentemente gostava de Bizet, e me disse que Bizet tinha sido indicado por Nietzsche como música do sul, em contraste com a música do norte de Wagner” (Redpath, Ludwig Wittgenstein, p. 56). Se o comentário de Wittgenstein remonta a uma leitura direta, *O Caso Wagner* 2 (= CW 2) é a fonte mais provável. Aqui (CV 3) é indicada a fórmula “Il faut méditerraniser la musique”: neste trabalho anterior o confronto entre Wagner e Bizet, que “descobriu uma peça de música do sul” (BM 254), permanece em grande parte implícito.

23 Redpath, Ludwig Wittgenstein, p. 41 et. seq.

24 N.T.: No original, *Feindschaft* (inimizade). Nas traduções para a língua inglesa, *enmity*.

25 MS 102, p. 39v,40v,41v; Ludwig Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914–1916*, hg. v. Wilhelm Baum, 3. Aufl., Wien 1992, S. 49f. Wittgenstein se reuniu com o exército em 5. 11. 14 na Cracóvia (conf. *ibid.* p. 39). Lá ele teria comprado o volume de Nietzsche. Conf. Ray Monk, Ludwig Wittgenstein. *The Duty of Genius*, New York / London 1990, p. 121; Brian McGuinness, *Wittgensteins frühe Jahre*. Übersetzt v. J. Schulte, Frankfurt/M. 1992, p. 349 et. seq.

26 Nietzsche’s Werke, Abth. 1, Bd. 8, Leipzig, verschiedene Auflagen. W. Baum, o editor dos *Diários Secretos* também indica essa edição (p. 49, NB. 67) como também os biógrafos R. Monk und B. McGuinness (NB. 17). Exceto EH, cuja primeira edição foi publicada em 1908, o oitavo volume da *Großoktav-Ausgabe* contém os últimos escritos de Nietzsche: CW, CI, *Nietzsche contra Wagner* (= NC), AC e uma seleção de poemas. A partir deste oitavo volume, existem várias edições diferentes: a edição de Fritz Koegel (Vol. VIII: 1895), retirada do mercado, aqui pouco mencionada, e que, à época, a partir de 1905, eram mais fáceis de encontrar do que o volume de Arthur Seidl (1899), na qual AC tinha sido caracterizado

Wittgenstein pode também ter comprado o oitavo volume da edição de bolso e, ao invés disso, ter lido *Além do bem e do mal* (= BM) e *A Genealogia da Moral* (= GM). Seu relato é demasiado genérico para que maiores detalhes sejam tomados a partir dele: ele não precisa necessariamente ter lido o AC para ser tocado pela “[...] inimizade de Nietzsche ao cristianismo.” A GM, e também BM, são suficientemente claros.

Embora Wittgenstein declare ter sido tocado por essa inimizade, ele não define sua posição como um cristão, mas como um “estrito solipsista”²⁷. Trata-se do solipsismo inspirado por Schopenhauer, que, em uma forma mais elaborada, também condiciona o *tratado*²⁸. Sua visão do cristianismo é profundamente influenciada pela leitura de Tolstói: por meio da sua *Kurze Darlegung des Evangelium*, o jovem de vinte e cinco anos só redescobriu o cristianismo como uma forma de vida poucas semanas antes de sua ocupação com Nietzsche.²⁹ Ele escolhe a frase “O homem é impotente na carne, mas livre graças ao espírito” como mote.³⁰ Ele procura evidentemente uma síntese entre um ponto de vista solipsista no espírito de Schopenhauer e um cristianismo à *la* Tolstói, não exatamente acorde com uma improvável doutrina híbrida, mas de acordo com uma forma de vida com ambos os pontos de vista.

Ele se sente definitivamente em sintonia com os dois autores, os quais o Nietzsche tardio considera como seus antípodas. É, portanto, muito exagerado afirmar que o ponto de partida das reflexões de Wittgenstein é muito próximo ou mesmo coincide com o de Nietzsche.³¹ Trata-se simplesmente de um ponto de vista que ignora completamente a questão da verdade do cristianismo e que contempla, na correspondente forma de vida, o único “caminho” seguro “para a felicidade”. O ideal solipsista esforça-se para a independência de si em relação ao mundo externo, e Wittgenstein se pergunta se este ponto de vista pode eventualmente ser compatível não apenas com uma religião de sentimento de Tolstói, mas também com o desprezo de Nietzsche pela Boa Nova. Ele considera este último como uma atitude heroica que não é “indigna”, mas em que a vida parece sem sentido e sem

como “prefácio e primeiro livro” de *A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores* (a primeira das mesmas compilações arbitrárias publicadas em 1904).

27 N.T.: No original, “sondern als einen „streng solipsistischen“.” (BRUSOTTI: 2009, p. 342)

28 N.T.: O termo “tratado” em português corresponde ao termo alemão *Abhandlung*, utilizado estilisticamente pelo autor para se referir ao *Tractatus*.

29 Lew Tolstói, *Kurze Darlegung des Evangelium*. Aus dem Russischen von Paul Lauterbach, Leipzig 1892. (O tradutor, que junto com Felix Hausdorff (Paul Mongré) auxiliou Paul Lauterbach, era, a propósito, fortemente influenciado por Nietzsche.) No início de setembro, Wittgenstein teria começado a ler as „Erläuterungen zu den Evangelien“ de Tolstói (Ms 101, p. 12r, 2. 9. 1914; *Geheime Tagebücher*, p. 20; conforme este registro, ele teria começado a leitura um dia antes). Poucas semanas antes de comprar o mencionado volume de Nietzsche, Wittgenstein também leu os ensaios de Emerson, um livro extremamente importante para Nietzsche. Vgl. Ms 102, p. 16v, 15. 11. 1914; *Geheime Tagebücher*, p. 42. Conf. também McGuinness: *Wittgensteins frühe Jahre*, p. 348 et. seq.

30 Ms 101, S. 21v, 12. 9. 1914; *Geheime Tagebücher*, p. 21; conf. também Ms 101, p. 23v, 16. 9. 1914. „O homem é um filho de Deus, impotente na carne e livre graças ao Espírito.” (TOLSTÓI, *Darlegung*, p. 31; conf. Ilse Somavilla, *Spuren Tolstois in Wittgensteins Tagebüchern von 1914–1916*, in: *Wittgenstein-Symposion Kirchberg. Pre-Proceedings 2002*, p. 237–240, aqui p. 237).

31 Para isto tendem os biógrafos Monk e McGuinness. Quão intenso foi o confronto de Wittgenstein com Nietzsche nos anos da guerra? Ludwig Hänsel, que conheceu Wittgenstein durante o cativeiro de guerra em Cassino e permaneceu seu amigo por toda a vida, lembra: “Nunca conheci um homem com quem a vida e a escrita foram tão intimamente ligadas. Neste sentido, ele lembrava Kierkegaard e Nietzsche, com quem ele também dialogou, ainda que em seus sonhos.” (Ludwig Hänsel – Ludwig Wittgenstein: eine Freundschaft. Briefe, Aufsätze, Kommentare, hrsg. v. Ilse Somavilla, Innsbruck, 1994, p. 10.).

esperança. Claramente, Wittgenstein conclui com razão que a autopreservação ideal do espírito, como exigido pelo seu ideal de então, não é compatível com a filosofia de Nietzsche. Se o testemunho de Redpath é verdadeiro, Wittgenstein não mudou de ideia bem mais tarde, quando há muito havia superado o solipsismo do *tratado*: o texto de Nietzsche não pode realmente aplacar qualquer necessidade de consolo.

2. 1930–1931. *Spengler: Declínio e transvaloração*. – Em 1929, quinze anos depois daquela leitura no *front*, Wittgenstein retomou a atividade filosófica que se romperá após a redação do *tratado*. Assim como Nietzsche vê em sua filosofia a reversão e a superação da metafísica, Wittgenstein se considera como a conclusão da sua história, como o destruidor da filosofia ocidental. “Se o meu nome sobreviverá, então será somente como o *terminus ad quem* da grande filosofia ocidental. Por assim dizer, como o nome que queimou a Biblioteca de Alexandria”.³² O tom quase nietzschiano da observação não é alheio ao livro que influencia a caracterização da imagem de Nietzsche do Wittgenstein do início dos anos trinta: *A decadência do ocidente (Der Untergang des Abendlandes)* de Spengler, foi publicado em 1918, portanto alguns anos após o encontro com Nietzsche na Cracóvia; e Wittgenstein o leu até 1925.³³ Em 1931 ele integrou Spengler entre os autores que o “influenciaram”³⁴, e ainda que ele tome distância de suas generalizações aventureiras, *A decadência do ocidente* tem influxos em sua “visão de mundo” de então.

Há “problemas do mundo intelectual ocidental”, afirma Wittgenstein em 1931, “dos quais Beethoven (e talvez parcialmente Goethe) se aproximou, e com os quais ele lutou, mas que nenhum filósofo já tenha abordado (talvez Nietzsche tenha passado por eles).”³⁵ O termo “ocidental” aqui se refere, como em Spengler, à cultura europeia a partir do século X d.C.,³⁶ e a trindade Beethoven, Goethe e Nietzsche também remonta à *Decadência do ocidente*. Segundo Spengler, a cultura ocidental atinge seu cume na música de câmara de Beethoven. Wittgenstein concorda com este ponto de vista: Beethoven é o único que sem dúvida tocou os “problemas fundamentais do mundo intelectual ocidental”. Goethe e Nietzsche são “os nomes” aos quais, segundo declaração própria de Spengler, “quase tudo” é devido. “Goethe e Nietzsche. De Goethe eu tenho o método, de Nietzsche as questões; e se eu for colocar minha relação com isso em uma fórmula, posso dizer: fiz de seus pontos de vista uma vi-

32 Ms 183, p. 64, 7. 2. 1931; Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*, hg. u. komm. v. Ilse Somavilla, Frankfurt a. M. 1999, p. 39.

33 A “influência” já pode ser sentida em um fragmento a ser datado de antes de 2 de outubro de 1925, provavelmente de uma carta (“O homem no sino de vidro vermelho”) a ser imprevisivelmente endereçada a Hermine Wittgenstein. Conf. Ludwig Wittgenstein, *Licht und Schatten. Ein nächtliches (Traum-)Erlebnis und ein Brief-Fragment*, Innsbruck / Wien 2004. Zur Spengler-Lektüre vgl. u. a.: Vf., *Der Okzident und das Fremde. Wittgenstein über Frazer, Spengler, Renan*, in: Ute Dietrich / Martina Winkler

(Hg.), *Okzidentbilder: Konstruktionen und Wahrnehmungen*, Leipzig 2000, p. 31–61.

