

Introduzione a *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione* (1819, 1844, 1859)

Marco Compagnone

§15 del Mondo: “Ogni spiegazione che non sia riconducibile a un tipo di relazione oltre la quale non sia consentito chiedere ancora alcun “perché?” si arresta davanti a una presunta qualitas occulta¹³, ma anche tutte le forze naturali originarie sono di questo tipo. Davanti a simili qualità, ossia davanti a qualcosa che è completamente oscuro, deve alla fine arrestarsi ogni spiegazione scientifica della natura¹⁴: essa è costretta, perciò, a lasciare inspiegata l'**intima essenza** di una pietra non meno di quella di un uomo, e può dar conto tanto poco della gravità, della coesione, delle proprietà chimiche, e così via, che la prima manifesta, quanto del conoscere e dell'agire del secondo.¹⁵ [...] Due cose in effetti sono assolutamente inspiegabili, ossia non possono essere ricondotte alla relazione espressa dal principio di ragione: anzitutto, il principio di ragione stesso, in tutte le sue quattro forme, poiché esso è il principio di tutte le spiegazioni, il principio solo in relazione al quale esse hanno senso; e, in secondo luogo, ciò che non viene raggiunto da esso, da cui però proviene ciò che vi è di originario in tutti i fenomeni: intendo la cosa in sé, la cui conoscenza non è affatto sottoposta al principio di ragione. Quest'ultima deve rimanere qui per il momento del tutto incompresa, dato che essa potrà essere compresa soltanto nel libro seguente, nel quale affronteremo di nuovo anche questo esame delle imprese che le scienze sono in grado di portare a termine. Tuttavia, dove la scienza della natura, anzi qualunque scienza, abbandona le cose, poiché non solo la sua stessa spiegazione, ma anche il principio di quest'ultima, il principio di ragione, non è in grado di andare oltre questo punto, è proprio lì che la filosofia accoglie nuovamente le cose le esamina a suo modo, un modo che è del tutto diverso da quello della scienza.”

Quindi il concetto di *qualitas occulta* indica la cosa in sé, una qualità nascosta all'occhio della scienza, cioè all'occhio che si occupa di guardare solo la relazione tra i fenomeni, e quindi ragiona secondo il PRS. L'occhio della metafisica è l'unico capace di offrire un'indagine dell'in sé dei fenomeni, che per Schopenhauer è la volontà. Il primo plauso e rimprovero che Schopenhauer fa a Kant è questo: Kant ha capito la distinzione tra fenomeno e cosa in sé, ma non ha capito che la cosa in sé è la volontà.

[ripresa del concetto: differenza tra intelletto e ragione] Schopenhauer dice che la conoscenza del mondo fisico oggettivo avviene nel modo del tutto immediato e intuitivo (questa è già una differenza importante rispetto a Kant perché per Schopenhauer l'intelletto non ha niente di discorsivo). La riflessione per Schopenhauer è la conoscenza astratta, che avviene mediante concetti (concetti astratti) e parole che costituiscono il materiale della conoscenza secondaria, vale a dire del pensiero, cioè la ragione. Quindi l'intelletto consente la conoscenza intuitiva di oggetti individuali, quelli che incontriamo nell'esperienza, mentre la ragione è propriamente l'organo della riflessione. Quindi, immaginiamo che la conoscenza empirica sia riflessione, e la conoscenza razionale una riflessione, cioè si rivolge al suo materiale nelle rappresentazioni empiriche, intuitive e complete della conoscenza intuitiva. Quindi, la ragione prende il suo materiale dall'intelletto, cioè da quella conoscenza intuitiva che Schopenhauer ha definito intellettuale; pertanto, la ragione offre rappresentazioni di rappresentazioni. Quindi, mentre la conoscenza intellettuale consiste nell'applicazione del PRS a rappresentazioni empiriche, complete ed intuitive, la ragione ci offre rappresentazioni di queste rappresentazioni, e queste si chiamano concetti. Proprio perché la conoscenza razionale è una conoscenza riflessa, **la ragione è indipendente dall'intelletto**, cioè non può influire sull'intelletto, che è inaccessibile ai suoi ammaestramenti in quanto la precede nella conoscenza. Schopenhauer dice che la prima conoscenza è quella intuitiva, delle cose singole, su questa lavora la ragione.

La differenza tra intelletto e ragione ci consente di capire la differenza tra animali umani e animali non umani. Cioè, tutti gli animali (sia umani che non umani) hanno l'intelletto, solo gli esseri umani posseggono la riflessione, cioè la conoscenza razionale. Solamente gli esseri umani posseggono la *ratio* e in questo senso posseggono anche l'*oratio* (cioè il linguaggio): *ratio et oratio*. Quindi, tutti gli animali hanno l'intelletto se non conoscerebbero gli oggetti dell'esperienza, cioè conoscono e agiscono secondo la legge di causalità, anche se, rispetto agli esseri umani, con diversissimi gradi di finezza e perspicuità. La conoscenza riflessiva potremmo dire essere secondaria, mentre l'intelletto fornisce la conoscenza primaria.

“La ragione ce l'ha ogni cretino: se gli si danno le premesse lui trae la conclusione. Ma l'intelletto fornisce la conoscenza primaria, quindi quella intuitiva, e qui stanno le differenze. Conseguentemente, anche il nocciolo di ogni grande scoperta, come pure di ogni grande disegno storico, è il prodotto di un momento felice in cui, col favore delle circostanze esterne e interne, si illuminano improvvisamente per l'intelletto complicate catene causali, o le cause nascoste di fenomeni visti mille volte, o vie oscure, dove nessuno ha mai posto piede.”

Quindi, Schopenhauer dà più importanza all'intelletto, quindi alla capacità di percorrere sempre più finemente le serie causali, che alla ragione, cioè alla riflessione. In tal senso Schopenhauer **distingue tra comprensione e calcolo**. Dicendo che la comprensione consiste nel cogliere intuitivamente il nesso causale, cioè è il nome che lui dà all'intuizione empirica degli oggetti dell'esperienza; mentre, il calcolo è la fissazione di quanto è stato intuito (il materiale viene sempre dall'intuizione intellettuale), in concetti astratti; quindi, il calcolo ha a che fare solo con concetti astratti, quindi con la ragione.

