

Prefazione alla prima edizione de *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione*

Franca Sera

Schopenhauer dice che *Il mondo* trasmette un unico pensiero.

“Quello che, per suo tramite, deve essere comunicato è un unico pensiero. e tuttavia, nonostante i miei sforzi, non sono stato capace di trovare, per esporlo, una via più breve di quella di questo libro nella sua interezza.”

Al principio della *Quadruplici radice* avevamo visto la distinzione tra aggregato e sistema. Qua Schopenhauer fa un'ulteriore distinzione dicendo che *Il mondo* non è solamente un sistema di pensiero, ma un organismo ed esprime questa distinzione dicendo che quest'unico pensiero non ha la caratteristica di un sistema architettonico, ma ha la caratteristica di un organismo:

“Un sistema di pensieri deve avere sempre una struttura di tipo architettonico; ogni sua parte, detto altrimenti, | deve sempre sostenere l’altra senza aver bisogno di esserne a sua volta sostenuta: la pietra che sta nelle fondamenta sorregge tutte le altre senza esserne sostenuta, la sommità della costruzione viene sorretta senza sorreggere alcunché. Un unico pensiero, al contrario, per quanto vasto possa essere, deve mantenere la più perfetta unità. Anche se, per poter essere comunicato, esso può lasciarsi scomporre in parti, queste ultime dovranno tuttavia risultare organicamente concatenate l’una all’altra: ciascuna parte deve reggere il tutto tanto quanto il tutto regge la parte; nessuna è la prima e nessuna è l’ultima”

Ecco la differenza tra un sistema architettonico e l’organismo: nell’organismo tutte le parti sono rigorosamente e reciprocamente dipendenti l’una dall’altra, non così nel caso del sistema architettonico. Ma come si fa a leggere un libro come se fosse un organismo? Da qualche parte dovrà cominciare e finire.

“Un libro, tuttavia, deve avere una prima e un’ultima riga e per questo rimarrà sempre molto diverso da un organismo, anche se gli potrà assomigliare nel contenuto²⁷: ne segue che qui forma e contenuto si contraddiranno reciprocamente. Va da sé che, in queste circostanze, a chi voglia comprendere sino in fondo il pensiero che viene esposto in queste pagine non posso che raccomandare di leggere questo libro due v o l t e, in particolare, di leggerlo una prima volta con molta pazienza, sostenuta solamente dalla decisione di confidare nel fatto che il principio presuppone la fine quasi quanto la fine presuppone il principio e che ogni parte che viene prima presuppone quella che viene dopo quasi quanto quest’ultima presuppone quella.”

Quindi, la soluzione è leggere il libro due volte per adeguare il contenuto alla forma.

“Perciò, dunque, la prima lettura richiede, come ho detto, una pazienza che deve nascere dalla fiducia che, a una seconda lettura, molto o tutto possa essere visto sotto una luce radicalmente differente.”

Riassumendo, le richieste che Schopenhauer fa in questa prefazione sono tre:

1. leggere il libro due volte
2. leggere il primo capitolo del saggio *Sulla vista e i colori*, e il trattato *Sulla quadruplici radice*, perché, anche se non è stata inclusa in questo volume:

“Senza la conoscenza di questa introduzione e propedeutica una comprensione autentica del presente scritto è del tutto impossibile, e il contenuto di quel saggio è qui ovunque presupposto, come se facesse parte integrante del volume.”

3. “La terza richiesta da fare infine al lettore potrebbe anche essere sottintesa: non è altro, infatti, che quella di conoscere il più importante fenomeno che si sia verificato da duemila anni a questa parte in filosofia, e che perciò si trova così vicino a noi: mi riferisco agli scritti fondamentali di Kant. [...] Tuttavia, per non interrompere la mia esposizione e per non complicarla polemizzando di continuo con Kant, ho raccolto le mie critiche in un’appendice separata.”

