

C. Mazzoni

Schopenhauer Arthur

(1788, Danzica - 1860, Francoforte sul Meno)

Nel pensiero di Arthur Schopenhauer occorre distinguere due aspetti: l'uno strettamente teoretico e l'altro, per così dire, esistenziale, tale, cioè, da porre a tema il senso stesso dell'esistenza umana. In generale l'attenzione del lettore medio (così come dello studente liceale) si focalizza sul secondo aspetto, il quale risulta, per ovvii motivi, più coinvolgente e meno tecnico. Ciò, tuttavia, fa perdere il senso della completezza e sistematicità del pensiero schopenaueriano (su cui l'Autore stesso a più riprese insiste), che giunge a determinati esiti, per così dire, esistenzialistici, *a partire* da precise motivazioni di carattere teoretico che riallacciano Schopenhauer a Kant.

La trattazione del pensiero schopenaueriano che qui di seguito svolgeremo, affronterà perciò entrambi gli aspetti (a partire da quello teoretico, di cui l'altro è conseguenza), cercandone di evidenziare i nessi imprescindibili.

La prima parte è nettamente più ostica e richiederà, perciò, un livello d'attenzione maggiore.

Opere fondamentali:

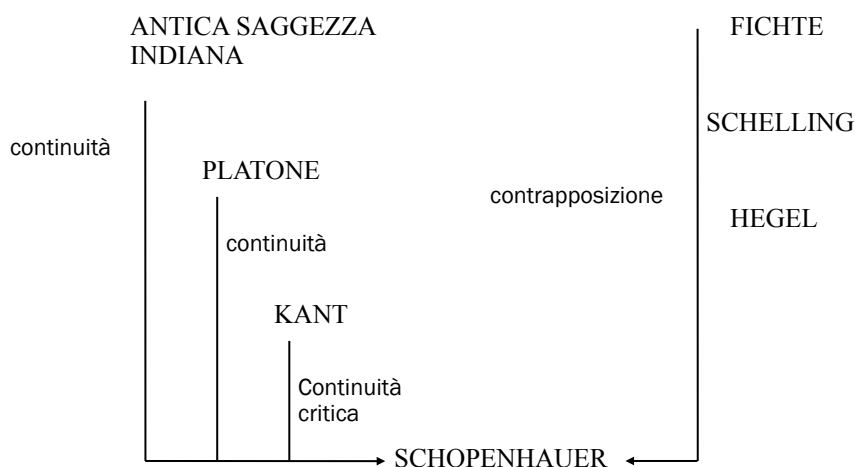
Quadruplica radice del principio di ragion sufficiente, 1813

Il Mondo come volontà e come rappresentazione, 1818

L'opera divulgativa che ne assicurò, in tarda età, il successo presso il grande pubblico furono i *Parerga e Paralipomena* (1851).

Inquadramento generale del pensiero schopenaueriano

Schopenhauer si pone in diretta continuità con Kant e Platone e in altrettanto diretta antitesi agli Idealisti Tedeschi ed in particolare ad Hegel. Se volessimo rappresentare graficamente le influenze cui il pensiero schopenaueriano è stato soggetto, potremmo tentare uno schema di questo tipo:



L'irrazionalismo schopenhaueriano

Schopenhauer viene correntemente collocato entro il cosiddetto “irrazionalismo metafisico o assoluto”, di cui sarebbe il principale esponente. Con quest’accezione non s’intende, per la verità, una vera e propria corrente filosofica, bensì uno stesso modo di rapportarsi alla realtà in generale, la quale è intesa come assurda, insensata, caotica, ciò in netta antitesi alla concezione hegeliana. Il motivo filosofico comune degli autori cosiddetti “irrazionalisti” (Kierkegaard, Nietzsche, etc.), per altro molto diversi fra loro, può essere precisamente identificato in questo anti-hegelismo di fondo.

La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente

Il principio di Ragion Sufficiente, che dà il titolo all’opera di S. che stiamo ora esaminando, fu formulato per la prima volta da Leibniz (si veda, ad esempio: *Monadologia*). Esso recita, in Leibniz, press’a poco così:

per ogni proposizione vera o per ogni accadimento esiste una ragione sufficiente perché rispettivamente quella proposizione sia vera in luogo che falsa o a che quell’accadimento accada in luogo di non accadere. In senso generico il principio di ragion sufficiente risponde alla domanda: “perché non altrimenti?”.

Ad esempio, rispetto alla proposizione vera “Il triangolo ha tre angoli”, la ragione sufficiente della verità di tale proposizione è che la sua negazione “Il triangolo non ha tre angoli” è contraddittoria, rientrando nella definizione di triangolo l’aver tre angoli.

La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente costituisce una rielaborazione (che è anche una semplificazione) del pensiero kantiano. Ne fornisco qui di seguito una breve sintesi.

Gli a priori kantiani sono ricompresi sotto le quattro forme del Principio di Ragione Sufficiente (*causalità, conseguenza logica, spazio-tempo* o principio di ragion sufficiente dell’essere, e, addizionalmente – cioè assente in Kant - *legge di motivazione*). Il Principio di Ragione, congiuntamente col carattere d’*essere oggetto per un soggetto*, costituirebbe la forma *a priori* della rappresentazione. Su quest’ultimo carattere si noti, in particolare:

- 1) la rappresentazione in quanto oggetto per un soggetto presuppone sempre un Soggetto Conoscente (colui che rappresenta a sé);
- 2) il Soggetto Conoscente (in quanto Conoscente) presuppone sempre un conosciuto (cioè una rappresentazione);
- 3) Il Soggetto Conoscente in quanto colui che rappresenta a sé, non può mai essere egli stesso oggetto di rappresentazione, il che presupporrebbe un altro Soggetto Conoscente, etc. Metaforicamente: ciascuno vede ciò che sta intorno a lui, ma in quella rappresentazione non è ricompreso egli stesso. Se anche io posso vedere le mie mani, le mie gambe, etc., non potrò mai vedere la totalità della mia figura. E se anche mi vedessi riflesso in uno specchio in tale mia rappresentazione mancherebbe precisamente la rappresentazione di me che mi guardo allo specchio.