Dal *Mondo*, libro I, §6: “i concetti astratti [della ragione] possono essere utili solo a raccogliere, a fissare e ad annodare ciò che l’intelletto ha compreso immediatamente, mai a produrre la comprensione stessa”

Quindi, la ragione agisce su quanto fatto dall’intelletto.

Sia gli animali umani e gli animali non umani posseggono l’intelletto, ma in grado differente perché gli esseri umani hanno la capacità di risalire sempre più indietro nelle cause e negli effetti (o sempre più avanti, facendo previsioni tendenziali), molto di più di quanto facciano gli animali non umani che hanno un intelletto molto più ristretto, ma anche loro lo hanno. Ma la differenza sta nel fatto che gli esseri umani hanno questa conoscenza riflessiva, cioè hanno la ragione, cioè hanno la capacità di costruire concetti astratti e anche di parlare (e di ridere, dirà Schopenhauer). Quindi, animali umani e animali non umani si distinguono per la quantità di intelletto e per la ragione, che gli esseri umani posseggono e gli animali no.

Dal *Mondo*, libro I, §16: “Analogamente, l’assenza della ragione limita gli animali alle rappresentazioni intuitive immediatamente presenti nel tempo, ossia agli oggetti reali; noi, al contrario, grazie alla conoscenza *in abstracto*¹⁶, abbracciamo, oltre all’ambito ristretto di ciò che è realmente presente, anche il passato e il futuro nella loro interezza, nonché l’ampio dominio della possibilità: abbracciamo liberamente la vita da ogni lato, ben al di là del presente e della realtà. [...] Proprio per questo l’uomo naturale dà sempre molto più valore a ciò che ha conosciuto immediatamente e intuitivamente che ai concetti astratti, a ciò che è puramente pensato: egli preferisce la conoscenza empirica a quella logica. Opposta è invece la disposizione di coloro i quali vivono più nelle parole che nei fatti, che hanno guardato più nelle carte e nei libri che nel mondo reale, e che, nella loro peggior degenerazione, diventano pedanti ed eruditi.¹⁷ [...] Lo sguardo d’insieme sulla vita nel suo complesso, che l’uomo, grazie alla ragione, ha in più rispetto all’animale, può anche essere paragonato a una mappa geometrica [...] del corso della vita. L’uomo, perciò, sta all’animale come il marinaio che, mediante la carta nautica, la bussola e il quadrante conosca in modo preciso la sua rotta e il punto del mare in cui di volta in volta si trova, sta a un equipaggio inesperto che veda soltanto le onde e il cielo. Da ciò deriva il fatto notevole, anzi straordinario, che l’uomo accanto alla sua vita *in concreto*, ne conduce sempre anche una seconda *in abstracto*. Nella prima egli è in balia di tutte le tempeste della realtà e dell’influenza del presente, deve desiderare, soffrire, morire come l’animale. Ma la sua vita *in abstracto*, che sta dinanzi alla sua riflessione razionale, è il calmo rispecchiarsi della prima e del mondo in cui egli vive, è appunto quella mappa [...] che abbiamo menzionato.”

Questa citazione è molto importante per il riferimento alla definizione di “subordinazione” della ragione all’intelletto, perché le cose non sono così semplici. In Schopenhauer il rapporto tra concreto e astratto è molto problematico e complesso. È importante capire quale sia in fondo l’importanza che Schopenhauer, che punta tutto sul concreto, sul corpo e sulla volontà, dia alla ragione. E se il concetto di ragione, al quale ricorre nel quarto libro de *Il mondo*, abbia o meno a che fare con questa capacità di costruire concetti astratti. Per ora sappiamo che grazie alla ragione l’individuo riesce a tenere insieme tutte le dimensioni del tempo (ricorda, fa progetti e non vive solo nell’immediato presente come fanno gli animali non umani), che costituisce complessivamente un vantaggio - che può trasformarsi in uno svantaggio in una vita pedante, erudita e astratta. La presentazione che Schopenhauer sta facendo è tale per cui la ragione viene dopo l’intelletto; tuttavia, ci consente una vita *in abstracto*, cioè ci consente di non essere assegnati alla dipendenza dall’oggetto presente, quindi di non essere in balia del presente.

¹⁶ Quindi grazie alla riflessione, alla conoscenza razionale, alla capacità di produrre concetti astratti.

¹⁷ Un eccesso di conoscenza astratta può farci diventare “pedanti ed eruditi”.

[Passando al §22 della *Sulla quadruplici radice*] Schopenhauer dice che il corpo è il punto di partenza della conoscenza. Le sensazioni del corpo, su cui si applicano le forme dello spazio, del tempo e della causalità, sono il punto di partenza dell'intuizione empirica del mondo fisico oggettivo.

“in quanto l'organismo corporeo è il punto di partenza per l'intuizione di tutti gli altri oggetti, **ossia quello che li media**, io l'avevo chiamato, nella prima edizione del presente trattato, l'*oggetto immediato*. Questa espressione può valere però soltanto in un senso molto improprio”

Quindi il corpo è l'oggetto immediato, che Schopenhauer chiama così perché è a partire da esso e dalla sua mediazione che tutti gli altri oggetti possono essere conosciuti. È oggetto immediato nel senso che il corpo viene conosciuto immediatamente nel senso interno.

“Dove sta il problema? Nel fatto che sebbene la percezione delle sensazioni del corpo sia immediata, il corpo non si presenta ancora affatto come oggetto, bensì tutto fin qui rimane meramente soggettivo, ossia sensazione.¹⁸ Infatti, oggettivamente, cioè come oggetto, anch'esso viene conosciuto soltanto mediatamente, in quanto, come tutti gli altri oggetti, si presenta nell'intelletto come causa riconosciuta di un effetto dato soggettivamente, e proprio perciò oggettivamente.”

Seconda classe di oggetti per il soggetto e sulla forma del principio di ragione sufficiente in essa vigente

Abbiamo detto che la differenza tra l'essere umano e l'animale non umano si basa sulla ragione, ovvero sul fatto che l'essere umano ha una classe di rappresentazioni di cui nessun animale partecipa, ovvero i concetti (le rappresentazioni astratte). Le rappresentazioni astratte sono in contrasto con quelle intuitive, innanzitutto perché le seconde sono rappresentazioni individuali, mentre le prime sono generali, ma sono dedotte da loro. Cioè i concetti astratti sono il risultato di un'astrazione che noi facciamo sulle rappresentazioni intuitive, per tale motivo l'animale non parla.