La struttura di quest’unico pensiero (de *Il mondo*) è:

1. Il *Libro primo* (16 paragrafi) si intitola *Prima considerazione sul mondo come rappresentazione*: la rappresentazione sottoposta al principio di ragione, l’oggetto dell’esperienza e della scienza (ciò che abbiamo visto nel trattato *Sulla quadruplici radice*), l’esperienza del mondo fisico-oggettivo, e la scienza che come oggetto proprio la forma di questi rapporti tra gli oggetti. Quindi lavoriamo sul mondo fenomenico, sul mondo della rappresentazione.

²⁷ Quindi un libro potrà avere anche un contenuto di un organismo, ma avrà la forma di un sistema perché ci sarà un inizio e una fine.

2. Il *Libro secondo* (13 paragrafi) si intitola *Prima considerazione sul mondo come volontà*: l'oggettivazione della volontà.
3. Il *Libro terzo* (16 paragrafi) si intitola *Seconda considerazione sul mondo come rappresentazione*: rappresentazione sciolta dalla sua dipendenza dal principio di ragione, cioè l'idea platonica "l'oggetto dell'arte". L'arte è il primo modo in cui l'uomo si scioglie dalla sua dipendenza dal principio di ragione e dal principio di individuazione. Perché ovviamente il principio di ragione, riguardando la forma del rapporto tra gli oggetti, ha a che fare con gli individui, con singoli individui (con il principio di individuazione). Quindi il terzo libro è quello notoriamente dedicato all'arte.
4. Il *Libro quarto* (16 paragrafi) si intitola *Seconda considerazione sul mondo come volontà*: affermazione e negazione della volontà di vivere grazie al conseguimento della conoscenza di sé. Questo è il libro che contiene l'etica di Schopenhauer, quell'etica che si trova ancora nell'affermazione della volontà (la compassione, la giustizia, la carità...) e quella che consiste nella negazione della volontà, cioè nell'ascetismo, che è l'alto più alto di moralità di cui l'uomo è capace secondo Schopenhauer.

[Approfondimento] Quando abbiamo affrontato l'argomento del mondo fenomenico, abbiamo parlato di conoscenza scientifica. La scienza ha come oggetto il mondo dei fenomeni. Però, la scienza arriva fino ad un certo punto, perché dove essa non arriva, arriva la metafisica. Abbiamo visto anche che la scienza ha bisogno di intelletto e ragione, ma la scienza non è la metafisica. Quindi, di cosa ha bisogno la metafisica? Come conosce? Di che tipo di conoscenza parliamo?

Ad un certo punto, nei primissimi scritti schopenhaueriani, nei cosiddetti *Manoscritti giovanili (1804-1818)*, fa una distinzione interessante tra **intuizione empirica** e **intuizione superiore**. Cioè dice che c'è un'intuizione empirica (l'intelletto che intuisce e conosce gli oggetti dell'esperienza) e un'intuizione che è invece *assoluta*, cioè non è condizionata dalle forme della rappresentazione. Quindi, per ora, in base a ciò che Schopenhauer scrisse in questi manoscritti, dovremmo dire che la facoltà della conoscenza metafisica è questa enigmatica intuizione superiore, che fa parte di quella condizione che non consiste nel sentirsi appagato e beato della propria appartenenza al mondo fenomenico tipico del *filisteo* (interessante che usi questa parola, che diverrà molto più proverbiale in Nietzsche e in Schopenhauer). Il filisteo è colui che si accontenta del mondo fenomenico, è colui che rimane dentro la serie delle cause e degli effetti, è colui che in fondo confida e si affida alla calcolabilità e prevedibilità scientifica delle forme e del rapporto degli oggetti.

E in questi scritti Schopenhauer attribuisce a quella che chiama **coscienza migliore**, la coscienza che si avvale di questa intuizione superiore, qualcosa di affine alla tragedia. Cioè, opposto al filisteo c'è il tragico, che è quello che ci consente l'accesso a questa dimensione ulteriore. Dovremo capire in quale rapporto stanno queste due dimensioni.