Ne *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* Schopenhauer ammette, s’è detto, quattro forme nelle quali tale principio generale si esprime. La distinzione è operata sulla base degli oggetti (meglio: delle rappresentazioni) che sono connessi mediante il principio stesso.

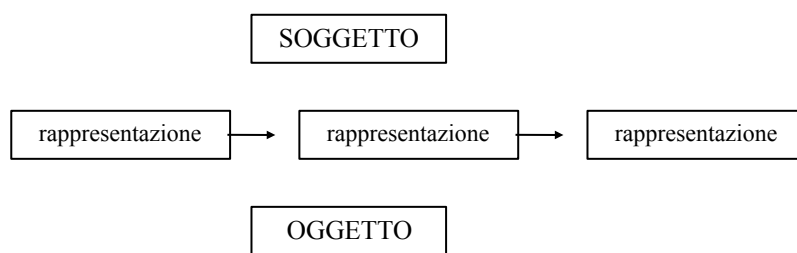
- 1) principio di ragion sufficiente del divenire, o legge di causalità (si riferisce alle rappresentazioni complete o oggetti dell’intuizione empirica – tali rappresentazioni sono dette “complete” in quanto “comprendono sia il *materiale*, sia il *formale* delle apparizioni sensibili”: *Quadruplici Radice*, capitolo quarto).

- 2) principio di ragion sufficiente del conoscere (si riferisce a rappresentazioni di rappresentazioni, ossia concetti - *Quadruplici radice*, capitolo quinto). Il principio di ragion sufficiente del conoscere fonda la verità di un giudizio su altro da quel giudizio stesso. Questo “altro” può essere, ad esempio, un ulteriore giudizio, così come anche un’esperienza.
- 3) principio di ragion sufficiente dell’essere (si riferisce a spazio e tempo, ossia alla “parte formale delle rappresentazioni complete” – *Quadruplici radice*, capitolo sesto).
- 4) principio di ragion sufficiente dell’agire o legge della motivazione: ha per oggetto “l’oggetto immediato del senso interno, il *soggetto del volere*” (*Quadruplici radice*, capitolo settimo). Tale principio spiega ogni agire mediante un motivo secondo una connessione necessaria, ossia, dato un certo carattere e dato un certo motivo, seguirà necessariamente una certa modalità di condotta (si noti come il motivo *potrebbe* non porsi: è per questo che l’azione è detta *necessitata* e non necessaria. Infatti, posto il motivo, si pone necessariamente, per un dato carattere, anche l’azione corrispondente; tuttavia, siccome il motivo potrebbe non porsi, l’azione non è necessaria in assoluto, ma in senso relativo – ossia solo se si pone il motivo). Ha senso parlare di libertà dell’agire, ma non di libertà del volere: nessuno può volere altrimenti da quello che vuole, ma, viceversa, può essere impedito da ostacoli di varia natura dall’agire conforme al proprio volere (uno è legato con una catena e non può muoversi anche se lo vuole, etc.).

Ora, il suddetto principio di ragion sufficiente, detto da S., riprendendo una vecchia dizione leibniziana, “principio di ragione” e tale da ricomprendere in sé tutti gli a priori kantiani, in quanto *legge del fenomeno*, opera unicamente sul piano fenomenico, ossia delle rappresentazioni, ma non può travalicare tale ambito: vale a dire che esso è atto unicamente a connettere una rappresentazione con un’altra rappresentazione, ma non una rappresentazione con altro-da-rappresentazione – si tenga a mente questo ai fini di ciò che verrà detto nel paragrafo successivo.

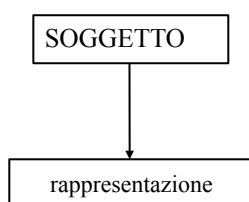
Schematicamente, la connessione può agire in questo senso:

Schema 1

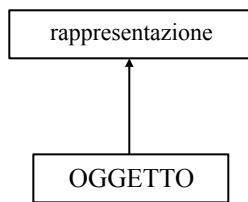


Non in questo senso (il Soggetto è causa della rappresentazione, secondo la posizione Idealistica):

Schema 2



O in quest’altro (l’oggetto è causa della rappresentazione, secondo la posizione Realistica):

Schema 3**Analisi rapporto Kant-Schopenhauer**

Schopenhauer ha, per sua stessa ammissione, un rapporto di filiazione diretta, come pensatore, rispetto a Kant ed a Platone. Tuttavia, il pensiero di S., se prende le mosse dalle tesi kantiane, in gran parte si costituisce come critica a Kant, o, meglio, come un tentativo di andare oltre i presunti limiti e le deficienze del pensiero kantiano.

Meriti ascritti a Kant:

- 1) distinzione fra fenomeno e noumeno, ossia fra ciò che è, rispettivamente, per noi, secondo il condizionamento insopprimibile operato sul dato esperienziale dalle nostre strutture soggettive, e ciò che è in sé: con ciò è aperta la possibilità che il mondo sia in sé difforme dal mondo quale è per noi. In *Appendice a Il mondo come volontà e come rappresentazione*, si legge:

Sopra ho posto il merito principale di Kant nel fatto che egli distinse il fenomeno dalla cosa in sé, interpretò l'intero mondo visibile come fenomeno, e perciò negò alle sue leggi ogni validità al di là dell'esperienza fenomenica.