Quindi: differenza tra uomo e animale sta nel fatto che l'uomo possiede la ragione, ovvero rappresentazioni astratte (ovvero dedotte da quelle intuitive): tali rappresentazioni si chiamano concetti,

“poiché ciascuna di esse comprende in sé, o meglio sotto di sé, innumerevoli cose singole, dunque ne è un *compendio*.”

Schopenhauer definisce questi concetti astratti anche rappresentazioni tratte da rappresentazioni. Queste rappresentazioni astratte si formano così: la ragione, che è la facoltà di astrarre, scompone le rappresentazioni complete, empiriche ed intuitive nelle loro parti costitutive,

“per poter pensare queste separatamente, ciascuna per sé, come le diverse proprietà o relazioni delle cose. In questo processo però **le rappresentazioni perdono necessariamente il loro carattere intuitivo**, come l'acqua

¹⁸ Schopenhauer dirà che abbiamo una doppia conoscenza del corpo: una immediata nel senso interno, e quindi nel tempo che è la sua forma, ma ne abbiamo anche un'altra cioè di un oggetto fra gli oggetti. Cioè noi conosciamo il nostro corpo anche come oggetto fra altri oggetti dell'esperienza del nostro mondo fisico-oggettivo, e per conoscersi come oggetto fra gli oggetti anche il corpo ha bisogno di una mediazione, cioè viene conosciuto come tutti gli altri oggetti. Cioè abbiamo bisogno dello spazio e dell'intelletto. La doppia conoscenza del corpo è un dogma in Schopenhauer.

perde la fluidità e la visibilità quando è scomposta nei suoi elementi. Ciascuna proprietà in tal modo isolata (astratta) si può ben *pensare* per sé sola, ma non perciò si può anche *intuire* di per sé sola. **La formazione di un concetto avviene in genere così, che si lascia cadere molto del dato intuitivo, per poter poi pensare il resto per sé solo. Il concetto è dunque un pensar-meno di quel che viene intuito**”

Schopenhauer fa un esempio:

“Se, osservando vari oggetti intuitivi, si è lasciato cadere di ciascuno qualcosa di diverso e tuttavia si è trattenuta in tutti la stessa cosa, questo è il *genus* e quella la *specie*”

Cioè noi abbiamo oggetti intuitivi differenti, di ognuno di questi tratteniamo la stessa cosa e la pensiamo isolatamente, in questo modo abbiamo il concetto astratto, cioè abbiamo astratto e isolato una proprietà comune a molti diversi oggetti empirici singoli. Per esempio: il genere è quadrilatero, la specie è rettangolo, quadrato rombo, trapezio... In ciascuno di essi trattengo qualcosa, cioè l'aver quattro lati, perché ciò è comune a tutti, lascio cadere tutto ciò che essi hanno di diverso (il fatto che il rettangolo ha quattro lati uguali a due a due, il quadrato ha tutti i lati uguali...).

“Quanto più si sale nell'astrazione, tanto più si lascia cadere, quindi tanto meno si pensa ancora. I concetti più alti, cioè i più generali, sono anche i più svuotati e poveri, alla fine nient'altro che gusci lievi, come per esempio essere, essenza, cosa, divenire e così via”

I concetti con altissimo grado di astrazione sono lontanissimi dall'intuizione. Naturalmente questo rapporto è quello che si chiama **rapporto tra intenzione ed estensione di un concetto**¹⁹:

- L'estensione definisce gli oggetti che cadono sotto un concetto;
- intenzione definisce le proprietà che contraddistinguono un oggetto dagli altri.

Tanto maggiore sarà l'estensione, tanto minore sarà l'intenzione. Cioè, intenzione ed estensione sono inversamente proporzionali: quanti più tratti uso per definire un concetto, tanti meno saranno gli oggetti che cadranno sotto di esso. Se uso un tratto generalissimo (o un solo tratto invece di dieci) per definire un concetto, sotto questo concetto ricadranno moltissimi oggetti: divenire è un concetto che ha un'enorme estensione perché ha una scarsissima intenzione. L'individuo (“questo individuo che ho di fronte a me”) ha un'altissima intenzione e quindi una bassissima estensione, che corrisponde solamente a lui. La rappresentazione intuitiva (l'individuo) avrà il massimo dell'intenzione e il minimo dell'estensione.

Quindi questo rapporto regola la minore o maggiore astrattezza dei concetti, e sono inversamente proporzionali. Questi concetti astratti, che sono il prodotto della ragione, vengono fissati e trattenuti da segni arbitrari che sono le **parole**. Le parole indicano sempre rappresentazioni generali, concetti, ma mai cose intuitive. Solo perché sono limitati alle rappresentazioni intuitive e non sono capaci affatto di astrazione, quindi di formare concetti, gli animali non hanno una lingua. Hanno solo nomi propri perché isolati o individuati nello spazio e nel tempo. Poiché le parole designano concetti astratti, se l'animale non umano non possiede la ragione, non possiede neanche un linguaggio.

¹⁹ Intenzione ed estensione sono due termini utilizzati da Leibniz nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, e ancora prima da Aristotele, che parla di “estensione e comprensione”.

§ 27: “La nostra ragione o facoltà di pensare ha per sua essenza fondamentale la facoltà di astrarre o capacità di formare concetti; è la presenza di questi nella coscienza che produce risultati così sorprendenti.”

Schopenhauer chiama la riflessione, cioè questa capacità di formare concetti astratti, pensiero. La riflessione equivale all’“eliminazione del bagaglio superfluo”.

“Questo pensare, questa riflessione conferisce poi all’uomo quella *ponderazione* che manca all’animale. Infatti, rendendolo capace di pensare mille cose con un solo concetto, ma in ciascuno sempre e solo l’essenziale (la quintessenza), esso può lasciare cadere a piacimento differenze di ogni tipo, **cioè anche quelle dello spazio e del tempo**, donde ottiene nel pensare la visione del passato e del futuro, come anche di ciò che è assente, mentre l’animale è sotto ogni aspetto legato al presente.”

Quindi i concetti, e quindi la riflessione, ci consentono una certa ponderazione, che l’animale non umano non ha; di vivere nel passato, nel presente e nell’assenza, ci solleva dall’adesività al presente e agli oggetti intuitivi.

Quindi la ragione consente all’essere umano di:

- preoccuparsi per l’avvenire, tenendo presente il passato;
- procedere in modo di fare progetti;
- agire insieme per un solo scopo (quindi l’ordine, lo Stato, la legge...), tutte quelle creazioni tipicamente umane.