34 Ms 154, p. 16r; VB, p. 476.

35 Ms 110, p. 12, 16. 1. 1931; VB, p. 462.

36 Spengler não classifica a antiguidade grega e romana antiga como Ocidente e atribui o judaísmo à “cultura mágica árabe”. Wittgenstein o segue em ambos os casos (apesar da carga antisemita do segundo ponto). Ele considera, por exemplo, “os pensadores gregos” como pessoas que “nem eram filósofos nem cientistas no sentido ocidental”, assim como os participantes dos jogos olímpicos não eram atletas e não se encaixavam em qualquer dimensão ocidental. ” Ele então acrescenta: “Spengler e Weininger não se classificam entre os filósofos ocidentais [pensadores]” (Ms 111, p. 195f.; conf. VB, p. 471 et. seq.). No início dos anos trinta, Wittgenstein tirou uma conclusão curiosa disso: ele não se conta entre os pensadores ocidentais. Em outra ocasião, ele usa “germânicos” e “ocidentais” (Ms 118, p. 30v) como sinônimos e explica no mesmo sentido que a religião deles não seria sua.

são geral.³⁷ – Assim diz Spengler. Wittgenstein, por seu turno, hesita: para Goethe e Nietzsche, ambos que usam o meio da linguagem, aplica-se apenas um “talvez”. Goethe abordou esses problemas no máximo “parcialmente”; Nietzsche, entre os três o único filósofo, não chegou a “abordá-los”, mas “passou” por eles. Portanto, se o fez, ele os sugeriu ao invés de formulá-los; muito menos chegou a resolvê-los. Wittgenstein não se julga capaz de fazer mais. Pelo contrário: ele, que então não se conta entre os pensadores ocidentais, não se aproxima destes “problemas do mundo intelectual ocidental”; eles não se encontram em seu “mundo”. Primeiro, porque ele não se sente em casa nesse mundo; mas também porque agora tais problemas, ao modo como *Der Untergang* o influenciou, provavelmente estejam “perdidos” “para a filosofia ocidental”. O fim de uma cultura não pode ser descrito adequadamente por quem a vivencia; o declínio está muito avançado; o progresso de uma cultura declinante já não é mais um “Epos” para ela, isto é, ela não mais se desenvolve organicamente, e os homens não podem mais ter uma visão geral sobre ela.³⁸ Assim, Wittgenstein se afasta tacitamente da reivindicação de Spengler de ter “feito uma visão geral do ponto de vista” de Nietzsche. A única descrição razoavelmente adequada é a previsão: como no pico daquela cultura, no mundo do som de Beethoven. Agora não parece mais possível ir além disso – e também não sobre a visão de Nietzsche.

A imagem do Nietzsche profético, que talvez tenha conseguido entrever os problemas fundamentais do mundo intelectual ocidental, já aparece em 1930. Por seu turno, Wittgenstein se apropria quase que literalmente de uma consideração de Spengler que, de acordo com Nietzsche, encontrou a fórmula para a época com a “palavra ‘transvaloração de todos os valores’”.³⁹

Nossa época é realmente um momento de transvaloração de todos os valores. (A procissão da humanidade vira uma esquina e o que antigamente era a direção para cima é agora o sentido descendente, etc.). Será que Nietzsche tinha em mente o que está acontecendo agora e seu mérito consiste em ter antecipado e encontrado uma palavra para isso?⁴⁰

Wittgenstein entende a transvaloração antecipada por Nietzsche exatamente no sentido de Spengler, como uma transição para um novo período cultural no qual outras ações recebem um valor intrínseco, um caráter simbólico. Para Spengler a transvaloração de todos os valores não é apenas a fórmula para sua própria época; o termo significa a transição de *toda* cultura rumo à sua fase de declínio: toda cultura, não somente o Ocidente, portanto, decai em uma civilização que não é mais criativa, mas que apenas reinterpreta as formas culturais já criadas.

Wittgenstein adere a esta leitura negativa e interpreta a transvaloração de acordo com sua própria ética, que está muito longe da perspectiva de Nietzsche. *A Conferência sobre a ética (Vor-*

37 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1972, p. IX. Para Wittgenstein Goethe é (em particular o morfologista, que também interessa a Spengler) muito mais importante que Nietzsche. Entre diversos estudos sobre o tema, conf. em esp. Joachim Schulte, *Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext*, Frankfurt a. M. 1990; Fritz Breithaupt / Richard Raatzsch / Bettina Kremberg (Hg.), *Goethe and Wittgenstein. Seeing the World's Unity in its Variety*, Frankfurt a. M. 2003.

38 Conf. Ms 110, p. 12; VB, p. 462 et. seq.

39 “Quando Nietzsche escreveu pela primeira vez a palavra ‘transvaloração de todos os valores’, finalmente descobriu o movimento espiritual deste século em cujo meio vivemos; encontrou sua fórmula. Transvaloração de todos os valores – este é o caráter mais íntimo de *toda* civilização. Ela começa com isso a recobrar todas as formas da cultura anterior, a compreender e lidar de forma diferente. Ela já não mais produz, ela apenas reinterpreta”. (Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, p. 448 et. seq.).

40 Ms 183, p. 53, 22. 10. 1930; Wittgenstein, *Denkbewegungen*, p. 35 et. seq.

trag über Ethik, 1929) de Wittgenstein faz uma distinção entre o uso relativo e o uso absoluto das expressões éticas: o uso relativo não é propriamente ético porque juízos de valor relativo são apenas constatações de fato (exemplos de Wittgenstein: um bom jogador de tênis, o caminho certo para Grantchester). O uso absoluto, por sua vez, é de fato genuinamente ético; mas juízos de valor absoluto não têm conteúdo descritivo e são, realmente, sem sentido: mesmo que Wittgenstein tenha esse desejo de “atacar as fronteiras linguísticas”, “não pode fazer diferente de exaltar”.⁴¹ Porém, logo após a *conferência*, ele abandona a ideia de fronteiras linguísticas e entre as considerações mais influentes de Spengler não constam mais a falta de sentido dos valores absolutos. A diferença entre juízos de valor relativo e absoluto é aqui reinterpretada como a diferença entre valor prático e simbólico da ação.⁴² A transvaloração traz a independência incondicional mútua dos dois aspectos à luz – e a historicidade do simbólico. Na transição para uma nova fase de cultura, novas ações ganham um caráter simbólico, enquanto as velhas, aparentemente inerente a elas, perdem valor. Verifica-se agora como numa ilusão que “o tamanho, a importância” eram “[...] necessários naquelas formas de ação.”⁴³ A crença errônea é, portanto, sempre reduzida ao absurdo quando, através de uma reviravolta, ocorre uma transvaloração de valores, isto é, o verdadeiro *pathos* agora se instala em outro modo de ação.⁴⁴ Wittgenstein limita-se daqui em diante a determinar uma “reviravolta” histórica, uma mudança súbita ou um desvio do “verdadeiro *pathos*”, que continua a ser o mesmo de alguma forma, ainda que ele mude seu objeto. Para Nietzsche, contudo, não funciona uma revalorização⁴⁵; mas, de forma muito mais fundamental, uma redefinição e transformação do próprio conceito de valor, uma reversão do estatuto metafísico dos valores.

3. *Transvaloração e “novo movimento de pensamento”*⁴⁶. – Nessas considerações, que ainda são influenciadas pela ética da *conferência*, a palavra “transvaloração” representa a época atual, a “reviravolta” da cultura ocidental e, mais ainda, sua descrição prospectiva através de Nietzsche como um projeto que o próprio Wittgenstein quer realizar. Nas anotações do citado registro tardio (1938), no entanto, a transvaloração consta do seu próprio “movimento de pensamento” filosófico.

Se, ao invés de uma maneira mais correta de pensar, quero ensinar um novo movimento de pensamento, meu propósito é uma “transvaloração de valores”, e (com isso, ou: assim) chego a Nietzsche, bem como à opinião de que o filósofo deve ser um poeta.⁴⁷

Em que sentido Wittgenstein reconhece sua própria “[...] posição na filosofia” na concepção de que a “filosofia deveria ser realmente apenas *poetar* [...]”?⁴⁸ Ele se refere a Nietzsche em dois

41 Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1995, p. 19.

42 Conf. para isto Brusotti, *Der Okzident und das Fremde*, p. 61ff.

43 Ms 183, p. 24, 6. 5. 1930; Wittgenstein, *Denkbewegungen*, p. 26.

44 Ibid. Ligeiramente modificado, o modelo implícito grego da transvaloração de todos os valores (as antigas moedas são novamente marcadas, por exemplo, com um novo desenho de moeda) no diário de Wittgenstein se torna uma comparação explícita: agora se aplica uma nova moeda e as antigas cédulas ficam sem valor (cf. *ibid.*).

45 N.T.: Conforme já antecipado na nota 3, isto explica porque, ao tratar do conceito nietzschiano, aqui traduziu-se *Umwertung* acorde com a tradução predominante na pesquisa Nietzsche brasileira: *transvaloração*. Quanto à *Umwertung* para Wittgenstein, sob influência de Spengler, entretanto, consta o termo *revalorização*.

46 N.T.: No original: “*Umwertung und neue Gedankenbewegung*”.

47 Ms. 120, p. 145r cit.; 23.04.1938).

48 “Penso ter resumido minha posição na filosofia dizendo: a filosofia deveria ser realmente apenas *poetar*. Disto deve resultar, parece-me, o quanto meu pensamento pertence ao presente, ao futuro ou ao passado. Pois eu também me conheço

aspectos: 1) A própria filosofia de Wittgenstein visa a uma transvaloração (contudo, não de *todos* os valores, mas, mais modestamente, ‘de valores’); 2) o filósofo que ensina este novo “movimento de pensamento” é – em um sentido mais próximo de preciso – um poeta (ou deveria ser um; pois Wittgenstein considera ser um “que não pode fazer tudo o que quer ser capaz de fazer”).⁴⁹ Mas o que ele quer dizer com um novo “movimento de pensamento”? E por que aquele que o ensina é um *revalorador* (*Umwerteter*)⁵⁰ e além disso um poeta?

O que o novo “movimento de pensamento” busca Wittgenstein denomina “[...] a solução kantiana dos problemas da filosofia [...]”,⁵¹ uma “[...] espécie de teoria da relatividade da linguagem [...]”.⁵² Ele sente um parentesco entre os objetivos de Kant e Einstein no que diz respeito à abordagem filosófica. Também ele se esforça no sentido de uma “revolução da forma de pensar”, algo semelhante à revolução copernicana ou como a teoria da relatividade de Einstein. Levadas ao extremo, essas comparações podem levar a mal-entendidos, mas Wittgenstein escolhe esses tipos de modelos, e o fato de que ele os escolhe demonstra sua reivindicação revolucionária exatamente como a identificação com a qual Spengler conferiu seu sentido ao interpretar a transvaloração de Nietzsche.