- 2) significato morale dell'agire umano in quanto indipendente dalle leggi del fenomeno. Nell'etica kantiana Schopenhauer ravvisa una deroga al rigoroso determinismo delle leggi fenomeniche: infatti, mentre il mondo fenomenico (natura) è regolato da un rigoroso determinismo, l'azione morale è postulata come libera, cioè auto-determinata. Con le parole di S. (*Il mondo, Appendice*):

Egli [Kant] non riconobbe direttamente nella volontà la cosa in sé; solo, egli fece un passo grande ed innovatore verso questa conoscenza, in quanto illustrò il significato morale innegabile dell'agire umano come del tutto diverso e indipendente dalle leggi del fenomeno, inspiegabile sulla loro base, come qualcosa che tocca immediatamente la cosa in sé: questo è il secondo punto principale a suo merito.

A Kant si rimprovera:

- 1) la sua dimostrazione dell'esistenza di un mondo in sé;
- 2) il non riconoscimento dell'in sé di tale mondo come Volontà.

La critica di cui al **punto 1** agisce sulla base degli assunti stessi del sistema kantiano. Infatti, Kant aveva posto la legge di causalità (per Schopenhauer una fra le forme del principio di ragione) come categoria dell'intelletto, distinguendo congiuntamente fra fenomeno (conoscibile al soggetto mediante le forme a priori dell'intuizione sensibile e le categorie dell'intelletto) e noumeno (non conoscibile al soggetto). Tuttavia, egli dimostra l'esistenza di una presunta cosa in sé con un'interpolazione secondo il principio di causalità (schema 3 di cui al paragrafo sopra *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente*). Banalmente: percepisco qualche cosa; ergo: deve esistere un oggetto esterno come causa della mia percezione.

L'obiezione di Schopenhauer a Kant, rispetto al punto 1, cioè alla dimostrazione kantiana dell'esistenza della cosa in sé, è la seguente:

se la legge di causalità è legge fenomenica (ossia atta a connettere rappresentazioni), essa non è affatto atta a connettere un fenomeno con altro-da-fenomeno (altro da rappresentazione), neppure con una presunta cosa in sé che, agendo sull'organo di senso, produrrebbe (sarebbe causa) della sensazione stessa. Con ciò è posta in forse l'esistenza di un mondo che non sia rappresentazione e che stia a fondamento delle rappresentazioni stesse come loro causa. Se tale mondo esiste, la sua esistenza non è dimostrabile mediante il suddetto principio di causalità.

Schopenhauer ammette tuttavia (nonostante la non dimostrabilità di tale tesi secondo la legge di causalità) l'esistenza di un in sé che sia altro da rappresentazione (critica a Kant di cui al **punto 2**). Tale esistenza è dimostrata mediante un atto di autointuizione del soggetto di se stesso in quanto volente (dotato di volontà). Quest'atto è reso possibile dal non essere l'uomo (ed il filosofo in quanto uomo) unicamente soggetto del pensiero, ma anche dotato di un corpo proprio, la cui essenza ci si rivela essere la volontà.

Se vogliamo al mondo materiale che esiste direttamente nella nostra rappresentazione, attribuire la massima realtà da noi concepibile, gli conferiremo la realtà che agli occhi di ciascuno ha il proprio corpo; il proprio corpo è per ognuno la cosa più reale. Ma se analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, non vi riscontriamo – oltre al suo essere una nostra rappresentazione – nient'altro, all'infuori della volontà; con questi due elementi abbiamo esaurito tutto il suo essere. Non possiamo dunque trovare in nessun luogo qualche altra realtà da attribuire al mondo materiale. Se questo deve essere qualche cosa di più che una semplice nostra rappresentazione, dobbiamo affermare che, oltre che a rappresentazione è in sé e nella sua intima essenza una cosa identica a quella che troviamo immediatamente in noi come volontà.

(*Il mondo*, libro II, 19)

Si noti bene: a volontà non sarebbe soltanto l'in sé dell'uomo, ma di *ogni* fenomeno, compresi i corpi inanimati. Cito S.:

Se ora, dopo tutte queste spiegazioni, il lettore si è fatta una conoscenza *in abstracto*, cioè chiara e precisa, di quello che ciascuno sa direttamente in concreto come sentimento; che cioè l'intima essenza del proprio fenomeno (manifestantesi a lui come rappresentazione, tanto per mezzo delle sue azioni, quanto per mezzo del loro substrato permanente, il corpo), non è altro che la sua volontà, la quale costituisce l'oggetto immediato della sua propria coscienza; se si è reso conto di ciò, che questa volontà non rientra tuttavia completamente nel modo di conoscenza in cui oggetto e soggetto si contrappongono l'uno all'altro, ma ci si presenta per una via immediata nella quale non si può più nettamente distinguere il soggetto dall'oggetto, e in cui la volontà stessa non si rende conoscibile nel suo insieme bensì e soltanto nei suoi singoli atti; se, dico, il lettore condivide questa mia convinzione; questa gli servirà di chiave per la conoscenza dell'essenza intima della natura intera; basta semplicemente che la riferisca anche a tutti quei fenomeni che ci sono noti, non in via immediata e mediata ad un tempo, come il nostro fenomeno, ma soltanto in modo indiretto ed unilaterale, a titolo di semplici rappresentazioni. E non soltanto nei fenomeni simili al proprio, negli uomini e negli animali, riconoscerà come essenza intima questa medesima volontà; ma un po' più di riflessione lo porterà a riconoscere che tutta l'universalità dei fenomeni, pur così diversi nelle loro manifestazioni, ha una sola ed identica essenza: quella che da lui è conosciuta più direttamente, più intimamente e meglio di ogni altra: quella che nella sua più fulgida immaginazione prende il nome di volontà.

Volontà vedrà egli nella forza che fa crescere e vegetare la pianta; in quella che dà forma al cristallo; in quella che dirige l'ago calamitato al nord; nella commozione che prova al contatto di due metalli eterogenei; nella forza che si manifesta nelle affinità elettive della materia in forma di repulsione e attrazione, di composizione e decomposizione; e persino nella gravità, che agisce con tanta potenza in ogni materia e attira la pietra a terra come la terra al cielo.