Ma soprattutto i concetti sono il vero materiale delle scienze. Quindi la scienza ha come proprio materiale i concetti. Il mondo oggettivo fenomenico, intuito mediante l’intelletto, costituisce il materiale da cui la ragione astrae i concetti, che poi costituiscono le scienze. La vera conoscenza, ovvero la scienza, è ottenuta pertanto mediante la collaborazione tra intelletto, che offre la materia, e ragione, che da questa materia astrae in concetti. Già questo, se abbiamo detto che la conoscenza scientifica è diversa da quella metafisica, dovrebbe porci un problema sul fatto che la conoscenza metafisica abbia a che fare con la riflessione. Evidentemente la conoscenza metafisica non è una conoscenza che procede per concetti astratti, perché per concetti astratti procedono le scienze.

Ma il pensare propriamente detto non consiste solamente nel produrre concetti astratti, perché il pensare propriamente detto consiste nel collegare o dividere due o più di questi concetti astratti, ovvero nel **giudicare**. È il giudizio il centro della riflessione e della conoscenza astratta. Questa attività che unisce o divide concetti astratti si chiama giudizio. È in relazione a questi giudizi che Schopenhauer ci parla della seconda applicazione del PRS, ovvero come *ratio cognoscendi (Erkenntnisgrund)*: la **ragione della conoscenza**.²⁰ Quindi, quando un giudizio deve esprimere una conoscenza, deve avere una ragione sufficiente; se ha una ragione sufficiente allora la conoscenza è vera (la **verità** è quindi il rapporto di un giudizio con qualcosa di diverso da esso, che viene chiamato la sua ragione). Per esempio, Schopenhauer sta pensando al sillogismo: la conclusione è vera quando ha un rapporto di un certo tipo con qualcosa di diverso da essa stessa, cioè le premesse.

Pertanto: nel conoscere le ragioni dei giudizi, cioè ciò che fa di essi una conoscenza vera (o si potrebbe anche dire “fondata”, si è riconosciuta la funzione più nobile della ragione: **fondare la verità dei giudizi**. Le ragioni su cui un giudizio può riposare, ovvero le ragioni che fondano un giudizio e cioè lo dimostrano come vero, possono essere divise in quattro tipo. Quindi avremo quattro tipi di verità:

1. **logica**: un giudizio può avere come ragione un altro giudizio, e allora la sua verità è logica o formale. Se abbia anche verità materiale, rimane indeciso e dipende dal fatto che il giudizio su cui si basa abbia verità

²⁰ *Ratio fiendi*: intelletto + intuizione; *ratio cognoscendi*: ragione.

materiale. La verità logica si chiama sillogismo. Il sillogizzare è stato detto a buon diritto il compito caratteristico della ragione.

«Tutta la sillogistica non è niente altro che il compendio delle regole per l'applicazione del principio di ragione ai giudizi tra loro, cioè il canone della verità logica»

2. **Empirica:** un giudizio ha verità empirica quando i suoi concetti sono così separati collegati, separati, limitati tra loro, come le rappresentazioni intuitive da cui esso è fondato comportano e richiedono. Un giudizio sarà vero se rispecchia le rappresentazioni, intuitive ed empiriche cui si riferisce (“Il tavolo è davanti a me, se è davanti a me”). Qui il giudizio opera come mediatore tra intelletto e ragione.
3. **Trascendentale:** si tratta di quel tipo di verità la cui condizione, ovvero la cui ragione, consiste nelle forme della conoscenza intuitiva ed empirica (cioè, spazio, tempo e causalità).²¹
4. **Metalogica:** sono quei giudizi le cui ragioni sono costituite dalle condizioni formali di ogni pensare. Cioè si tratta di quelle ragioni che fanno di un sillogismo un ragionamento formalmente corretto. Le verità metalogiche sono quattro:
 - a. principio di identità: $A=A$
 - b. principio di non contraddizione: non (a e non a).
 - c. principio del terzo escluso: o A o non A, *tertium non datur*
 - d. la verità è il rapporto di un giudizio con qualcosa al di fuori di esso, che costituisce la sua ragione.

Affinché il sillogizzare funzioni abbiamo bisogno di queste quattro verità metalogiche.

Prima di arrivare alla terza classe di oggetti, dobbiamo aggiungere il seguente argomento.

Logos e ratio, si riferiscono quindi alla conoscenza astratta, legata alle parole e mediata, e non invece alla conoscenza puramente intuitiva e immediata, di cui partecipano anche gli animali. Questo è il motivo per cui per Schopenhauer l'intelletto non è discorsivo, mentre per Kant sì.

Il punto da dover fissare è il fatto che questa è la funzione della ragione per Schopenhauer, mentre per Kant (ed è forse questa la critica più forte che gli muove) la ragione è una facoltà del soprasensibile. Cioè per Kant, quella ragione, di cui egli tenta la critica nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica*, è quella che ci consente di cogliere oggetti al di là dell'esperienza, cioè quegli oggetti che erano tipici della cosiddetta “*metaphysica specialis*”: dio-anima-mondo. Quindi, per Kant la ragione è quella che ci consente di cogliere oggetti soprasensibili; questo per Schopenhauer è impossibile.

Ci rimane da capire, visto che in Schopenhauer la ragione è la facoltà della scienza, qual sia e come avvenga la conoscenza della metafisica.

Sulla terza classe di oggetti per il soggetto e sulla forma del principio di ragione sufficiente in essa vigente

La *ratio essendi*. La classe di oggetti cui si applica la terza accezione del PRS sono le forme dello spazio e del tempo. La terza classe di oggetti sono le intuizioni pure spazio e tempo.

²¹ Sono quelli che Kant chiamerebbe giudizi sintetici a priori: cioè giudizi che ci dicono qualcosa di vero sull'esperienza, prima che l'esperienza sia compiuta, le ragioni di questi giudizi (spazio, tempo e causalità) sono costitutive dell'esperienza stessa. Un esempio di tale giudizio è la legge di causalità (di cui appunto siamo coscienti a priori e non deduciamo dall'esperienza, bensì l'esperienza è possibile solo a partire da essa).