O novo pensamento e/ou movimento de pensamento, cujas consequências Wittgenstein vai elaborando apenas paulatinamente, leva à ideia de autonomia e/ou arbitrariedade da gramática. De acordo com o *Tractatus*, a relação entre linguagem e realidade, seu isomorfismo lógico

como alguém que não pode fazer tudo, o que quer ser capaz de fazer. (Ms 146, p. 50; VB, p. 483; 1933–1934).

49 Ibid. Interessante, tanto em termos de comparação entre a filosofia e a poesia, bem como por causa da referência a Nietzsche no conhecido *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* de Carnap (*Erkenntnis* 2 (1931), p. 219–241). Metafísica, conclui o ensaio de Carnap, é “um substituto, embora inadequado, para a arte” (p. 240): o metafísico confunde algo que é apenas uma “expressão do sentimento vital” [...], com afirmações significativas que levantam uma reivindicação de verdade. Esta tese Carnap considera assim confirmada pelo fato de que “aquele metafísico, que talvez possua o maior talento artístico, a saber, Nietzsche, seja aquele que menos caia no erro de tal confusão.” (p. 241) Pois ele teria, de acordo com Carnap, até evitado uma mistura opaca de teoria e poesia. Não obstante, “uma grande parte de sua obra tem predominantemente conteúdo empírico”. Carnap menciona a “análise histórica de determinados fenômenos artísticos” e “a análise histórico-psicológica da moral” (p. 241); “através de Nietzsche”, lembra em outra contribuição, “as origens da moralidade foram despojados de seus nimbos” (Rudolf Carnap, *Psychologie in physikalischer Sprache*, in: *Erkenntnis* 3 (1932–1933), p. 107–142, aqui p. 110.) Em *Za* – na obra “que expressa mais fortemente aquilo que outros exprimem por meio da metafísica ou da ética” (p. 241), a saber, o sentimento vital – “ele não escolhe a enganosa forma teórica, mas escolhe explicitamente a forma da arte, da poesia.” (ibid. p. 241) O texto de Carnap encerra com estas palavras de aprovação para o *insight* de Nietzsche nos limites da metafísica. Ele compara Heidegger com isso implicitamente. Pois Nietzsche está próximo da separação da teoria e arte defendida por Carnap: Carnap aconselha por um lado a “inclinação para trabalhar teoricamente, vinculando conceitos e pensamentos”, “cultivar essa inclinação no campo da ciência e, por outro lado, de satisfazer a necessidade de expressão na arte” (p. 240). O reconhecimento de Nietzsche não ocorre definitivamente sem ambivalência: ele permanece sendo um “metafísico”, embora *sui generis*, e apenas os outros metafísicos que diferentemente de Nietzsche quase não distinguem conhecimento e poesia, são como artistas ou poetas (mal-sucedidos), não aqueles filósofos que se declaram, como o próprio Carnap, comprometidos com a concepção científica do mundo e superam a metafísica. Assim, Carnap não compara a poesia com *sua própria* filosofia ou a análise lógica da linguagem que ele defende. Portanto, a analogia de Wittgenstein, segundo a qual “o filósofo deve ser um poeta”, tem um significado completamente diferente daquele da *Überwindung der Metaphysik* de Carnap. Sobre a posição de Carnap, conf. Kurt Rudolf Fischer, *Nietzsche und der Wiener Kreis*, in: *Schlick und Neurath – ein Symposium*, hrsg. v. Rudolf Haller, *Grazer philosophische Studien* 16/17 (1982), p. 255–269, aqui p. 262.

50 N.T.: Itálico da tradutora. Ver notas 3 e 46.

51 Ms 110, p. 61.

52 Ms 109, p. 58. Wittgenstein sempre compara o novo e decisivo “passo”, que ele começou a dar no início dos anos trinta, com “a teoria da relatividade”. (Ms 108, p. 270; conf. ainda ÜG, § 305). “O movimento de pensamento aqui necessário é novamente o movimento típico da teoria da relatividade.” (Ms 109, p. 199.)

(*logische Isomorphie*), não são pronunciados. Mas ela *se manifesta*. Estruturas de linguagem que tentam dizer algo que se manifesta são carentes de sentido. O Wittgenstein tardio abandona completamente a ideia de um isomorfismo lógico de linguagem e realidade. Por esta mesma razão, o novo “movimento de pensamento” não pode pretender ser “uma maneira mais correta de pensar”⁵³ – muito menos o pensamento correto por excelência. Wittgenstein o compara com a transvaloração [a *Umwertung* de Nietzsche], mas fundamentalmente as posições dos dois filósofos não são de modo algum coincidentes, pois Wittgenstein considera agora a ideia de uma correspondência entre lógica e mundo, entre “gramática” e realidade, não como falsa, mas como sem sentido. A questão de saber se a “gramática” corresponde à realidade não deve ser negada, mas rejeitada: como um mal-entendido (*Misverständnis*). Como todas as perguntas filosóficas, isto não deve ser respondido com sim ou não; o problema não precisa ser resolvido (*gelöst*), mas dissolvido (*aufgelöst*). Com o isomorfismo, portanto, há também a opção contrária de que lógica e linguagem falsificam a realidade.⁵⁴

Wittgenstein vê a “semelhança da sua consideração e aquela da teoria da relatividade” no fato de que a gramática “não (pode) ir além de si mesma”.⁵⁵ Não existe qualquer ponto de vista externo da linguagem do qual essa pergunta possa ser respondida. “Como tudo o que é metafísico, a harmonia (pré-estabelecida) entre o pensamento e a realidade deve ser encontrada na gramática da linguagem.”⁵⁶ Como em Kant, do mundo dos fenômenos, Wittgenstein não sai da linguagem: a “solução kantiana do problema da filosofia significa que é impossível “descrever o fato que corresponde a uma proposição sem repetir a proposição.”⁵⁷ “Saber o que é o caso quando a proposição é verdadeira é ter *outra* expressão igual à primeira proposição.”⁵⁸ A suposta coincidência de pensamento e realidade simplesmente transcende a tradução recíproca de duas proposições: o “que preenche uma proposição” pode “ser estabelecido *na linguagem* apenas por uma proposição”,⁵⁹ mas não por qualquer uma; isto é, somente por uma “que seja equivalente à primeira proposição”.⁶⁰ Quais proposições podem ser equacionadas uma com a outra é uma questão gramatical. “A relação entre pensamento e realidade é reproduzida pela comunalidade da expressão (*die Gemeinsamkeit des Ausdrucks*). / Não pode ser representada de uma maneira diferente. / Temos aqui uma espécie de teoria da relatividade da lingua-

53 N.T.: No original: „ein richtigeres Denken“.

54 “Toda a filosofia é ‘crítica da linguagem’ (mas não no sentido de Mauthner.) O mérito de Russell é ter demonstrado que a forma lógica aparente da proposição (*die scheinbare logische Form des Satzes*) não deve ser sua forma real.” (TLP 4.0031) A crítica da linguagem do *Tractatus* tem o tratamento de Russell das marcações em *On denoting* como modelo: Wittgenstein coloca a “forma lógica aparente da sentença” em questão, porque ela pode desviar-se intensamente do real: esta, no entanto, é ao mesmo tempo a verdadeira forma lógica do fato correspondente. Quando o *Tractatus* rompe com Mauthner, posteriormente (também), é porque Mauthner nega veementemente o isomorfismo de linguagem e realidade que Wittgenstein assume. Mauthner absorve o pensamento filosófico de Nietzsche, embora dele se afaste (Nietzsche seria muito artista da linguagem para ser um crítico da linguagem), e a abordagem de Nietzsche se opõe ao isomorfismo postulado no *Tractatus*. (conf. Lungstrum, Wittgenstein and Nietzsche, p. 303). No entanto, a autonomia posterior de Wittgenstein ou a arbitrariedade da gramática também difere tanto da posição de Mauthner quanto da de Nietzsche.

55 Ms 108, p. 271.

56 TS 213, p. 189; conf. Z, § 55.

57 TS 211, p. 171; conf. também Ms 110, p. 61.

58 Ms 108, p. 248.

59 Ms 110, p. 241.

60 Ms 108, p. 248. “O preenchimento da proposição ‘p é o caso’ é: que p é o caso. E nada mais.” (Ts 211, p. 337).

gem (diante de nós).”⁶¹ Que a linguagem “não” possa representar essa relação [de forma] “diferente” significa que não faz sentido querer representá-la [de forma] (“diferente”).

Em declarações, naturalmente, a questão de saber é se são verdadeiras ou falsas. Mas não faz qualquer sentido aplicar esta questão com as regras. Verdadeiro ou falso são sempre proposições, não as regras cujo sentido determinam. A Gramática não é comparada com a realidade; não há qualquer verificação, justificação, fundamentação. A “[...] palavra [em relação à qual] as regras da gramática são arbitrarias [...]” deve excluir uma justificação das regras gramaticais – “[...] ela é construída de acordo com o modelo da justificação de uma proposição pela referência à sua verificação.”⁶² Não se pode estender o modelo de verificação das proposições às regras, como se não fossem apenas declarações verdadeiras ou falsas, mas as próprias regras gramaticais. A gramática é, assim, autônoma, na medida em que não depende da realidade (isto é, que não precisa ser isomórfica com ela), e ela é arbitrária, na medida em que não é responsável perante ela, ou seja, não precisa ser justificada. Não existem quaisquer fundamentos “metalógicos” da linguagem e sua lógica. Há justificação no jogo de linguagem (*Sprachspiel*), mas não para o jogo de linguagem. Uma “alteração da gramática” não leva “de algo verdadeiro para algo falso” ou vice-versa, isto é, a gramática não é, portanto, nem falsa nem verdadeira: a alteração resulta unicamente em um novo jogo de linguagem, não em um verdadeiro ou em um falso. O sentido das proposições muda com a gramática. Mas apenas elas são verdadeiras ou falsas, não as regras.⁶³

Na filosofia, Wittgenstein nunca se preocupa com a verdade das proposições, mas apenas com seu significado, que deve ser clarificado a partir de mal-entendidos. Ao contrário do cientista, o filósofo não fornece explicações causais, mas explicações de significado. Ele se move, assim, apenas dentro da gramática autônoma. Ele recorda o uso fático da linguagem ou propõe um novo; mas nem um nem outro tem que aceitar seu parceiro de conversa – precisamente porque a gramática é arbitrária.

Agora o filósofo de Wittgenstein é um poeta, na medida em que a filosofia argumenta muito mais como a estética, e não como as ciências. Não lhe preocupam conexões causais (*kausale Zusammenhänge*), mas razões (*Gründe*), e estas, contrariamente às causas (*Ursachen*), não têm qualquer critério empírico em sentido estrito: o critério de validade (*das Kriterium ihrer Gültigkeit*) é simplesmente o reconhecimento (*Anerkennung*) pelo outro parceiro de conversa, que reconhece a origem de uma confusão filosófica numa falsa analogia ou metáfora enganosa (na filosofia), que aceita uma interpretação particular de uma obra de arte (na estética), ou que faz a interpretação de um sonho ou de uma piada (na psicanálise). Justamente porque o critério [de] reconhecimento pelo parceiro de conversa é semelhante a um [critério] estético, o novo “movimento de pensamento” não é “um pensamento mais correto”, e Wittgenstein compara o filósofo com um poeta. Para ele este sentido muito peculiar assume a analogia entre filosofia e poesia.