(*Il mondo*, libro II, 21)

Le due critiche schopenhaueriane a Kant sono così riassunte dal loro Autore (*Il mondo*, Appendice):

Con la decisa concezione idealistica fondamentale formulata così chiaramente nella prima edizione della *Critica della Ragion pura*, il modo con cui Kant introduce la cosa in sé è tuttavia in innegabile

contraddizione; ed è questo senza dubbio il motivo principale, per cui nella seconda edizione egli sopprime la parte principale di carattere idealistico indicata; e si dichiarò addirittura contro l'idealismo berkeleyano, col che egli introdusse nella sua opera solo incoerenze, senza poter rimediare al suo principale difetto. Questo è notoriamente l'introduzione della cosa in sé nella maniera da lui scelta, la cui illiceità venne ampiamente dimostrata da G. E. Schulze nell'*Enesidemo* e subito riconosciuta come il punto insostenibile del suo sistema. La questione può essere chiarita molto in breve. Kant fonda la supposizione della cosa in sé, per quanto mascherandola sotto varie circonlocuzioni, su una inferenza secondo la legge di causalità, che cioè l'intuizione empirica, più giustamente la sensazione, nei nostri organi di senso da cui procede, deve avere una causa esterna. Ora però, secondo la sua giusta scoperta, la legge di causalità ci è nota *a priori*, e di conseguenza è una funzione del nostro intelletto, dunque di origine soggettiva: inoltre la stessa sensazione, alla quale qui applichiamo la legge di causalità, è innegabilmente soggettiva; e infine anche lo spazio, in cui per mezzo di questa applicazione trasponiamo la causa della sensazione come oggetto, è dato *a priori*, ed è perciò una forma soggettiva del nostro intelletto. Perciò l'intera intuizione empirica riposa completamente su un fondamento soggettivo, come processo in noi, e non si può introdurre nulla che sia da essa del tutto diverso, da esso indipendente, come una cosa in sé, né provare che essa sia una supposizione necessaria. L'intuizione empirica è e rimane veramente nostra sola rappresentazione; è il mondo come rappresentazione. Possiamo giungere all'essere in sé di questo solo per una via del tutto diversa, che io ho battuta, per mezzo del ricorso all'autocoscienza, che svela la volontà come l'in sé del nostro proprio fenomeno; allora la cosa in sé è un che di *toto genere* diverso dalla rappresentazione e dai suoi elementi; come io ho sviluppato tutto ciò.

La volontà come in sé di ogni fenomeno (dimostrata per via di auto-intuizione) è conoscibile in quanto fa astrazione da tutte le forme a priori della rappresentazione. La forma più generale della rappresentazione, oltre a quelle ricomprese entro il principio di ragione, è quella di essere oggetto per un soggetto: una rappresentazione esiste in quanto è rappresentazione per un soggetto. Dunque, l'in sé, la volontà, fa astrazione pure da questa forma più generale della rappresentazione, il che significa che, propriamente, non è neppure conoscibile, poiché la conoscenza è sempre conoscenza di un oggetto da parte di un soggetto (212-213). In tal senso si distingue fra cosa in sé, che fa astrazione da tutte le forme a priori della rappresentazione (compreso il carattere d'essere oggetto per un soggetto) e sua oggettività adeguata, la quale, pur facendo astrazione da tutte le forme a priori della rappresentazione ricomprese nel principio di ragione, conserva quella più generale d'essere oggetto per un soggetto. La cosa in sé sarebbe rappresentata dalla volontà stessa, la sua oggettività adeguata sarebbe rappresentata dalle idee in senso platonico. La cosa in sé, la volontà, non è propriamente pensabile, ma soltanto intuibile.

Dietro alle nostre precedenti considerazioni, dobbiamo riconoscere che, nonostante tutto il profondo accordo fra Platone e Kant, nonostante l'identità dello scopo che ambedue avevano in vista, nonostante la concezione del mondo che ispirava e dirigeva le loro speculazioni filosofiche, l'idea e la cosa in sé non sono tuttavia assolutamente identiche; l'idea, piuttosto, non è che l'oggettività immediata, e quindi adeguata, della cosa in sé, la quale coincide con la volontà; con la volontà in quanto non ancora oggettivata, non ancora divenuta rappresentazione. Infatti, secondo Kant, la cosa in sé deve essere spogliata di tutte le forme inerenti la conoscenza come tale; ed è vero e proprio errore di Kant (come dimostreremo nell'*Appendice*) il non aver annoverato tra tali forme quella che consiste nell'essere-oggetto-per-un-soggetto, poiché questa è la forma prima e più generale di ogni fenomeno, cioè di ogni rappresentazione. Kant avrebbe, dunque, dovuto espressamente rifiutare alla sua cosa in sé la proprietà d'essere oggetto; il che lo avrebbe salvato dalla grave incongruenza che non tardò a scoprire in seno alla sua teoria. L'idea di Platone, al contrario, costituisce necessariamente un oggetto, una cosa conosciuta, una rappresentazione, ed è, appunto, ma unicamente, per tale carattere che si differenzia dalla cosa in sé. L'idea non è libera se non dalle forme subordinate del fenomeno, da quelle che noi comprendiamo tutte nel principio di ragione; o, per meglio dire, l'idea non ha ancora fette sue quelle forme, conservando, per altro, la forma prima e universale, la forma della rappresentazione in generale, quella che consiste nell'essere-oggetto-per-un-soggetto. Sono invero le forme subordinate alla principale (ed espresse in modo generico nel principio di ragione) quelle che moltiplicano l'idea negli individui singoli e transeunti, il cui numero le è del tutto indifferente.