Schopenhauer, sottoscrivendo l'*Estetica trascendentale* di Kant, dice che spazio e tempo non possono in nessun modo essere concetti, e fa il celebre esempio dello spazio (l'esempio degli opposti incongruenti):

“che cosa stia sopra e sotto, a destra e a sinistra, dietro e davanti, che cosa prima e dopo, non si può rendere chiaro con i soli concetti. Molto giustamente Kant lo comprova indicando che la distinzione tra il guanto destro e il guanto sinistro non si può far comprendere in nessun altro modo che per mezzo dell'intuizione”²²

Se applichiamo il PRS al tempo avremmo l'aritmetica, se lo applichiamo allo spazio avremo la geometria. Quindi, sull'applicazione del PRS al tempo si fonda ogni calcolo aritmetico, sull'applicazione del PRS allo spazio si fonda ogni connessione della posizione delle parti nello spazio.

Sulla quarta classe di oggetti per il soggetto e sulla forma del principio di ragione sufficiente in essa vigente

La quarta classe riguarda la *ratio agendi*, quindi siamo nel campo dell'etica.

La *ratio agendi* è l'applicazione del PRS all'oggetto immediato del senso interno. Perché l'oggetto immediato del senso interno, ovvero ciò che il senso interno ha come oggetto della propria intuizione immediata, è il soggetto del volere. Cioè Schopenhauer dice che noi immediatamente ci intuiamo come soggetti volenti. Cioè, dice che ciò che il soggetto conoscente conosce immediatamente è il soggetto del volere. Cioè, noi ci conosciamo immediatamente come soggetti del volere, e non possiamo conoscerci come soggetti della conoscenza, perché dovremmo uscire dalla nostra conoscenza e conoscerci. L'unico modo in cui noi ci conosciamo è proprio come soggetti che vogliono. Proprio perché questa conoscenza di noi stessi come soggetti del volere è oggetto del senso interno, allora essa avviene *solo nel tempo*. Ora è il corpo che entra in campo. Schopenhauer dirà che **la tesi filosofica per eccellenza è l'identità di volontà e corpo**, e questo è il primo modo in cui consociamo il nostro corpo: dall'interno come volente, e poi, con l'intervento dello spazio e della causalità, lo conosciamo come oggetto tra gli oggetti. Questo è il punto principale del sistema di Schopenhauer: il corpo è il nostro accesso alla volontà, all'in sé.

La parola “io” secondo Schopenhauer designa l'unità che chiama **nodo cosmico**, e perciò inspiegabile, di soggetto conoscente e soggetto del volere, quindi di soggetto delle rappresentazioni e soggetto della volontà.

Poiché parliamo di soggetti del volere, poiché ci conosciamo come soggetti volenti, questa *ratio agendi* riguarda la legge della motivazione, cioè riguardo i motivi. Quindi Schopenhauer prende dalla *ratio fiendi* la causa come motivo e la fa diventare *ratio agendi*, perché è un tipo specifico di causa. Innanzitutto, perché nel concetto di motivo dobbiamo pensare ciò che muove la volontà (il motivo viene proprio da *movere*). E nella stessa misura in cui ci chiediamo il perché di un effetto, ci chiediamo anche il perché di un'azione; e il perché di un'azione è il suo motivo e il motivo muove con la stessa inderogabile necessità di una causa in senso stretto. Cioè la necessità è la stessa della causa in senso stretto. Però c'è una differenza, che è la differenza che ha fatto in modo che

²² Perché se noi descriviamo la mano nel concetto non potremo mai mostrare a qualcuno che le due mani non riescono a sovrapporsi se non avendo i pollici da una parte e dall'altra. Cioè, non riusciremo a rendere nel concetto il fatto che in una mano il pollice si trovi a destra e nell'altra a sinistra se non dicendo “a destra” e “a sinistra”; quindi abbiamo bisogno dell'intuizione nello spazio, il concetto non è sufficiente. Per questo spazio e tempo sono forme dell'intuizione, e non concetti.

Schopenhauer abbia preso il motivo, questo specifico tipo di causalità, e lo abbia messo nella ratio *agendi*. Questo tipo di causa è così specifico perché, mentre nelle altre accezioni di causa l'interno del processo rimane un mistero, perché noi ne rimaniamo sempre fuori, ovvero:

“Là noi vediamo bene che questa causa produce quell'effetto con necessità; ma come possa in realtà farlo, che cosa cioè si svolga all'interno, non veniamo a saperlo. E così vediamo che gli effetti meccanici, fisici e chimici, e anche quelli degli stimoli, conseguono ogni volta dalle loro rispettive cause, senza per questo capire mai il processo in tutto e per tutto; la cosa principale lì rimane per noi un mistero. Noi l'attribuiamo allora alle proprietà dei corpi, alle forze della natura, anche alla forza vitale, che sono tuttavia mere *qualitates occultae*.”,

nel caso dei motivi dell'azione umana noi abbiamo uno sguardo (“da dietro le quinte”).

“Noi sappiamo cioè, in base a un'esperienza interna fatta con noi stessi, che quello è un atto di volontà che viene provocato dal motivo, il quale consiste in una mera rappresentazione.”

Noi vediamo che l'atto di volontà è l'effetto di un motivo che agisce come causa, ma lo vediamo dall'interno e non dall'esterno. Questa è la specificità di questo tipo di causa che è il motivo.

L'oggetto di considerazione di Schopenhauer è la **legge della motivazione**, cioè il tipo di causa di cui si occupa questa quarta classe di oggetti su cui si applica il PRS è la motivazione (o motivo).

“Per ogni risoluzione che percepiamo tanto negli altri quanto in noi stessi, ci sentiamo autorizzati a chiedere: perché? Cioè noi presupponiamo come necessario che essa sia stata preceduta da qualcosa da cui è conseguita e che noi chiamiamo la ragione o più esattamente il motivo dell'azione (*das Motiv der Handlung*) che adesso ne risulta. Senza un tale motivo l'azione per noi è impensabile così come il movimento di un corpo inanimato senza spinta o trazione”