4. *Lógica, linguagem, filosofia: Schlick, Waismann, Wittgenstein e Nietzsche*. “Se eu tenho uma macieira em meu jardim, então me alegra e serve ao propósito dessa árvore se meus amigos (por

61 Ms 109, p. 58.

62 Ms 113, p. 34.

63 “O que era tão difícil de ver é que, enquanto continuamos no âmbito dos jogos-verdadeiros-falsos, uma alteração na gramática só pode nos levar de um para outro, mas não de algo verdadeiro para algo falso.” (Ms 113, p. 32r).

exemplo, você & Waismann) pegarem as maçãs; & eu não afugentarei ladrões que pularem a cerca, mas estou no direito de me indignar com o fato de eles fingirem ser meus amigos ou alegarem que a árvore pertence a eles & a mim conjuntamente.*” Com a breve nota “*conf. Nietzsche Zaratustra”, Wittgenstein comunica a seu correspondente Moritz Schlick que ele aqui faz variações sobre Nietzsche.⁶⁴ Ele não contradiz Zaratustra, mas quer evitar confusão com Carnap, que ele aqui acusa de plágio, e não quer “ser arrastado para” “[...] o que é chamado ‘o Círculo de Viena’”⁶⁵ Também ao chamado como amigo Waismann – autor de *Logik, Sprache, Philosophie* (literalmente: *Lógica, Linguagem, Filosofia*) – não será mais permitido pegar essas “maçãs”.

O fato de Wittgenstein lembrar Schlick do Zaratustra não é de forma alguma provocativo. A aversão dos filósofos analíticos a Nietzsche, condenado como metafísico ou como pós-moderno “francês”, é hoje quase proverbial (embora não haja poucas exceções). O uso de Nietzsche por correntes irracionistas, a ascensão do nacional-socialismo, a emigração do círculo vienense e a supressão da Europa Central em favor das raízes anglo-saxônicas da filosofia analítica já levaram bem cedo a uma avaliação negativa. Convém, portanto, salientar que a situação em Viena no início era completamente diferente. Na primeira fase veementemente antimetafísica do círculo vienense, Nietzsche foi percebido como um predecessor ou pelo menos como um aliado autossuficiente na luta amarga contra a metafísica e o irracionismo. Naqueles anos, não poucos membros do Círculo se sentiram conectados com Nietzsche em suas intenções antimetafísicas.

Carnap o colocou, como visto acima, ao final do seu *Superação da metafísica* (*Überwindung der Metaphysik*, 1932), em oposição a Heidegger.⁶⁶ Nietzsche – explica Otto Neurath, quando apresenta o Círculo de Viena para o público francês em 1935 – teria “em sua crítica da metafísica” “parte direta na propagação da Escola de Viena”.⁶⁷ “Muitas vezes refletimos” – conclui Philip Frank em seu relatório da *Prager Vorkonferenz (1934)* –, “[...] sobre o juízo severo de Nietzsche, que disse sobre a história da filosofia: ‘ponho de lado alguns céticos, o exemplo decente na história da filosofia: quanto aos restantes, ignoram as primordiais exigências da retidão intelectual.’”⁶⁸ A chamada ala esquerda do

64 Wittgenstein a Moritz Schlick, 6. 5. 1932. Em Nietzsche consta: “Eu, porém, sou um presenteador: de bom grado presenteio, como um amigo aos amigos. Mas que os desconhecidos e pobres colham eles mesmos os frutos da minha árvore: isso envergonha menos.” (Za 2, Dos Compassivos., KSA 4, p. 114; conf. a nota do editor em: Wittgensteins Gesamtbriefwechsel).

65 Wittgenstein a Moritz Schlick, 6. 5. 1932, *ibid.* Por ocasião da disputa de prioridade. (Carnaps Aufsatz „Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft“ im ersten Band der Erkenntnis, 1930–1931) vgl. Friedrich Stadler, Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des logischen Empirismus im Kontext, Frankfurt a. M. 1997, p. 475 et seq.

66 Veja acima p. 346, NB 38.

67 “Uma característica importante da preparação do cientificismo moderno em Viena [...] é o fato de que HEINRICH GOMPERZ (...) não aderiu ao kantismo, mas em certo sentido a Avenarius que, como Nietzsche [sic; MB], exerceu sua influência na Suíça e não na Alemanha. Nietzsche [sic; MB], com suas críticas aos metafísicos e Avenarius, com suas críticas no mesmo sentido, têm uma mão direta no desenvolvimento da Escola de Viena.” (Otto Neurath, Le développement du cercle de Vienne et l’avenir de l’empirisme logique, Paris 1935, p. 40. Vgl. die späte deutsche Übersetzung in: Otto Neurath, Gesammelte philosophische und methodologische Schriften, hg. v. Rudolf Haller u. Heiner Rutte, Wien 1982, Bd. 2, S. 673ff., hier. p. 692; vgl. Fischer, Nietzsche und der Wiener Kreis, p. 259.) É preciso notar como Neurath, de uma só vez, confronta o kantismo com o cientificismo do Círculo e estabelece a afinidade entre os objetivos dos primeiros e os de Nietzsche. Neurath, que é o adversário mais decidido da influência de Wittgenstein no círculo vienense, expressa algumas páginas do *Tractatus* mais criticamente: “introduz por sua vez uma metafísica, se não mesmo um modo de teologia” (*ibid.*, p. 48).

68 Em: Erkenntnis 5 (1935), p. 3–5. Frank cita do início de BM 12. (sic) N.T.: Errata: AC 12.

círculo (Neurath, Carnap, Frank) viu assim em Nietzsche mais um companheiro do que um adversário (e isso é ainda mais notável se for considerado que, à época, Neurath e Carnap também pertenciam à esquerda *política*).

Foi sentida maior afinidade de Wittgenstein com representantes mais próximos da chamada ala direita. A ética do jovem Moritz Schlick, muito antes do surgimento do Círculo, foi profundamente influenciada por Schopenhauer e Nietzsche.⁶⁹ Muitos anos depois, em 1930, ele inicia seu prefácio à *Logik, Sprache, Philosophie* com uma citação do *Zarathustra*: o *Tractatus* de Wittgenstein confirma o fato de que, muitas vezes, “vêm os pensamentos que estão a dominar o mundo pela bela parábola de Nietzsche, com pés de pombo” (LSP, p. 11).⁷⁰

Logik, Sprache, Philosophie deveria ter iniciado a série de monografias do Círculo de Viena, os *Schriften zur Wissenschaftlichen Weltauffassung* (literalmente: *Escritos para a concepção científica do mundo*), e foi, se não para todo o círculo, pelo menos para Schlick, texto central dedicado à nova *concepção científica do mundo*. Aqui, as ideias básicas do *Tractatus* devem ser apresentadas de forma menos concisa e enigmática. Schlick, de quem a iniciativa tinha partido, tinha escrito seu prefácio a respeito desta intenção original. O autor de *Logik, Sprache, Philosophie*, empregado temporário de Schlick, Friedrich Waismann, tinha começado a escrita em estreita cooperação com Wittgenstein. No início dos anos trinta, no entanto, ele estava prestes a se afastar da filosofia do *Tractatus*, e de fato tão rapidamente que Waismann dificilmente poderia acompanhar o célere desenvolvimento de seu pensamento. *Logik, Sprache, Philosophie* eventualmente tornou-se uma exposição das ideias do período intermediário de Wittgenstein (ou melhor, um híbrido de suas diferentes fases). Numa época política e pessoalmente violenta (aqui mencione-se apenas sua ruptura final com Wittgenstein e a morte violenta de Schlick), Waismann continuou o trabalho sozinho, substancialmente até 1939. O livro foi publicado muitos anos depois, postumamente, em versão inglesa como *The principles of linguistic philosophy* (1965).⁷¹

Enquanto Schlick expressa sua apreciação do *Tractatus* com uma citação do *Zarathustra*, Waismann, em sua exposição do pensamento de Wittgenstein, introduz pelo menos duas passagens de BM. Nietzsche não é mencionado em ambos os casos, não há aspas nem sinais semelhantes indicando a presença de citação.⁷² O autor de *Logik, Sprache, Philosophie* se apropria, assim, facilmente dos

69 Conf. para isto o relatório editorial de *Lebensweisheit* in: Moritz Schlick, Gesamtausgabe I/3, hg. u. eingeleitet v. Matthias Iven, p. 19 et. seq. Schlick e Waismann não são em todo caso os únicos. Para exemplos de Carnap, R. von Mises und Neurath conf. ainda NB. 38 angeführten Text Kurt Rudolf Fischer, Some Origins of Analytical Philosophy in Austria, in: Ted Cohen / Paul Guyer / Hilary Putnam (Hg.), Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell, Lubbock 1993, p. 187–194, esp. p. 190 et. seq. A breve contribuição de Fischer difere, ainda que de modo muito esquemático, das três origens da filosofia analítica na Áustria: „around Mach, around Brentano, and around Nietzsche“ (ibid., p. 191).

70 Moritz Schlick, Prefácio a: Friedrich Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie* (=LSP), Stuttgart 1976, p. 11. Schlick cita do último discurso do segundo *Zarathustra* (Da hora mais silenciosa). Conf. KSA 4, p. 189.

71 Friedrich Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy* (=PLP), hg. v. R. Harré, New York / London 1965. Esta edição não contém o prefácio de Schlick (conf. contudo a 2ª edição, com um prefácio de Gordon Baker, Basingstoke u. a. 1997). Salvo indicação em contrário, a seguinte discussão refere-se à edição alemã publicada somente em 1976.

72 Em outros lugares Nietzsche é expressamente mencionado: “Nietzsche tomou os gregos por daltônicos porque “κῶανθος” na linguagem de Homero designa tanto a cor dos mares quanto a cor dos cabelos dos aqueus. Esta conclusão é precipitada.” (LSP, p. 363). Pelo fato de que eles usaram a mesma expressão, Waismann continua, não se pode concluir que eles não podiam ver ou distinguir qualquer diferença. Nietzsche também não afirma isso. Em “Cegueira para as cores nos pensadores” (*Aurora* 426), ele assume que “os olhos dos gregos eram cegos para o azul e para o verde”, mas não que

textos. Não é do meu conhecimento se alguém já notou isso. Em essência, Waismann trata os textos de Nietzsche como os de Wittgenstein. Ele está preocupado principalmente com o planejamento e agrupamento e toma em grande parte quase palavra por palavra os numerosos ditados e textos que Wittgenstein tinha anteriormente disponibilizado para ele. As citações de Nietzsche, no entanto, não parecem derivar do próprio material de Wittgenstein.⁷³

É interessante notar que, mesmo quando a nova abordagem filosófica de Wittgenstein era acessível apenas a um pequeno círculo (conhecidos, participantes de seus eventos ou aqueles que tinham acesso a algum ditado específico para estudantes, como o *Livro Azul*), alguém via (ou expressava implicitamente) em seu entorno uma conexão com a crítica da linguagem de Nietzsche.