(*Il mondo*, Libro terzo, 32)

Se la volontà in sé sfugge al principio di ragione, ossia non è in se stessa affatto spiegabile, non ha né cause, né fini, etc., le sue manifestazioni fenomeniche, in quanto cadono sotto il principio di

ragione, sono sempre spiegabili mediante una delle sue forme. Così, qualsiasi atto volontario, è assolutamente necessitato (legge della motivazione), cioè sul piano fenomenico, è possibile per ogni azione addurne il motivo. Se uno mi domanda: “Perché hai fatto questo?”, posso rispondere: “Ho fatto questo perché volevo quello”. Ma non ha senso la domanda: “perché volevi quello e non questo?”. In quest’ultimo caso si sta trasferendo sul piano noumenico una legge fenomenica. Alla stessa maniera una forza fisica (che è l’equivalente della volontà umana per il mondo cosiddetto “inanimato”) in se stessa non è affatto spiegabile: non ha senso domandarsi perché la forza di gravità spinga tutti i corpi verso il basso, quale sia il fine di tale tendere, etc. Tuttavia ha senso domandarsi perché, ora che ho tolto il sostegno a questo corpo, esso cada a terra, cioè ha senso domandarsi perché ora e non prima si è manifestata la forza di gravità.

La volontà in se stessa è un mero e inspiegabile tendere verso alcun fine, se si vuole, un tendere fine a se stesso. Su questa base teorica si sviluppa l’irrazionalismo Schopenhaueriano.

Ancora sulla motivazione, si noti (s’è già detto in *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente*, ma lo ribadiamo ancora una volta): dal momento che l’agire segue al volere, ma nessuno può volere altrimenti da quello che vuole, non si può qui parlare di libertà del volere (quello che tecnicamente è chiamato “libero arbitrio”), ma unicamente di libertà dell’agire, ossia la “libertà” è intesa come assenza di impedimenti esterni o interni all’agire conforme al volere (ossia, nel secondo caso, che uno non sia impedito da sue deficienze fisiche, ad es. se è paralizzato dal camminare o se non ha le ali dal volare, o, nel primo caso, da impedimenti causatigli da altri, ad es. se è incatenato dal muoversi, dall’agire secondo la sua volontà). Questa posizione è assimilabile a quella di Hobbes, Mandeville, etc.

Rivalutazione di Platone

Premessa.

L’inconoscibilità del noumeno posta da Kant, la quale risultava dall’emersione delle strutture del Soggetto Conoscente (talché questi non può conoscere se non nel tempo, nello spazio, entro la causalità, etc.), si traduce per Schopenhauer nell’altra affermazione (punto 2 contro Kant del paragrafo precedente):

il mondo in sé è precisamente conoscibile in quanto ciò che fa astrazione dalle leggi del fenomeno, ossia ciò che, in quanto fuori dal tempo e dallo spazio, sfugge al principio di individuazione, al divenire, etc. Tale mondo in sé, altro non sarebbe che il mondo delle idee platonico.

Ora, è palese il carattere difettivo dell’argomentazione di Schopenhauer. Con una metafora: se anche io vedo il mondo attraverso lenti di colore blu, lenti di cui non posso mai privarmi, chi mi dice che il mondo in realtà non sia veramente blu? Dal fatto che io non posso non vedere il mondo se non di colore blu, non discende che il mondo non possa essere in sé veramente blu. Per accertare ciò si tratterebbe di disporre di un soggetto terzo che, confrontando il mondo con la mia rappresentazione affermi l’adeguazione o meno dell’altra all’uno.

L’arte come via d’accesso alle idee in senso platonico

L’arte è riguardata da S. sotto un duplice aspetto: dal punto di vista di chi la fa e da quello di chi ne usufruisce (in verità pochi, per S. sono capaci di una vera e piena fruizione dell’arte). L’arte è prodotto del *genio*. Il genio è colui che sa elevarsi (almeno nell’attimo dell’ispirazione e della creazione artistica) oltre il mondo fenomenico, oltre il principio di Ragione, sino a giungere alla contemplazione delle idee, cioè dell’oggettività adeguata della volontà, cui dà corpo nella creazione artistica. Del pari, chi fruisce dell’arte, almeno nel mentre in cui ne fruisce, si eleva al di là della sua stessa persona, al di là del mondo fenomenico, sino a conseguire quel medesimo traguardo

contemplativo cui il genio era pervenuto nell'attimo della concezione e della creazione artistica. Non è un caso che il libro terzo de *Il mondo* s'intitoli: *L'idea platonica: l'oggetto dell'arte*.

S. individua, inoltre, una netta cesura fra l'artista (il quale è tale poiché riesce ad elevarsi al di sopra del principio di ragione) e lo scienziato, che del principio di ragione è schiavo: il suo plauso va senz'altro al primo, a detrimento del secondo. Del genio, leggiamo, fra le altre cose:

Siccome la conoscenza geniale, o conoscenza delle idee, non obbedisce al principio di ragione, mentre quella che si conforma a tale principio dà la prudenza e la saggezza pratica e crea le scienze; ne risulta che gli uomini geniali avranno quelle manchevolezze che porta seco l'oblio della seconda forma di conoscenza. Tuttavia c'è da fare qui una restrizione: tutto quello che io sarò per dire a tale riguardo non li concerne se non in quanto e per il tempo in cui sono effettivamente immersi nel modo di conoscenza proprio al genio; ora questo non è di certo il caso di ogni momento della loro vita: la tensione estrema, sebbene spontanea, che si richiede per arrivare a una concezione delle idee libera da ogni volontà, si rilascia necessariamente talora, e per lunghi intervalli, durante i quali la situazione degli uomini di genio è pressappoco eguale a quella degli uomini ordinari, sia dal lato dei pregi che da quello dei difetti. Ecco perché si è in ogni tempo considerata l'opera del genio come un'ispirazione; e non solo, ma come il nome stesso lo indica, vi si è visto l'opera di un essere sovrumano differente dall'individuo stesso, e che non ne prende possesso se non ad intervalli periodici.