Naturalmente, questa tesi di Schopenhauer vuole applicare la causalità anche al regno delle azioni umane. Questa è una posizione che nega la libertà del volere umano, e in questo Schopenhauer si pone in fortissimo contrasto con Kant, che invece, nella *Critica della ragion pratica*, aveva accanto alla causalità naturale proposto l'esistenza di una “causalità mediante libertà”, cioè la possibilità che l'essere umano ha di iniziare una serie causale che non sia l'effetto di una causa precedente (di essere spontaneo). Questa “causalità mediante libertà”, che in Kant è il risultato della determinazione della volontà mediante la ragione, per Schopenhauer è impensabile, in quanto per lui la volontà è inchiodata al suo rapporto con il motivo, cioè con l'oggetto. Mentre Kant ritiene che la ragione possa determinare la volontà sganciandola dall'oggetto, cioè in modo incondizionato, mentre per Schopenhauer l'agire umano è sempre condizionato dal motivo, che è propriamente ciò che ci muove come una causa naturale. Questa è una delle accuse più forti che Schopenhauer fa a Kant perché può essere ridotta al fatto che Kant non mantenga la distinzione tra fenomeno e cosa in sé. Cioè, Kant consentirebbe all'essere umano, che è parte della natura, quindi del mondo fenomenico, di poter agire (nel campo della ragione pratica) incondizionatamente: questo è un sincretismo dei metodi che secondo Schopenhauer è sbagliato. Da questo punto di vista Schopenhauer traccia una forte distanza rispetto a Kant nel modo in cui è concepito l'agire pratico.

Perché Schopenhauer mette la legge della motivazione in questa quarta classe? Perché non equipara questo meccanismo di causa-effetto (il motivo muove la volontà come una causa) alla *ratio fiendi*? Perché dice che in realtà c'è una differenza:

“L'interno di tali processi rimane invece per noi lì un mistero: perché noi ne rimaniamo sempre fuori. Là noi vediamo bene che questa causa produce quell'effetto con necessità; ma come possa in realtà farlo, che cosa cioè si svolga all'interno, non veniamo a saperlo. E così vediamo che gli effetti meccanici, fisici e chimici, e anche quelli degli stimoli, conseguono ogni volta dalle loro rispettive cause, senza per questo capire mai il processo in

tutto e per tutto; la cosa principale lì rimane per noi un mistero. Noi l'attribuiamo allora alle proprietà dei corpi, alle forze della natura, anche alla forza vitale, che sono tuttavia mere *qualitates occultae*"

Il rapporto tra causa in senso stretto costituisce l'oggettivazione fenomenica di quella *qualitas occulta* che si chiama forza naturale. Ciò che avviene in termini di stimoli, quindi il rapporto di causa-effetto tra il corpo e lo stimolo, costituisce la manifestazione fenomenica di ciò che Schopenhauer chiama forza vitale. Ciò che avviene in termini di rapporto tra la volontà e il motivo, cioè la legge della motivazione, costituisce l'oggettivazione fenomenica di quella *qualitas occulta* che Schopenhauer chiama volontà.

Quindi abbiamo **tre *qualitates occultae***:

1. la forza naturale, che vale per la causa in senso stretto
2. la forza vitale, che vale per lo stimolo
3. la volontà, che vale per la motivazione.

Per ora Schopenhauer ci dice che la volontà ha la sua manifestazione oggettiva nella legge della motivazione. E la differenza rispetto agli altri due domini (quello del mondo inorganico e quello del mondo vegetale) consiste nel fatto che per ciò che concerne i motivi dell'azione umana, noi abbiamo uno sguardo dall'interno, per così dire "da dietro le quinte".

Più precisamente:

"L'azione del motivo cioè viene da noi conosciuto non solamente, come quella di tutte le altre cause, da fuori e quindi solo mediatamente, ma insieme da dentro, del tutto immediatamente [...]. Qui noi stiamo per così dire dietro le quinte e apprendiamo il segreto: come per la sua intima essenza la causa produca l'effetto. Qui conosciamo infatti per tutt'altra via e quindi in tutt'altro modo. Ne scaturisce l'importante proposizione: **la motivazione è la causalità vista dal di dentro.**²³ Questa ci si presenta perciò qui in tutt'altra maniera, in un mezzo tutto diverso, per un tutt'altro modo di conoscere. Perciò bisogna annoverarla come una forma speciale e caratteristica del nostro principio, che pertanto si presenta qui come principio di ragione sufficiente dell'agire, ***principium rationis sufficientis agendi (Satz vom zureichenden Grund des Handelns)***, insomma ***Gesetz der Motivation*** (legge della motivazione)"

Quindi, a questo punto abbiamo quattro applicazioni del PRS:

1. la *ratio fiendi*, che coinvolge l'intuizione con le sue forme, l'intelletto e il materiale sensi;
2. la *ratio cognoscendi*, che riguarda invece la ragione;
3. la *ratio essendi*, che riguarda la matematica e la geometria;
4. la *ratio agendi*: la legge di motivazione

Tutto questo costituisce le forme del mondo fenomenico; siamo dentro al mondo del fenomeno.

Nel capitolo ottavo, Schopenhauer dice che quest'ordine deve essere riformulato sistematicamente:

"L'ordine sistematico in cui dovrebbero seguire le classi delle ragioni è questo. Anzitutto dovrebbe essere menzionato il principio di ragione dell'essere (*ratio essendi*), e di esso, di nuovo anzitutto, la sua applicazione al tempo, che è lo schema semplice, contenente solo l'essenziale, di tutte le altre forme del principio di ragione sufficiente, anzi il prototipo di ogni finitezza. Poi, dopo l'esposizione della ragione dell'essere anche nello spazio, dovrebbe seguire la legge di causalità e a questa quella della motivazione, e il principio di ragione

²³ Cioè, è solamente come motivo di un'azione umana che noi scopriamo e vediamo dall'interno il meccanismo della causalità, che altrimenti ci sarebbe oscuro e celato.

sufficiente del conoscere dovrebbe essere esposto per ultimo, dato che gli altri si basano su rappresentazioni immediate, mentre questo su rappresentazioni tratte da rappresentazioni.”

Quindi, dal punto di vista schematico, l'ordine di esposizione delle ragioni, e cioè delle quattro applicazioni del PRS, è questo:

1. **Ratio essendi**
 - a. *nel tempo*
 - b. *nello spazio*
2. **Ratio fiendi**
3. **Ratio agendi**
4. **Ratio cognoscendi**

Perché si parte dall'intuizione (dalle sue forme pure che son spazio e tempo), si passa all'intuizione più l'intelletto, di nuovo all'intelletto nella sua forma più speciale, che è la *ratio agendi*, cioè la causalità vista dal di dentro, e poi si arriva all'ultimo livello che è la *ratio cognoscendi*, cioè la ragione come facoltà dei concetti astratti. A questo tipo di schema Schopenhauer aggiunge quattro forme di necessità in modo che siano conformi alle quattro accezioni del PRS:

1. quella della ratio cognoscendi è **necessità logica**
2. quella della ratio fiendi è una **necessità fisica**
3. quella della ratio essendi è una **necessità matematica**,
4. quella della ratio agendi è una **necessità morale**.