A primeira passagem que Waismann toma quase literalmente vem do aforismo sexto de BM. No início do primeiro capítulo, “Sobre a natureza de um problema filosófico”, o primeiro parágrafo, “O que é Filosofia?”, fornece uma série de respostas que parecem ser insatisfatórias ou inaceitáveis para Waismann: filosofia como uma espécie de síntese ou conclusão da ciência (Wundt), filosofia como interpretação da existência (referindo-se a Schopenhauer, Waismann atribui esta perspectiva ao grande filósofo da tradição ocidental: remontando a uma máxima de Zola, ele nomeia sua filosofia como uma visão de mundo vista através de um temperamento), o projeto de catalogar as grandes concepções de mundo do passado, ou a virada da teoria do conhecimento (de Locke a Kant). O resultado é sempre o mesmo: uma série de doutrinas conflitantes. Em todos Waismann vê um sinal de que a natureza dos problemas filosóficos tem sido mal interpretada. Antes de introduzir a abordagem de Wittgenstein, ele conclui sua crítica dos conceitos transcendentais com um argumento de Nietzsche (que, no entanto, aqui permanece incógnito):

Não podemos esconder o fato de que há uma profunda conexão entre a teoria do conhecimento e as convicções éticas ou metafísicas de um pensador; suspeitamos que por trás da esfera da lógica, do pensamento, há algo mais distinto, mais profundo, e mais primordial. Então não deveríamos nos juntar à opinião de que toda doutrina filosófica é confissão pessoal de seu autor, vinculante e verdadeira apenas para ele?⁷⁴

A crítica de Nietzsche aos grandes sistemas como autoconfissões dos respectivos filósofos, como *mémoires* não desejados e não vistos, é apenas um passo preliminar para Waismann, segundo o

eles não percebiam qualquer diferença; mas que eles enxergavam “um marrom acentuado em vez daquele e um amarelo no lugar deste (quando, por exemplo, designavam com a mesma palavra a cor do cabelo escuro, da centáurea e do mar meridional [...])”. A hipótese citada e afirmada por Nietzsche, hoje ultrapassada, não foi formulada por ele. Conf. Andrea Orsucci, Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinns und die ‚Linguistische Archäologie‘ von L. Geiger und H. Magnus: Ein Kommentar zum Aphorismus 426 von ‚Morgenröthe‘, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), p. 243–256.

73 Conf. Ludwig Wittgenstein / Friedrich Waismann, The Voices of Wittgenstein: the Vienna Circle. Original German texts and English translations. Transcribed, ed. and with an introd. by Gordon Baker, London u.a. 2003 (=VW). A tradução francesa, publicada alguns anos antes da versão original em alemão, também contém um volume de estudos. Vgl. Antonia Soulez (Hg.), Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick, Bd. 1: Textes inédits (années 1930), Bd. 2, Études critiques, Paris 1997.

74 Waismann, LSP, p. 28. “Gradualmente, fui descobrindo que até o presente, em toda grande filosofia, se encontram enxertadas não apenas a confissão espiritual, mas suas sutis ‘memórias’, tanto se assim o desejou seu autor quanto se não se apercebeu disso. Mesmo assim, observei que em toda filosofia as intenções morais (ou imorais) constituem a semente donde nasce a planta completa. Com efeito, se queremos explicar como nasceram realmente as afirmações metafísicas mais transcendentais de certos filósofos, seria conveniente perguntar-nos antes de tudo: a que moral querem nos conduzir? [...]” (BM 6).

qual ele introduz a concepção de Wittgenstein: problemas filosóficos, mesmo que acompanhados de suas inquietações profundas, são, na realidade, confusões conceituais mais para dissolver do que para resolver; a questão não é tanto se as teses filosóficas são verdadeiras, mas, mais fundamentalmente, se elas são teses genuínas, se são absolutamente compreendidas como teses, têm significado.

Enquanto aqui a linguagem não desempenha nenhum papel significativo, Waismann toma em um contexto diferente um texto-chave de Nietzsche sobre filosofia da linguagem. O aforismo 20 de BM traz a “[...] curiosa semelhança de família entre todas as filosofias indianas, gregas e alemãs” de volta para a “comum filosofia da Gramática [...]”, isto é, para o “[...] inconsciente domínio e direção das mesmas funções gramaticais [...]”. Waismann não vincula essas considerações sobre “semelhança de família”⁷⁵, mas o faz adiante. Ele cita o aforismo no oitavo capítulo (“significado”), especificamente no primeiro parágrafo que explica a confusão entre “portador e significado” do signo.⁷⁶

Nas *Investigações Filosóficas (Philosophischen Untersuchungen)*, consta o seguinte: “Se o sr. N. N. morre, diz-se que morre o portador do nome, e não que morre o significado do nome.”⁷⁷ O “portador” do objeto ao qual o signo se refere – bem como a própria referência – é apenas uma das muitas regras do signo e como tal não deve ser confundida com o significado, mesmo que Frege – e à sua própria maneira, o *Tractatus* – tenha lhe denominado significado.

Wittgenstein chega precisamente ao ponto onde, ao contrário do *Tractatus*, nem todo nome significativo deve ser um “portador”. Waismann o segue e critica a tendência de se conectar cada nome com uma substância. Ele mostra, na história da ciência, o repetido risco de uma tal “substantialização”, como em uma determinada interpretação do conceito de energia (Waismann usa aqui os *Princípios da teoria do calor*, de Mach⁷⁸) ou em (então já obsoletas) entidades hipotéticas, como o éter e o fluido quente (o calórico). Em uma referência explícita ao respeitável teórico da ciência, Mach, segue uma citação criptografada de BM:

É realmente importante se o filósofo encontra em sua linguagem substantivos como “a alma”, “o eu”, “o ser” etc.? Seriam encontrados filósofos de um âmbito linguístico completamente diferente, no qual a função do substantivo é muito menos desenvolvida, em caminhos semelhantes de pensamento? [...] ⁷⁹

75 Nietzsche já havia usado o termo no aforismo 110 de *Humano demasiado humano*, onde menciona “a semelhança de família entre as religiões e a ciência” (HH 110). Em BM, ele escreve: “a curiosa semelhança de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – isto é, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: da mesma forma que o caminho parece interdito a certas outras possibilidades de interpretação do mundo.” (BM 20) Mauthner utiliza (não apenas) essa referência do aforismo por ele admirado. an (Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 3 Bde., Stuttgart 1901f., Bd. 1, S. 335; vgl. Lungstrum, Wittgenstein and Nietzsche, p. 311; conf. também Hans-Johann Glock, A Wittgenstein Dictionary, Oxford 1996, S. 120). Para “family likeness” de Galton, conf. por ex. Josef Georg Franz Rothhaupt, Farbthemen in Wittgensteins Gesamtnachlaß. Philologisch-philosophische Untersuchungen im Längsschnitt und in Querschnitten, Weinheim 1996, p. 185et. seq., 203et. seq. Um outro termo de Wittgenstein trazido por Nietzsche é “mitologia” “„Mythologie“ (vgl. Aldo Gargani, Introduzione, in: Ludwig Wittgenstein, Libro blu e libro marrone, Torino 1983, S. xxx, que faz referência a *O andarilho e sua sombra* (= AS 11); conf. também Glock, A Wittgenstein, p. 280).

76 Waismann, LSP, p. 224 et. seq.

77 PU, § 40.

78 N.T.: Prinzipien der Wärmelehre (1896), de Ernst Mach.

79 Waismann, LSP, p. 226. A segunda proposição é uma paráfrase bastante estrita da próxima referência do aforismo de Nietzsche: “Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário)

Nietzsche considera que a função gramática esclarece o conceito filosófico: aquele sujeito gramático da psicologia filosófica.⁸⁰ Ele propõe assim provar essa hipótese enquanto examina por comparação a cultura filosófica de outro âmbito linguístico onde falta aquela função gramática. Ele se refere ao âmbito linguístico ural-altaico, “[...] onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário [...]” (BM 20). Waismann, por outro lado, dá o exemplo de que em chinês é impossível fazer uma pergunta como “o que é o número cinco?”, já que “cinco” nessa linguagem não pode ocorrer como sujeito.⁸¹ Assim Waismann incorporou as considerações de Nietzsche sobre a filosofia comum da gramática à crítica de Wittgenstein. Ele remonta a Nietzsche para trazer de volta o platonismo na filosofia da matemática para as peculiaridades gramáticas das linguagens indoeuropeias; e quer demonstrar com Nietzsche “o quão profunda pode ser uma influência da linguagem sobre o pensamento”.⁸²

5. *Eine philosophische Betrachtung I: “e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”*. – Especialmente a utilização por Wittgenstein da expressão “semelhança de família” (que propriamente já ocorria à época), quando não o conceito mesmo, é muitas vezes atribuída a Nietzsche. Mas que Nietzsche tenha influenciado essa decisão terminológica de Wittgenstein é improvável. A relação com a “semelhança de família” de Galton e, em geral, com seu *composite portraiture* é muito melhor documentada (não menos que por um retrato correspondente dos irmãos Wittgenstein).

Na tradução alemã (cancelada) do chamado *Livro Marrom (Eine philosophische Betrachtung)*, Nietzsche é citado duas vezes.⁸³ Uma dessas considerações confronta o conceito de semelhança de família com uma tese dos discursos de Zaratustra, *Dos desprezadores do corpo*: “E espírito é também apenas algo no corpo (Zaratustra)”.⁸⁴ Wittgenstein agora se pergunta se o esforço corpóreo

com toda a probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos: [...]” (BM 20)

80 Não apenas Waismann, no Círculo, havia se familiarizado com a crítica do sujeito de Nietzsche. Em *A estrutura lógica do mundo*, Carnap se refere várias vezes a isso: “a noção de que *o eu não ocorre no estado de coisas do conhecimento, no dado*, é defendida pelos seguintes filósofos: Mach [Anal.] 19ff. v.Schubert-Soldern [Erkth.] 65ff.Nietzsche [Wille] §276, 309, 367et. seq. ‘O fato de que quando se pensa que deve haver algo que pensa, é simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, o que põe um criminoso em ação.’ [vgl. KSA 12, 10[158]; MB] [...]”. (Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin-Schlachtensee 1928, §65, S.89; vgl. auch § 67, S. 92) “Não é ‘eu penso’, e sim ‘*algo pensa em mim*’.”, diz Russel [Mind] 18, e nós também gostaríamos, como Lichtenberg, de enfatizar (de acordo com Schlick [Erkenntnis.] 147f.) o ‘em mim’. Uma semelhante *rejeição da ação no estado de coisas primordial* é encontrada em Nietzsche [Wille] § 304, 309; Avenarius [Kritik]; Natorp [...]” (Carnap, *Aufbau*, § 163, p. 226). Em BM 17 Nietzsche quer dar um passo além de Lichtenberg e enfatizar uma palavra; dever-se-á aprender no futuro a ficar também “sem esse pequeno ‘algo’ (para o que tem se evaporado o velho e honesto eu)”. Assim, ao final Nietzsche também toma distância do “algo” em “algo pensa”.