(*Il mondo*, Libro terzo, 36)

Qui S. tenta un abbozzo di fenomenologia dell'operare artistico: l'artista, nell'attimo della creazione, non è più lui; un'entità estranea (sovrumana) lo rapisce e ne fa un suo strumento; l'artista, in questo senso, non è il creatore dell'opera d'arte, ma è uno strumento della creazione.

Circa la fruizione dell'opera d'arte, leggiamo, ad esempio:

Ci sovviene che nel libro terzo abbiamo visto che il piacere estetico consiste in gran parte nel fatto che, immergendoci nello stato di contemplazione pura, noi ci liberiamo per un istante da ogni volontà, da ogni desiderio e da ogni preoccupazione; ci spogliamo, in un certo qual modo, di noi stessi; non siamo più l'individuo che pone l'intelligenza al servizio del volere, il soggetto correlativo alla cosa particolare, per il quale tutti gli oggetti divengono motivi di volizione; ma bensì, purificati da ogni volontà, siamo il soggetto eterno della conoscenza, il correlato dell'idea.

(*Il mondo*, Libro quarto, 68)

Sunto

Il mondo quale si dà all'esperienza (molteplice, transeunte, etc.) è unicamente una rappresentazione del Soggetto conoscente secondo le forme a priori della conoscenza, che consistono nel principio di ragione e nella forma più generale della rappresentazione, che è quella d'essere un oggetto per un soggetto. Ciò non significa, tuttavia, che non esista affatto una cosa in sé, ossia un *quid* che stia al di là del mondo come rappresentazione. Tale esistenza risulta, tuttavia, dimostrabile, non secondo il principio di Ragione, ma con un atto di auto-intuizione del Soggetto come dotato di volontà. La volontà, intesa come in sé di ogni fenomeno, è ciò che ci spinge a desiderare e che si esprime, innanzitutto, nelle pulsioni del corpo.

Ora, la cosa in sé, cioè la volontà, la cui esistenza ci è nota per via di auto-intuizione di noi stessi come soggetti volenti, è conoscibile come ciò che fa astrazione da tutte le forme a priori della conoscenza. In questo senso, occorre tuttavia distinguere fra l'oggettività adeguata della volontà (le idee platoniche) e la volontà in se stessa: delle due, solo la prima è conoscibile, conservando, fra tutte le forme a priori della rappresentazione, quella più generale (vale a dire: l'essere oggetto per un soggetto), la seconda, invece, è soltanto intuibile. L'oggettività adeguata della volontà, cioè le idee in senso platonico, sono l'oggetto dell'arte.

La religiosità orientale (induismo) aveva colto, ancor prima della meditazione filosofica schopenhaueriana, il dualismo fra mondo dell'apparenza e mondo "vero": il ruolo che svolge entro quest'ultima il principio di Ragione, era là assunto da quello che S. definiva il "velo di Maya". Oltre che il problema, anche il rimedio era già stato individuato (si veda più oltre "*Il suicidio*").

L'oggetto immediato

Nel sistema schopenhaueriano, come s'è già avuto modo di rilevare, il corpo, del quale ogni soggetto conoscente è dotato, ha un ruolo fondamentale in quanto via d'accesso alla volontà come in sé della realtà tutta, la quale, altrimenti, ci rimarrebbe del tutto sconosciuta. Il corpo proprio è, tuttavia, anche una rappresentazione fra le altre rappresentazioni del mondo, con la differenza che, mentre gli altri oggetti ci sono dati attraverso (o mediatamente) il nostro corpo, quest'ultimo ci è dato immediatamente (è per questo che esso è chiamato da S. "oggetto immediato"). In altri termini: è *a partire* dal suo oggetto immediato (il corpo proprio) che il soggetto costruisce il mondo come rappresentazione, il che vale a dire che, senza avere un corpo, non avremmo neanche un mondo (come nostra rappresentazione). I passaggi con cui, a partire dal nostro corpo, costruiamo il mondo, sono i seguenti:

- 1) io ho percezione delle affezioni (modificazioni) successive del mio oggetto immediato (il mio corpo);
- 2) riferisco tali affezioni mediante la legge di causalità ad un oggetto esterno (oggetto mediato dall'oggetto immediato) quale causa di tali affezioni. Congiuntamente colloco quell'oggetto nello spazio e nel tempo (forme a priori della sensibilità).

Si noti, per inciso, che l'oggetto immediato esiste per noi pur'esso in quanto mediato da questa o quella sua parte (se con la mano mi tocco un avambraccio, l'azione di questo su quella determina una affezione nella prima che funge qui da oggetto immediato rispetto all'altro che è oggetto mediato).

Schopenhauer esistenzialista

Potremmo riassumere la posizione di S. con una battuta: la felicità è una meta e non mai un traguardo.

Infatti, cos'è quella che i più chiamano "felicità"?

Risposta: è la soddisfazione di un desiderio.

E cos'è il desiderio?

Il frutto di una mancanza: io desidero ciò che non ho.

Dunque: la felicità, in quanto soddisfazione di un desiderio, presuppone il desiderio che è, a sua volta, una mancanza e, perciò, un dolore.

La soddisfazione o, come si dice ordinariamente, la felicità, è per natura essenzialmente negativa, senza nulla di positivo. La felicità non è mai originaria, né ci viene spontaneamente; ma si deve sempre alla soddisfazione di un desiderio. Il desiderio, la privazione, sono infatti condizioni preliminari di ogni gioia. Ma con la soddisfazione cessa il desiderio, e quindi anche la gioia.