In questo modo abbiamo il quadro completo del principio, che nelle sue quattro forme applicative, governa il mondo dell'apparenza, cioè il mondo del fenomeno.

In questo modo si conclude il trattato *Sulla quadruplici radice*, che ci ha fornito moltissime informazioni e che costituisce un'introduzione che Schopenhauer ritiene fondamentale al primo de *Il mondo*.

Il Mondo come Volontà e Rappresentazione (1819, 1844, 1859)

Appendice: critica alla filosofia kantiana

Kant è un interlocutore fondamentale per Schopenhauer, però le differenze sono molte. Peraltro, Schopenhauer in alcuni casi dichiara di stimare Kant per certi aspetti, che poi invece criticherà duramente. Quindi, sicuramente Schopenhauer prende le mosse da Kant, ma le critiche che gli rivolge sono critiche di un intero paradigma. Dobbiamo cercare di capire le ragioni di questo stravolgimento paradigmatico che Schopenhauer ritiene di aver creato.

Di seguito alcuni passaggi che ci dicono qualcosa di questa critica.

Riconoscimenti

“Si può anche dire che la dottrina di Kant ha fornito la conoscenza che la fine e il principio del mondo vanno cercati non fuori, ma dentro di noi.”

“Da essa [dalla filosofia trascendentale] poi si ricava che il mondo oggettivo, come noi lo conosciamo, non appartiene all'essenza delle cose in se stesse, ma è invece un loro mero fenomeno, determinato proprio da quelle forme che si trovano *a priori* nell'intelletto umano (vale a dire nel cervello), sì che non può contenere nient'altro che fenomeni.”

Quindi questo è il riconoscimento più generale ma anche più fondamentale che Schopenhauer fa a Kant. Poi gli attribuirà anche il merito di aver distrutto la psicologia razionale e la teologia speculativa, ma in realtà non è

proprio così perché in fondo Schopenhauer imputerà a Kant di “aver fatto uscire psicologia razionale e teologia speculativa dalla porta, per poi farle rientrare dalla finestra”.

Cosa Kant non ha compreso

“È vero che Kant non arrivò a comprendere che il fenomeno è il mondo come rappresentazione e che la cosa in sé è il mondo come volontà.”

La prima cosa che non ha capito è che la cosa in sé è la volontà. Compresse che “il fenomeno è il mondo come rappresentazione”, ma che questa rappresentazione non sia altro che un’oggettivazione fenomenica della volontà, ovvero della cosa in sé non lo capì. Per Schopenhauer il mondo fenomenico è un’oggettivazione della cosa in sé, è il modo in cui la volontà ci si manifesta nella rappresentazione.

Ora c’è una concessione a Kant perché, pur non avendo compreso che la cosa in sé fosse la volontà, tuttavia ci era arrivato vicino.

“non riconobbe in modo diretto nella volontà la cosa in sé, ma fece un grande passo innovativo verso questa conoscenza, illustrando l’innegabile significato morale dell’agire umano come qualcosa di totalmente diverso e indipendente dalle leggi del fenomeno, qualcosa che esse non sono in grado di spiegare e che invece tocca immediatamente la cosa in sé”

Quindi il fatto che Kant avesse visto nella ragione pura pratica la possibilità di attingere l’incondizionato, cioè di andare al di là del fenomeno, è ciò che più ha avvicinato Kant alla scoperta per cui la cosa in sé è volontà.

“Kant, come abbiamo già detto, ha separato del tutto il grande significato etico delle azioni dal fenomeno e dalle sue leggi, e lo ha presentato come qualcosa che concerne immediatamente la cosa in sé, la più intima essenza del mondo, laddove quelle leggi, vale a dire tempo e spazio, e tutto ciò che le riempie e viene ordinato in esse secondo la legge di causalità, vanno considerate come un sogno privo di consistenza e di sostanza.”

Aggiungiamo dunque che qui Schopenhauer sta elogiando il fatto che Kant abbia accordato all’agire morale un significato che va oltre il fenomeno. Schopenhauer farà per certi versi la stessa cosa, ma in un modo più articolato. Per Schopenhauer bisogna distinguere l’agire etico, che si trova all’interno dell’affermazione della volontà, e quell’agire etico che consiste invece nella negazione della volontà (la *noluntas*), che è la parte culminante dell’agire etico, ma che è qualitativamente diversa da quella precedente, perché l’una si trova ancora nel mondo della volontà, l’altra invece nega e consiste nella negazione della volontà, che è l’atto morale più alto. Quindi, Schopenhauer dirà che la compassione, che è il centro dell’etica di Schopenhauer, è il modo in cui noi andiamo oltre il principio di individuazione, cioè questo compiere azioni altruistiche. Schopenhauer dice chiaramente che non sia possibile compiere un’azione disinteressata (come voleva Kant). Non è possibile compiere un’azione che è il risultato dell’applicazione della ragione, e quindi della sua forma universale e necessaria, alla volontà. Kant dirà che l’agire morale è un agire disinteressato. Per Schopenhauer invece l’agire morale è un agire interessato all’altro, da cui non deriva nessun nutrimento per il mio egoismo. Quindi, solo in questo senso è un agire disinteressato. Quindi, un’azione autenticamente morale per Schopenhauer è un’azione altruistica, che ha il suo fondamento nella compassione, la compassione è il superamento dalla separatezza di ogni individuo l’uno dall’altro, per cui ognuno si occupa solo del proprio egoismo. Ha due livelli: la giustizia e la carità, ma questo tipo di ragionamento morale è ancora dentro il mondo della volontà, cioè non ha raggiunto l’apice della moralità che secondo Schopenhauer sta nella negazione della volontà. Quindi, siamo ancora dentro il mondo della virtù, non siamo ancora nell’ascetismo (questo sarà l’argomento del quarto libro de *Il mondo*).

Quindi in questo senso, se volessimo tradurre il riconoscimento che Schopenhauer fa a Kant di aver colto la cosa in sé nell’agire morale, dovremmo dire che l’equivalente Schopenhauer lo ha fatto nell’ascetismo e nella negazione della volontà, e quindi non in quel tipo di virtù che secondo Schopenhauer si svolge ancora nel mondo e che quindi prevede l’affermazione della volontà.