81 Conf. Waismann, PLP, p.154. O exemplo é citado apenas na versão inglesa, não na versão alemã. (conf. para isso LSP, p. 226, NB 2).

82 Ibid.

83 A tradução alemã do *Livro Marrom* já traz propriamente o título *Investigações Filosóficas (Philosophische Untersuchungen)*. Para evitar confusões com a obra fundamental, os editores redirecionaram o próximo título para um outro contexto: *Uma consideração filosófica (Eine philosophische Betrachtung)*. Para a segunda referência a Nietzsche, veja abaixo o tópico 7.

84 Ms 115, p. 284; EPB, p. 207; conf. também Ms 152, p. 35: “por exemplo, espírito é também apenas algo no corpo” (Zaratustra).” Eis a passagem do primeiro Zaratustra: ““Corpo sou eu e alma” — assim fala a criança. — E porque não se deveria falar como as crianças? Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”. (Za1, *Von den Verächtern des Leibes*, KSA4, p.39) Esta passagem é também citada em acordo com Daniel Dennett (*Kinds of Minds. Toward an Understanding of Consciousness*, New York 1996, p. 77et.

e espiritual é chamado de “esforço” apenas por causa de algum tipo de semelhança, ou se a razão para isso está no fato de que eles realmente têm algo em comum, que o fenômeno mental é apenas um “tipo” do físico.⁸⁵ A tese de Nietzsche é mencionada apenas marginalmente como um exemplo da última tendência. Para Wittgenstein, a coisa não deve ser vista apenas dessa maneira, isto é, como, em muitas vezes, há apenas uma semelhança, não necessariamente algo comum.

A promessa de retornar mais uma vez à “ideia” de Nietzsche não é realizada em *Eine philosophische Betrachtung*. Em agosto de 1946, porém, Wittgenstein tenta provar que a ideia não é uma resposta exata ao problema “corpo-alma”. Ideias dualistas são baseadas em parábolas enganosas; mas, segundo ele, isso se aplica a todas as teses filosóficas e também às alternativas materialistas estabelecidas. Primeiro, ele nega isso, então, ele virá a afirmar: “O homem não tem alma, mas um só corpo”; uma proposição como “O corpo existe, uma alma não” seria simplesmente sem sentido. Wittgenstein pensa com uma tal frase em “uma inclinação materialista, também em alguém que prega uma determinada disposição (*Gesinnung*). ‘E a alma é também apenas algo no corpo’ (Nietzsche)”.⁸⁶ As proposições, “a alma é corpórea” e “a alma não existe” expressam, portanto, a mesma disposição (que Wittgenstein, evidentemente, não estima). Quanto ao conteúdo diferente (identidade vs. eliminação), este não importa, porque Wittgenstein vê neles apenas expressões sem conteúdo, que apoiam uma definição específica com ênfase e são, por isso, opiniões mais éticas do que teóricas. Dualismo, identidade e eliminação procedem de forma semelhante. Eles transformam uma “imagem primitiva” que, “enquanto imagem, apenas parece esclarecer, mas faz com que a dificuldade permaneça não resolvida”; o único “esclarecimento” aqui seria “a apresentação clara de um estado de coisas muito difícil de ser ignorado”.⁸⁷ O estado de coisas (*Sachverhalt*) por ser ignorado é, naturalmente, o próprio jogo de linguagem, o uso de que depende o significado da imagem particular; assim também o sentido da palavra “alma”, que não representa nem uma substância etérea, nem “algo no corpo”, porque não tem qualquer “portador” específico.

Isolado de seu contexto, o dito de Zarathustra perde em grande parte seu conteúdo específico e, levado à última instância, pode representar alguma atitude materialista. Anos mais tarde, Wittgenstein o retoma, mas desta vez mais próximo do texto original: “Eu digo ‘e a alma é apenas algo no corpo’? Não. (Não sou tão pobre em categorias.)”⁸⁸ Wittgenstein não se preocupa em refutar a tese de Zarathustra, porque está menos preocupado com o problema “corpo-alma” do que o mal-entendido (*Missverständnis*). Com esta tese, que ele percebe como sendo de grande simplificação, ele teme que a proposição a seguir possa ser confundida: “O instinto é a primeira coisa, o raciocínio, a segunda.”⁸⁹

seq.).

85 “Pode-se dizer: ‘Chamam-se ambos esforços corpóreo e espiritual, porque o elemento de esforço está em ambos’. A ideia, a imagem, está aqui: ‘esforço’ significa algo que está contido em ambos. Mas também se pode dizer: ‘Eu chamo ambos de ‘esforço’ porque há uma semelhança entre eles’; e agora se pode pensar em todos os tipos de semelhanças. Pense em agitação espiritual e corpórea, ou em descanso. Pode-se dizer que o mal-estar mental é uma espécie de agitação física. Algo semelhante tem sido dito muitas vezes. (‘E o espírito também é apenas algo no corpo’ (Zarathustra). Essa ideia ainda deve nos interessar.) Pode haver pessoas que estejam inclinadas a expressar-se assim: ‘Eu chamo sons e colorido ‘mais brilhante’ e ‘mais escuro’, porque o mesmo elemento está disposto em ambas as relações.’ [...]” (Ms 115, p. 283f.; EPB, p. 207).

86 Ms 131, p. 68 et. seq..

87 Ms 131, p. 68.

88 Ts 232, p. 765 (comp. Ms 137, p. 66b, 3. 7. 1948); BPP II, § 690.

89 Ibid.; BPP II, § 689.

Ou, como ele diz em outra passagem: “A linguagem não emerge de algum tipo de raciocínio.”⁹⁰ Ele gostaria com isso, como ele claramente se pergunta, de devolver o “raciocínio” ao instinto, como Zarathustra a alma ao corpo? Sua resposta é não. No entanto, isto não é a causa do jogo de linguagem. Conexões causais não dizem respeito ao filosofar de Wittgenstein. Mas se o jogo da linguagem remonta a uma reação instintiva primitiva, então apenas não há qualquer causa intelectual, mas – e este é o ponto – também não há qualquer razão. Não se deve, portanto, procurar por razões no infinito: “Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou, então, inclinado a dizer: ‘é assim que eu ajo.’”⁹¹ Finalmente, chega-se às conexões causais nas quais o jogo de linguagem se encontra, como, por exemplo, a reação primitiva em que se estrutura: Wittgenstein quer conceber a “segurança” correspondente “como algo que fica além do justificado e injustificado; também como algo animalesco (*Animalisches|Tierisches*).”⁹² Como essa segurança, também o jogo de linguagem é simplesmente dado. “As razões existem apenas em um jogo de linguagem.”⁹³ Só há razões *no*, e não razões *para* o jogo de linguagem. Neste sentido, a gramática é autônoma, arbitrária. Então, como dito, isso não é tanto sobre o problema “corpo-alma”; Wittgenstein quer afastar o argumento complexo com o qual ele desafia as concepções intelectualistas da linguagem a partir da tese de Nietzsche.

6. *Eine philosophische Betrachtung II: Semelhança de família.* – Retornemos agora a *Eine philosophische Betrachtung* e ao conceito de semelhança de família, que é explicado no seguinte exemplo:

Assim, quando se faz a pergunta: “Qual é a essência do castigo?” – e agora alguém diz que todo castigo é um ato de vingança, um outro, que a essência do castigo é dissuasão, e assim por diante: mas não há casos típicos de vingança da sociedade e, novamente, casos típicos de dissuasão, e outros, de castigo como um meio de melhoria; e não incontáveis [níveis intermediários e misturas? | Misturas e níveis intermediários?]⁹⁴

As interpretações aqui dadas – vingança, dissuasão ou melhoria – também são alvo de críticas na GM.⁹⁵ Aqui é tão irrelevante se Nietzsche é a “fonte” e tanto menos se pode ser decidido se Wittgenstein leu a GM diretamente. No entanto, a convergência dos argumentos surpreende. Para

90 Ms 176, p. 35r; ÜG, § 475.

91 PU, § 217.

92 TB 175, p. 56r, 15. 3. 1951; ÜG, § 359.

93 Ts 232, p. 765, 1. 1. 1948 (conf. Ms 137, S. 66b, 3. 7. 1948); BPP II, § 689.

94 Ms 115, p. 221; EPB, p. 190; conf. também Ms 152, p. 16. Wittgenstein continua: “Se fôssemos, portanto, perguntados sobre a natureza da punição, ou sobre a essência da revolução, ou sobre a essência do conhecimento, ou da decadência cultural, ou do sentido da música, – não deveríamos tentar apontar um comum de todos os casos – o que eles realmente são – portanto, um ideal que está *contido* em todos eles; mas ao invés disso exemplos, como se fossem centros de variação. / Então, se alguém nos pergunta: “Em que consiste ‘ler’?” [...]. Então, nos preocupamos com muitos conceitos – por exemplo, da imagem da imagem – refletimos sobre eles, então pensamos primeiro na parte de sua extensão onde, poderíamos dizer, estamos *em casa*. Dali [somos arrastados] para a expansão, e não percebemos que, *pouco a pouco*, tudo agora mudou completamente. E dizer: em essência, é sempre o mesmo, – agora talvez seja apenas mais: de *lá* eu venho, deste estado quero me referir a tudo.” (Ms 115, p. 221et. seq.; EPB, p. 190).

95 Conf. GM II 12–13. A conferência de Wittgenstein sobre a “Filosofia”, de 1932–1933, leva às mesmas interpretações. Ele criticou um certo “tipo de explicação” “decorrente da tendência a explicar um fenômeno por *uma* causa, e, em seguida, tentar mostrar o fenômeno, [de maneira a ele] ser ‘realmente’ outro. Esta tendência é extremamente forte. É o que é responsável por pessoas dizerem que a punição deve ser uma das três coisas: vingança, dissuasão ou melhoria” (Wittgenstein’s Lectures, Cambridge, 1932–1935. From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald edited by A. Ambrose, Oxford 1982, p. 33).