(Il mondo come volontà e come rappresentazione, Libro quarto, 56)

Poniamo il caso (cosa che non sempre capita) che io consegua ciò che desidero. In questa condizione, secondo S., possiamo avere sull'immediato un piacere (che potremmo chiamare "felicità") tuttavia questo è ben presto sopravanzato dalla noia, ossia una condizione d'animo opprimente, a cui possiamo sfuggire soltanto mediante ulteriori obiettivi da conseguire, ulteriori desideri cui dare soddisfazione. Del resto, non è neppure vero che sull'immediato ne abbiamo un piacere, una felicità: infatti ciò che si possiede, nel momento in cui lo si possiede, perde ogni attrattiva, ci diviene indifferente. Per dirla con una frase ad effetto: si desidera ciò che non si ha, e, nel momento in cui lo si ha, non lo si desidera più. La felicità (se proprio vogliamo parlare di felicità), in questo senso, non coincide neppure col soddisfacimento del bisogno, ma, semmai, con l'attesa di tale soddisfacimento.

La vita, in definitiva, altro non è che una costante oscillazione fra desiderio e soddisfazione o, il che fa lo stesso, fra dolore e noia.

Cito il *Mondo*, Libro quarto, 57:

Tutta la vita umana scorre fra il desiderio e la soddisfazione. Il desiderio è per sua natura dolore: la soddisfazione si traduce presto in sazietà. Il fine, in sostanza, è illusorio: col possesso svanisce ogni attrattiva; il desiderio rinasce in forma nuova, e con esso, il bisogno; altrimenti ecco la tristezza, il vuoto, la noia, nemici ancor più terribili del bisogno.

Coloro che sono avvinti dai bisogni materiali debbono costantemente lavorare per scongiurare la fame, coloro che hanno un'esistenza garantita sono consumati dalla noia, che, spesso, è peggiore del bisogno. La sentenza inappellabile di S. è che la vita è per tutti dolore.

Noi imputiamo il dolore che ci assale a fattori esterni (la mancanza di questo o quello) poiché rifiutiamo di ammettere a noi stessi che il dolore è una condizione essenziale alla vita stessa, una condizione dalla quale non v'è via di scampo: questo stesso pensiero ci renderebbe la vita invivibile. Cito il *Mondo*, Libro quarto, 57:

Ma il più delle volte, noi vogliamo chiudere gli occhi alla triste verità che il dolore è essenziale alla vita, e che quindi non ci assale dal di fuori, ma che ciascuno di noi ne porta in sé l'inesiccabile sorgente. Ad ogni pena che ci affligge, cerchiamo sempre una causa esterna; per così dire, un pretesto; come l'uomo libero, che si fabbrica un idolo per non restare senza un padrone. Con lena infaticabile, noi voliamo di desiderio in desiderio; e sebbene nessuna realizzazione, nonostante le sue promesse, riesca a soddisfarci, anzi, venga il più delle volte riconosciuta come un errore vergognoso, non vogliamo tuttavia comprendere che ripetiamo il gioco delle Danaidi; ma persistiamo nell'andare a caccia di nuovi desideri. [...] E così all'infinito; o per lo meno (cosa più rara, che suppone già una certa forza di carattere) fino al momento in cui ci troviamo in faccia di un desiderio che non possiamo né soddisfare, né abbandonare. Allora possediamo in un certo modo quello che cercavamo: un oggetto su cui si possa rovesciare, invece che su noi stessi, la colpa d'esser causa dei nostri dolori. Allora c'irritiamo contro il destino, ma ci sentiamo riconciliati con noi; più lontani che mai dal credere che l'esistenza sia essenzialmente dolore, e che una vera soddisfazione sia impossibile.

Detto in sintesi: il dolore è la condizione esistenziale stessa dell'uomo, è connaturato all'esistere; esso non ha cause esterne che lo giustifichino, né fini il cui conseguimento, lo possano annullare.

Si noti: il tendere costante di ogni cosa verso altro da sé e che nei soggetti coscienti (l'uomo) si esprime come desiderio, ha un preciso fondamento metafisico. Infatti l'*in sé* della realtà, il noumeno, è la volontà. Tale volontà è un mero e cieco tendere. La volontà, che costituisce l'*in sé* di ogni cosa, è fine a se stessa, non vuole qualcosa, ma, per così dire, vuole soltanto volere. Infatti essa sfugge ad ognuna delle forme del principio di Ragione, le quali, viceversa, si applicano al solo ambito fenomenico.

La volontà è sempre volontà di qualche cosa, dunque ha un oggetto, un fine. Ora: che cosa mai vuole, a che cosa mai tende quella volontà che ci viene presentata come l'essenza in sé del mondo? La domanda proviene, al pari di tante altre, dal confondere la cosa in sé con il fenomeno. A questo unicamente, ma non a quella, si estende il principio di ragione, una delle cui modalità è anche la legge di motivazione.

(*Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Libro secondo, 29)

Più avanti

L'assenza di ogni finalità e di ogni termine è infatti essenziale alla volontà in sé, che si risolve in uno sforzo senza fine.

(*Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Libro secondo, 29)

Ancora più esplicitamente al Libro quarto, 58:

Ciò che le presenti considerazioni dovevano chiarire: e cioè, l'impossibilità di una soddisfazione duratura, il carattere negativo della felicità, ha una spiegazione in quanto si disse alla fine del secondo libro: la volontà, di cui la vita umana e ogni altro fenomeno è l'oggettivazione, si riduce a una tendenza senza scopo e senza termine.

Per S. la condotta dell'uomo rispetto alla volontà di vivere cui egli stesso è la manifestazione fenomenica può esprimersi in due maniere difformi, a seconda che egli si sia elevato alla consapevolezza dell'unica volontà come l'in sé di ogni cosa (e non soltanto del proprio fenomeno) o, viceversa, che sia ancora prigioniero del principio di Ragione.

Chi è prigioniero delle apparenze (cioè del principio di Ragione in tutte le sue forme) agisce concependo l'altro in opposizione a se stesso, vedendo in ciascun altro altrettanti rivali (almeno potenziali): la sua condotta ha carattere egoistico. Chi, per contro, si eleva al di sopra delle apparenze fenomeniche, sino a giungere al riconoscimento dell'identità di ogni uomo con ciascun altro uomo (ogni fenomeno è manifestazione dell'unica volontà, o, che fa lo stesso, la medesima e unica volontà è l'in sé di ogni cosa), acquisisce, per ciò stesso, una modalità di condotta altruistica, sino al grado estremo della negazione della volontà di vivere.