In realtà, c'è un altro riconoscimento che Schopenhauer fa a Kant, che però dobbiamo inserire in ciò che Kant non aveva compreso perché è un riconoscimento che non va proprio in quella direzione:

“La teologia speculativa e la psicologia razionale ad essa connessa hanno ricevuto da lui il colpo di grazia.”

In entrambi i casi Schopenhauer criticherà molto queste due cose, cioè dirà che non è vero che questi contributi di Kant siano effettivamente tali. Perché Kant sembra combattere la teologia speculativa e la psicologia razionale, per poi farli rientrare dalla finestra. L'esempio più grande di “rientro della finestra della teologia” lo si ha nella critica che Schopenhauer fa all'imperativo categorico di Kant, quando dice che in realtà l'imperativo categorico presuppone un Dio che dispensa premi e punizioni. Quindi quell'imperativo categorico che dovrebbe significare l'eliminazione di ogni metafisica teologia in realtà riporta all'interno i presupposti che riteneva di aver scacciato. La stessa cosa la fa con la psicologia razionale, perché anche in questo caso Schopenhauer una certa ipostatizzazione della ragione, tema che riprenderemo successivamente.

Il rimprovero principale

“Egli non ha distinto chiaramente da nessuna parte – e si tratta di un punto di capitale importanza – la conoscenza intuitiva da quella astratta e, proprio per questo, si è aggrovigliato in contraddizioni insanabili con sé stesso.”

Fondamentalmente Schopenhauer sostiene che l'intelletto sia una facoltà dell'intuizione, cioè significa che l'intelletto contribuisce a conoscere gli oggetti individuali del mondo fisico oggettivo; quindi, in questo senso, non è una facoltà astratta, discorsiva e mediata che pensa, come vuole Kant, ma è invece immediata e contribuisce direttamente all'intuizione empirica degli oggetti dell'esperienza; tanto è che Schopenhauer dirà che “L'intelletto intuisce, la ragione pensa”, mentre Kant attribuisce all'intelletto il pensare l'oggetto.

“«La nostra conoscenza»²⁴, egli dice, «ha due sorgenti, vale a dire la recettività delle impressioni e la spontaneità dei concetti: la prima è la capacità di ricevere rappresentazioni, la seconda quella di conoscere un oggetto per mezzo di queste rappresentazioni.²⁵ Attraverso la prima, un oggetto ci è dato, attraverso la seconda esso viene pensato»²⁶ Questo è falso, giacché, se così fosse, l'i m p r e s s i o n e , per la quale soltanto noi abbiamo pura recettività, la quale dunque viene dall'esterno ed è la sola, propriamente, a essere «data», sarebbe già una rappresentazione, anzi, sarebbe già addirittura un o g g e t t o . Essa però non è nient'altro che una mera sensazione nell'organo di senso, e solo attraverso l'applicazione dell'intelletto [*Verstand*] (vale a dire della legge di causalità) e delle forme dell'intuizione dello spazio e del tempo, la nostra mente [*Intellekt*] trasforma questa semplice sensazione in una rappresentazione, la quale poi esiste come oggetto nello spazio e nel tempo”

Sta dicendo che un'impressione può esserci data come oggetto solamente se ad essa contribuisce l'intelletto, l'intuizione non basta, e in questo senso l'intelletto è una facoltà dell'intuizione, cioè consente la dataità dell'impressione, che invece Kant, erroneamente secondo Schopenhauer, attribuisce già all'intuizione senza l'intelletto.

²⁴ Schopenhauer cita Kant

²⁵ Quindi, anche in Kant la conoscenza prevede cospirazione di intuizioni e intelletto.

²⁶ Questo è ciò che critica Schopenhauer.

“Con questo, però, il compito che spetta all’intelletto e alla conoscenza intuitiva è compiuto, e per esso non c’è bisogno di alcun concetto né di alcun pensiero; queste rappresentazioni, perciò, le hanno anche gli animali.”

Cioè non c’è bisogno di concetti per intuire un oggetto, perché i concetti sono prodotti dalla ragione secondo Schopenhauer.

“Se intervengono i concetti, se intervengono i pensieri, ai quali senza dubbio può venire attribuita la spontaneità, allora la conoscenza i n t u i t i v a viene abbandonata del tutto, e nella coscienza fa il suo ingresso una classe completamente diversa di rappresentazioni, ossia i concetti non intuitivi, i concetti astratti: questa è l’attività della r a g i o n e , la quale però riceve l’intero contenuto del proprio pensare solamente dall’intuizione, che lo precede, e dal confronto di essa con altre intuizioni e concetti.”

In Kant la conoscenza di un oggetto vuole intuizione e intelletto, laddove intuizione significa pensare.

I concetti per Schopenhauer riguardano l’universale, ma quando noi conosciamo nell’intuizione del mondo fisico oggettivo, conosciamo elementi individuali, mentre l’universale è rappresentazione di rappresentazione, è un’astrazione dalle intuizioni.

Quindi la critica principale che Schopenhauer fa a Kant è che l’intuizione è intellettuale, che è esattamente ciò che Kant nega:

“L’intuizione è, di conseguenza, effettivamente intellettuale, il che è proprio quello che Kant nega.”

Il punto principale che Schopenhauer contesta a Kant è l’idea che l’intelletto non serva a darci l’oggetto ma a pensarlo, e invece Schopenhauer dice che pensare un oggetto significa pensare ad un concetto, cioè all’universale, ma questo è compito della ragione. L’intelletto invece, in quanto legge di causalità, contribuisce all’intuizione di oggetti individuali, in questo senso l’intuizione è intellettuale. Kant invece distingue tra l’intuizione che ci dà gli oggetti e l’intelletto che ci consente di pensare.

È nel modo in cui questi due autori pensano intuizioni, intelletto e ragione che si gioca la differenza principale tra loro perché Schopenhauer accosta l’intelletto all’intuizione, e fa della ragione una facoltà dei concetti (delle rappresentazioni tratte dalle rappresentazioni) e toglie alla ragione quell’attributo della facoltà metafisica che Kant gli aveva dato (la ragione come facoltà del soprasensibile, che ci permette di cogliere gli oggetti della metafisica).

Quindi, è in questa diversa distribuzione delle funzioni di intuizioni, intelletto e ragione che si gioca la differenza più grande tra Kant e Schopenhauer.