Wittgenstein, as mencionadas interpretações do castigo são, em definitivo, respostas erradas para a pergunta errada: aqui, como em “evidência” (*Beweis*), não há “conceito abrangente muito nítido” porque “na realidade, esta palavra é usada em muitos significados, mais ou menos relacionados [...]. (como as palavras “povo”, “rei”, “religião”, etc.; veja Spengler.)”⁹⁶ Usam-se exemplos “na explicação de uma palavra”. Os fenômenos correspondentes, no entanto, não apresentam uma essência comum, mas apenas uma rede de “semelhanças de família” que se sobrepõem e cruzam, isto é, uma série de *não todas, mas sempre e apenas com algumas*⁹⁷ características comuns. Assim, para Nietzsche, “o castigo está sobrecarregado com utilidades de todos os tipos” (GM II 14, KSA 5, p. 318), “o conceito de “castigo” apresenta hoje “toda uma síntese de “sentidos”” (GM II 13, KSA 5, p. 317), ele “se cristaliza afinal em uma espécie de unidade que [...] é difícil de analisar e [...] é inteiramente *indefinível*” (ibid.): “Hoje é impossível dizer ao certo, *porque*, de fato, se castiga: todo conceito em que um processo inteiro se condensa semioticamente se retira da definição” (ibid.).

Em geral, os dois filósofos tiram conclusões a partir de exemplos relacionados ao castigo; mas mesmo assim existem diferenças. O primeiro corresponde às suas posições éticas profundamente divergentes. Em Wittgenstein, as três interpretações do castigo estão no mesmo nível. São falsas e redutoras apenas na medida em que alegam exclusividade e universalidade; no entanto, todas as três têm um verdadeiro núcleo: nenhuma das funções é fictícia, embora nenhuma delas seja a única. Nietzsche, por outro lado, conclui categoricamente que a punição pode melhorar o perpetrador. A punição pode ter uma grande variedade de funções (Nietzsche estabelece uma lista sem fim), mas não uma educação moral.⁹⁸

Outra diferença é também característica. Com o exemplo do castigo, Nietzsche demonstra o princípio da sua metodologia histórica: “[...] definível é apenas aquilo que não tem história [...]” (GM II 13). Para o argumento de Wittgenstein, no entanto, é irrelevante saber se o sentido de uma instituição no curso da história se transforma. A conexão entre historicidade e indeterminabilidade, como visto por Nietzsche, cai completamente para o plano de fundo. As disposições históricas, que o Wittgenstein tardio não nega de modo algum, são de importância secundária para seu argumento: embora uma transcrição não-pessoal de sua conferência mencione de forma bastante casual que as instituições são apoiadas em diferentes momentos por diferentes razões, *Eine Philosophische Betrachtung* destaca apenas a pluralidade síncrona de tipos com suas inúmeras misturas e estágios intermediários.

Sobre o castigo a GM de Nietzsche distingue dois aspectos: “[...] o que nela é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos, e o que é *fluido*, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos.” (Ibid.) Também Wittgenstein faz diferença entre a “instituição de punir criminosos” e as razões para fazê-lo. A instituição é apoiada por diferentes pessoas, “[...] por razões diferentes, e por razões diferentes em casos diferentes e em momentos diferentes [...]”.⁹⁹ A instituição é aqui o elemento fixo, as razões são o ele-

96 TS 213 (o chamado Big Typescript), p. 543; PG, p. 299.

97 N.T.: Itálico da tradutora.

98 Em particular, o castigo é incapaz de “despertar no culpado o *sentimento de culpa*” (GM III14, KSA5, p. 318). Nietzsche reconhece que essa “*pretensa* utilidade” do castigo é “tida na consciência popular como a mais essencial” (ibid.), mas é precisamente essa função que ele definitivamente decide. E mais: “o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’ – com maior razão se afirmaria o contrário.” (GM II 15, KSA 5, p. 321).

99 “Compare a pergunta: Por que punimos criminosos? É por um desejo de vingança? É para evitar a repetição do crime?”

mento conversível. Disto segue que a razão original, a função primitiva pode se tornar completamente irrelevante. A conferência de 1932¹⁰⁰ aprofunda este tema na crítica ao *Golden Bough* de James Frazer.¹⁰¹ Frazer interpreta os modernos festivais de fogo europeus: tais como o costume de queimar um espantalho no dia de Beltane, como um vestígio de um ritual cruel de assassinato: nos tempos antigos, o rito culminou com um sacrifício humano real. Resta saber até que ponto Wittgenstein interpreta corretamente o *Golden Bough*: em todo caso, Frazer diz em sua leitura que a festa moderna deve sua natureza perturbadora a essa hipotética origem terrível. Wittgenstein, por outro lado, nega que haja uma continuidade entre as festas original e moderna: o costume moderno, seu significado e propósito, sua atmosfera e os sentimentos dos participantes podem não ter nada a ver com o motivo original. Quanto a essa ênfase nas descontinuidades históricas, a crítica de Wittgenstein ao *Golden Bough* está relacionada ao método genealógico de Nietzsche de forma muito diferente. Nietzsche combate todas as genealogias demasiado simples e lineares: ele quer tornar visível a verdadeira pluralidade e diversidade por trás do aparentemente simples. Ele critica toda tentativa puramente imaginativa de projeção de pensamentos sobre a pré-história cinzenta e a maneira de pensar de épocas e culturas distantes. Em particular, ele ataca o caráter especulativo de uma história conjectural na qual as provas históricas e documentais são substituídas por todos os modelos explicativos simples em demasia da história natural. Embora Nietzsche veja essas “*Hypothesenwesen in's Blaue*” (GM, Prefácio 7), de forma muito crítica, ele sempre tende, no entanto, a suposições não menos especulativas e, em geral, se posiciona muito mais positivamente em relação às explicações históricas do que Wittgenstein. Especialmente no início dos anos 30, é mais importante marcar a diferença entre a questão da gramática de um sistema de signos e a questão da sua gênese histórica, entre o sistema formal e o mecanismo causal. Níveis intermediários morfológicos, como em Goethe e Spengler, também podem servir para representar um desenvolvimento, mas a conexão puramente formal permanece decisiva para ele.

7. *Eine philosophische Betrachtung III: o pensamento do retorno. – Eine Philosophische Betrachtung* também traz uma tentativa muito especulativa de esclarecer o pensamento do retorno (*Wiederkunftsgedanken*). Para esclarecer, mas não para interpretar. Wittgenstein desconsidera completamente o contexto de Nietzsche, a fim de se concentrar em uma única frase que serve como um

E assim por diante. A verdade é que não há uma única razão. Existe a instituição de punir criminosos. Pessoas diferentes apoiam isso por diferentes razões e por diferentes razões em casos diferentes e em momentos diferentes. Algumas pessoas o apoiam por desejo de vingança, algumas talvez por desejo de justiça, outras por um desejo de evitar a repetição do crime, e assim por diante. E assim as punições são realizadas” (Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Compiled from Notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor, hg. v. Cyril Barrett, Berkeley / Los Angeles o. D., p. 50; 1943).

100 Também esta conferência só é transmitida por ouvintes de Wittgenstein. Nas transcrições publicadas de Ambrose, Wittgenstein trata de Frazer após mencionar, ainda que casualmente, o exemplo da punição. No relatório detalhadamente revisto de Moore, no entanto, o exemplo não é mencionado (se, por outro lado, ele ocorre nas notas subjacentes, isto foge ao meu conhecimento). Conf. George Edward Moore, *Wittgenstein's Lectures in 1930–1933*, in: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912–1951*, hg. v. James Carl Klagge u. Alfred Nordmann, Indianapolis / Cambridge 1993, p. 46–114.

101 Wittgenstein's *Lectures*, Cambridge 1932–1935, p. 33et. seq.. Conf. também Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough*, in: Ders., *Philosophical Occasions*, p. 118–155. Não são aqui tão importantes as relações diretas entre Wittgenstein e Nietzsche, quanto o fato de que eles lidam criticamente com a mesma tradição etnológica. Nietzsche já tinha lido os escritos da primeira geração da antropologia evolucionista (como Tylor, Lubbock, Spencer, Mannhardt) na década de setenta do século XIX. A partir de 1931, Wittgenstein, na verdade bastante tardia e transversalmente, explora o *Golden Bough* de Frazer, o trabalho mais famoso da geração posterior, que na terceira edição monumental e na chamada *Abridged Edition* tornou-se um compêndio (não apenas) daquela tradição de pesquisa.

padrão gramatical. Ele começa explicando um jogo de linguagem imaginário: “que alguém pode fazer isso e isso”, diz-se aqui somente no caso de ele já ter feito isso. Wittgenstein então coloca a questão de saber se “as proposições ‘ele fez isto e aquilo’ e ‘ele pode fazer isto e aquilo’, nesta linguagem, têm o mesmo significado ou significados diferentes.” É essencial que “esta questão não tenha um significado definido aqui”, ou seja, não tenha decisão, a menos que sejam levadas em consideração as “circunstâncias sob as quais a proposição é usada”.

Wittgenstein aplica aqui uma de suas técnicas típicas: ele usa esse jogo de linguagem ficcional como um objeto comparativo, como um elo intermediário (*Zwischenglied*) em uma cadeia morfológica na qual o lugar do pensamento do eterno retorno de Nietzsche deve ser encontrado. Wittgenstein conclui a seguinte consideração sem desenvolvê-la mais: “O uso, que neste exemplo é feito da palavra ‘poder’ – pela expressão da possibilidade – pode lançar uma luz sobre a ideia de que, o que pode acontecer, deveria já ter acontecido (Nietzsche). Também será interessante olhar para a sentença à luz dos nossos exemplos: ‘o que acontece, pode acontecer’.”¹⁰² Inspirado pela morfologia de Goethe, Wittgenstein retrata um contexto sinótico de casos comparáveis: começa-se com uma regra como “o que acontece, pode acontecer” e, por meio de níveis intermediários (*Zwischenstufe*), chega-se à ideia de que o que tem de acontecer deve ter acontecido antes. Esse pensamento perde seu caráter surpreendente quando se retiram os usos definidos da linguagem em questão; porque nestes somente se é inclinado a dizer que algo pode acontecer, se já aconteceu realmente.