Si domanderà ora: in che cosa consiste tale negazione?

Risposta: nell'annullare la volontà di vivere che agisce in noi stessi e che ci spinge incessantemente a desiderare, a tendere, soprattutto a cercare di riprodurre noi stessi (e la volontà che in noi si manifesta) in un altro individuo simile a noi attraverso la generazione (la volontà di vivere si esprime innanzitutto attraverso il corpo e, entro il corpo, innanzitutto attraverso l'impulso sessuale). La negazione della volontà di vivere è messa in atto attraverso la pratica ascetica.

La vita è paragonabile ad una via circolare, coperta, fuorché in qualche tratto, di carboni ardenti, e che noi dobbiamo percorrere; gl'illusi, confortati dalla freschezza del tratto in cui si trovano, o che si vedono vicino, seguitano a percorrerla. Ma chi, riuscendo a veder oltre il *principium individuationis*, riconosce la natura della cosa in sé o del tutto, non è più capace di simili conforti; vede che dappertutto è lo stesso, e se ne va. La sua volontà si rivolge: non afferma più la propria essenza specchiandosi nel fenomeno: la nega. Il fenomeno in cui si manifesta il rivolgimento, è il passaggio dalla virtù all'ascesi. L'uomo non si contenta più di amare i suoi simili come se stesso, e di fare per loro quello che farebbe per sé; ma sorge in lui una ripugnanza per quell'essere di cui è manifestazione il suo stesso fenomeno, cioè, per la volontà di vivere, nocciolo ed essenza di questo mondo di guai. La rinnega, anche in quanto si manifesta in lui e si esprime nel suo corpo; il suo agire smentisce recisamente il suo fenomeno, e lo contraddice. Benché non sia egli stesso che fenomeno di volontà, cessa di volere, di attaccarsi a qualsiasi cosa, e si tien fermo in una indifferenza che non fa eccezione. Il suo corpo, sano e forte, esprime negli organi di riproduzione il desiderio sessuale; ma egli rinnega la sua volontà, e smentisce il suo corpo, rifiutando ad ogni costo ogni soddisfazione sessuale. Il primo passo dell'ascesi, o della negazione della volontà, è una libera e perfetta castità; che (rifiutando il commercio sessuale) nega questo affermarsi della volontà oltre la vita individuale, attestando così che, insieme con la vita del corpo, si sopprime anche la volontà di cui il corpo è manifestazione.

(*Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Libro quarto, 68)

Della figura dell'asceta, ossia di colui che è giunto alla negazione della volontà di vivere, Schopenhauer dice (*Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Libro quarto, 68):

Ebbene: chi sia giunto alla negazione della volontà di vivere, per quanto misera, triste, piena di privazioni possa parerne la condizione a chi la guardi dal di fuori, gode di una gioia interiore e di una calma veramente celeste. Non c'è in lui, come invece negli uomini bramosi di vita e di piacere, né quel tumulto di vita, né quel trasporto di gioia, che presuppongono sempre, come condizione anteriore o successiva, un dolore violento; ma la sua è una pace imperturbabile, una calma profonda, una serenità interiore; egli vive in uno stato che non possiamo né contemplare né soltanto immaginare, senza concepirne il più vivo senso d'invidia, perché lo riconosciamo come il solo giusto, come il solo che superi ogni altra condizione del mondo; ciò che di migliore si agita in noi vi c'invita, gridandoci dentro il grande "sapere aude". Costatiamo allora che la soddisfazione elemosinata dal mondo ai nostri desideri, somiglia alla carità che oggi mantiene in vita il mendicante, per farlo domani languire nuovamente di fame. La rassegnazione, al contrario, è un patrimonio ereditario; chi lo possiede, si sente libero per sempre da ogni preoccupazione.

Il suicidio

In S. v'è una netta condanna dell'atto suicida, cioè dell'atto con cui un individuo sopprime se stesso. La condanna è motivata dal semplice fatto che, uccidendo se stesso, l'individuo sopprime il proprio fenomeno particolare, ma non la volontà (di vivere) come cosa in sé, la quale continua ad esistere in altri individui. L'atto suicida non si costituisce come negazione della volontà (di vivere), ma come sua più energica affermazione: il suicida, in altre parole, si uccide non in quanto odia la vita, ma in quanto l'ama a tal punto da non poter vivere in quelle certe condizioni che gli sono date e che gli impediscono di realizzare a pieno la volontà di vivere. Al polo opposto rispetto al suicida si colloca colui che, tramite l'ascesi, compie uno sforzo costante per annullare gli impulsi vitali che agiscono in lui: costui non nega il proprio fenomeno particolare, ma nega la volontà (di vivere) stessa.

Cito direttamente S.:

Abbiamo fin qui, nei limiti della nostra trattazione, detto quanto basta per esporre l'essenza della negazione della volontà di vivere, unico atto della nostra libertà che si manifesti nel fenomeno e che si possa chiamare con l'Asmus "metamorfosi trascendentale". Nulla è più diverso da questa negazione che l'annientamento del proprio fenomeno individuale: voglio dire, il suicidio. Non che sia negazione della volontà, il suicidio è il fenomeno di una sua più energica affermazione. La negazione, infatti, non consiste in un orrore dei mali della vita, ma nell'odio dei suoi piaceri. Il suicida vorrebbe la vita: e soltanto non è soddisfatto delle condizioni in cui gli si offre. Distruggendo il suo fenomeno, il suicida non rinuncia dunque al voler vivere, ma unicamente al vivere. Bramerebbe la vita, e vorrebbe che il suo corpo potesse esistere ed affermarsi senza ostacoli; soffre atrocemente perché ciò non gli è permesso dalle complicazioni delle circostanze.

(*Il mondo*, libro IV, 69)