Em *Diktat für Schlick*, consta: “a justificação de Nietzsche da afirmação do eterno retorno está também ligada a isso, pois ele disse: ‘o que pode acontecer, já deve ter acontecido uma vez’.”¹⁰³ Wittgenstein adverte aqui para o mal-entendido (*Missverständnis*) mais geral “que concebe a possibilidade como uma realidade sombria e a capacidade de fazer algo como uma ação sombria”. São vítimas deste mal-entendido aqueles que “na Geometria não dizem ‘entre dois pontos traça-se uma reta’, mas ‘dois pontos ficam em uma linha reta’”.¹⁰⁴ Um ditado para Waismann revela a quem se destina: “Uma estranha expressão do mesmo pensamento [como a justificação de Nietzsche do eterno retorno, MB] é como quando Frege diz uma vez que a reta já estaria traçada antes de ser desenhada (a reta geométrica aparece aqui como a sombra da reta real.)”¹⁰⁵ Para os casos em que “queremos desenhar uma reta auxiliar na geometria”, Euclides – também Frege – fez “proposições de demanda” que “estabelecem que se poderia traçar certas linhas”,¹⁰⁶ mas traçar tais linhas (algo como o lápis) não

102 Ms 115, p. 164et. seq., 25. 8. 1936; EPB, p. 151. Comp. com a edição inglesa: “[...] The use which is made of the word ‘can’ – the expression of possibility in 49) – can throw a light upon the idea that what can happen must have happened before (Nietzsche). It will also be interesting to look, in the light of our examples, on the statement that what happens can happen.” (D 310, p. 43; Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, New York / London u.a. 1958, p. 104). O aparato da tradução italiana (Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, p. 137) refere-se ao discurso de Zaratustra *Da visão e do enigma*: “Tudo quanto é capaz de correr, não deve já ter percorrido alguma vez esta estrada? Tudo quanto pode suceder não deve ter sucedido, ocorrido, já alguma vez?” (Za 3, *Vom Gesicht und Räthsel* 2, KSA 4, p. 200).

103 D 302 (*Diktat für Schlick*), p.5, in: VW, p.12. “Daí também, diga-se de passagem, a justificação do eterno retorno de Nietzsche, de que algo deveria ter acontecido, com isso, poderia acontecer.” („Verneinung“ ([F 58]), in: VW, p. 360) “Daí também a ideia de Nietzsche: para que algo aconteça, já deve ter acontecido.” (Ebd., p. 368).

104 D 302, p. 5, in: VW, p. 12.

105 „Verneinung“ ([F 58]), in: VW, p. 368. Wittgenstein refere-se explicitamente a Frege nos outros ditados a Waismann sobre “*Verneinung*” ([F57], in: VW, p. 354ff., aqui p. 360).

106 Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsgeschichtlich abgeleitet*, 2Bde., Jena 1893 (Nachdruck: Hildesheim u.a. 1998), Bd. 1, p. 88.

pode ser considerado como “uma obra”; “ao invés disso, apenas nos trazemos [...] para a consciência, entendemos apenas o que já estava lá”,¹⁰⁷ mesmo a linha geométrica. Wittgenstein resume esta visão de Frege: “a reta já está traçada antes de ser desenhada”, isto é, a reta geométrica já liga os dois pontos antes de os reais serem desenhados. “Trazemo-nos, ao invés disso, em ambos os casos, somente para a consciência, entendemos apenas ‘o que já estava lá’ Bd.I.§ 66”.¹⁰⁸ Wittgenstein vê assim uma analogia entre o modo como Frege concebe a necessidade matemática e a noção de necessidade sob a qual o pensamento do retorno é impelido. O fato de que Wittgenstein associa o pensamento do retorno a uma filosofia platônica da matemática é ainda mais estranho, uma vez que Waismann invoca a filosofia da linguagem de Nietzsche precisamente contra tal platonismo.

O argumento básico de Wittgenstein direcionado contra o eterno retorno é muito mais importante para sua filosofia do que a aplicação específica ao pensamento de Nietzsche. Então ele renuncia em breve ao exemplo do retorno (como em outro contexto acerca das teorias do castigo). Já na primeira transcrição das *Investigações Filosóficas*, a curiosa referência a Nietzsche e ao pensamento do retorno é substituída por exemplos mais adequados. Após uma longa discussão com Russell (sobre a conclusão), a concepção de Frege da linha reta é brevemente tocada. Subsequentemente, uma figura de pensamento familiar introduz a explicação bem conhecida da sequência de regra: como a reta para os platônicos já está lá, antes que seja traçada, então “as transições da série +2 [...] já foram realmente feitas, em vez de fazê-las oralmente ou por escrito”.¹⁰⁹

Nos dois pontos onde a referência a Nietzsche é explícita, *Eine philosophische Betrachtung* prossegue de forma semelhante: Wittgenstein estabelece uma conexão entre casos que, à primeira vista, seriam difíceis de associar uns com os outros. Ele tenta criar uma “mudança de aspecto” para o leitor. Em ambas as passagens, ele não interpreta as teorias de Nietzsche, mas elabora frases isoladas, nas quais exemplifica traços linguísticos particulares. As proposições servem-lhe como um material linguístico, como um padrão gramatical. No caso do eterno retorno, ele quer revelar a “fonte do erro”: a parábola enganosa que emerge em seus olhos entre muitos outros, possivelmente o pensamento de Nietzsche. Este e outros exemplos ajudarão a chegar àquela “fonte” e torná-la tão inofensiva; pois, para libertar-se de uma parábola extremamente enganosa, “é necessário expressá-la claramente”.¹¹⁰ No caso do pensamento do retorno, no entanto, a crítica é qualquer coisa menos autoevidente, e Wittgenstein a formula de maneira puramente hipotética.

Ao longo das décadas, Wittgenstein teve a oportunidade de conhecer o pensamento de Nietzsche. Muito, por exemplo, a fórmula da “transvaloração de todos os valores”, outros autores lhe ensinaram (neste caso, Spengler). Então, o que (ou melhor: em que) ele leu diretamente? A resposta depende, em grande parte, de qual edição (a *Großoktav* ou a edição de bolso) dos vinte e cinco anos

107 Ibid.

108 „Verneinung“ ([F 58]), in: VW, p. 368. A referência é a citada passagem das leis fundamentais. (Bd. 1, p. 88).

109 Ts 221, p. 152et.seq.; Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Kritisch-genetische Edition, hg. v. Joachim Schulte in Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny u. Georg Henrik von Wright, Frankfurt a. M. 2001, p. 342. Após encontrar outro mais apropriado, Wittgenstein declina do exemplo das múltiplas funções da punição. Como conceitos, que são na verdade uma rede de “semelhanças de família”, as *Investigações Filosóficas* analisam “jogo”, “regra” ou “ler”. Já em *Eine philosophische Betrachtung* ele segue para a crítica das teorias da punição (e, entre outros, da crítica do conceito de Spengler de “decadência cultural”), uma fase preliminar da conhecida análise de “ler”.

110 „Verneinung“ ([F57]), in: VW, p. 360.

surgiu o oitavo volume. Em todo caso, de modo algum está claro que ele leu a obra *O Anticristo* de Nietzsche, como indicado pela pesquisa Wittgenstein (*Wittgenstein-Forschung*); ele também pode ter tido em mãos *Além do bem e do mal* e *A Genealogia da Moral*. Apenas hipóteses podem ser levantadas com relação a outra leitura. Que ele tivesse uma visão direta sobre *Humano, demasiado humano* não é improvável: a imagem que Hermine tem de Nietzsche é marcada por este livro; ela escreve a seu irmão durante a Primeira Guerra Mundial, e já, em 1947, Wittgenstein se defronta com um aforismo do quarto “capítulo”.¹¹¹ Também em *Zarathustra*, ao qual a carta citada a Schlick de 1932 e *Eine philosophische Betrachtung* se referem, ele pode ter lido.

Uma observação dura como “não sou tão pobre em categorias” certamente não leva o significado de Nietzsche para ele. Nietzsche não era um ponto de referência central para sua filosofia, especialmente suas técnicas filosóficas tardias. (Seria especulativo demais indicar o exemplo citado do castigo como prova de proximidade ou mesmo de derivação). Todavia, não se pode dizer que Wittgenstein tenha ignorado completamente a dimensão filosófica da linguagem no pensamento de Nietzsche, mesmo que outros aspectos tenham atraído a sua atenção. No mais, a leitura de Spengler parece tê-lo convencido do significado histórico de Nietzsche e conduzido à identificação descrita de seu próprio movimento do pensamento com a transvaloração. Há, no entanto, um sinal inconfundível de distância: ele preenche as duas fórmulas que associa a Nietzsche – a transvaloração e o poeta-filósofo – com um conteúdo que, com as opiniões de Nietzsche (mas também com as de Spengler), tem apenas um parentesco distante. No entanto, as duas fórmulas na autocompreensão de Wittgenstein tornam clara sua própria relação com a sua época: da concepção de que filosofar seria poesia, deve ser revelado “[...] até que ponto seu pensamento pertence ao presente, ao futuro ou ao passado.”¹¹²

111 Há, naturalmente, também uma fonte indireta em questão, por exemplo, a partir da literatura sobre Beethoven, em cujos cadernos de anotações o aforismo HH 155 consta como um exemplo.

112 Ms 146, p. 50 cit.; VB, p. 483.

The Nietzsche of Wittgenstein. with comparitives considerations about the reception of Nietzsche in Vienna Circle

ABSTRACT

This essay examines Wittgenstein's statements about Nietzsche, the theses and positions that he (correctly or incorrectly) attributes to Nietzsche, his reflections upon those theses and positions and his assessment of Nietzsche's place in history. There is no short age of evidence that Wittgenstein read some of Nietzsche's own works, but, other authors, such as Spengler, exerted at least as much influence on Wittgenstein's perception of Nietzsche. Scholars have tended to assert „a troubling lack of reference to Nietzsche in Wittgenstein's texts and lectures“. However, a more intensive examination of the available evidence leads to a very different result. The author of the essay outlines a series of encounters, which, taken as a whole, show Nietzsche's importance for Wittgenstein. The first documented encounter took place in 1914: While on the front, Wittgenstein reflected upon Nietzsche's „enmity toward Christianity“. The general assumption in Wittgenstein studies – that Wittgenstein here has *The Antichrist* in view – proves to be far from certain. In the '30s, Wittgenstein used the phrase „revaluation fall values“, initially for the historical epoc hand, then, for his own new „movement of thought“. On the basis of Waissmann's book, *The Principles of Linguistic Philosophy* (Logik, Sprache und Philosophie), the essay illustrates Nietzsche's significance for the Vienna Circle, Wittgenstein's ambiguous relationship to this group and a contemporary view of the relationship between the two philosophies. Beginning with *The Brown Book* (*Eine philosophische Betrachtung*), Wittgenstein repeatedly commented on Zarathustra's motto „Soul is only a word for something hung upon the body“ (Seele ist nur ein Wort für ein Etwasam Leibe). The final two sections of the essay deal with Wittgenstein's concept of „family likeness“ and with his critique of Nietzsche's „Eternal Recurrence“.

Keywords: Wittgenstein. Vienna Circle. eternal recurrence. family likeness. revaluation.¹¹³.

113 N.T.: Conforme a nota 3.

BIOGRAFIA

Ellen Caroline Vieira de Paiva

Professora da Universidade Federal do Maranhão. É mestre em Cultura e Sociedade (2012) pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da UFMA. Atualmente está cursando doutorado em Filosofia na Technische Universität Berlin sob a orientação de Marco Brusotti.