Questo punto è centrale perché Schopenhauer dice che questa astensione dalla volontà viene provocata dalla conoscenza, e quindi si pone l'ulteriore problema di capire in che senso la volontà sia l'in se; in che senso la volontà è il primo, mentre la conoscenza è il secondo. E in che senso la conoscenza qui sembra avere un ruolo fondamentale. Cercheremo di sbrogliare questa complessa matassa che emergerà nel quarto libro.

[Specifica sulle due forme della coscienza] Schopenhauer, nei *Manoscritti giovanili* ci dice che, rispetto alla gerarchia delle funzioni della mente (forme dell'intuizione, intuizione e ragione), c'è anche un'intuizione assoluta, che è quella che si propone alla questione di quale sia la facoltà della metafisica, che, diversamente da quanto pensava Kant, non è la ragione. Queste citazioni che Schopenhauer fa in questi *Manoscritti giovanili* consentono anche di dare una prima risposta a quel tipo di conoscenza che consente alla volontà di negare se stessa, e quindi passare dal mondo etico della virtù, cioè dall'ambito dell'affermazione della volontà, al culmine dell'agire morale umano che è per Schopenhauer l'ascetismo.

Nel 1812 (prima della dissertazione *Sulla quadruplici radice* e diversi anni prima della prima edizione de *Il mondo*) Schopenhauer dice che la coscienza prigioniera della finitudine del tempo si chiama coscienza empirica e a questa coscienza viene opposta una coscienza migliore, che è situata al di là della ragione, e in quanto tale al di là di ogni esperienza. Quindi nel 1812 Schopenhauer introduce questo concetto di coscienza migliore che non ha niente a che fare con la ragione, anzi è situata al di là di essa.

Nel 1813 dice che questa antitesi fra coscienza empirica e coscienza migliore non è una dualità ontologica, bensì rimanda a due modi di pensare, cioè rimanda a due diversi atteggiamenti nei confronti delle cose del mondo, due prospettive antagoniste sulla vita e sulla realtà. A questo livello di elaborazione Schopenhauer dice che queste due prospettive si escludono a vicenda ma sono entrambe fornite di legittimità. Non è una migliore dell'altra (anche se la chiama coscienza migliore), ma sono entrambe legittime.

Nella sua filosofia questi due atteggiamenti appaiono sì totalmente diversi, e anzi si escludono a vicenda, ma entrambi assolutamente legittimi e quindi entrambe le prospettive vanno bene a seconda dell'alternativa per la quale abbiamo optato, a seconda di come mi considero: se una "natura temporale" o una "natura extra-temporale". In questo senso, a queste due forme di coscienza (empirica e migliore) corrispondono **due modalità di intuizione: empirica e superiore**. L'intuizione superiore (o coscienza superiore, che qui si sovrappone alla coscienza migliore) non ha nessuna delle caratteristiche dell'intuizione empirica ed è perciò esente dal tempo e dallo spazio, e tutto quanto è "a misura di immagine".

La cosa interessante è il fatto che questa coscienza migliore (sempre all'altezza di questa elaborazione temporale tra 1812 e 1813) si manifesta in una serie di figure: l'esempio di individuo che possiamo definire in possesso della coscienza migliore è il **genio estetico** o il **genio morale**. La coscienza migliore personificata dal genio estetico o dal genio morale ha come antipode l'immagine del filisteo. Nei *Manoscritti di Berlino* scrive che il filisteo è il soddisfatto cittadino del mondo fenomenico, della temporalità della ragione, mentre nel genio, straniero a questo mondo, la coscienza migliore irrompe a spezzare la tessitura del fenomenico e dei suoi principi di connessione.²⁸ Il filisteo possiede un compiuto appagamento di tutti i desideri della nostra natura sensibile e un totale acquetarsi nello stato della temporalità senza ulteriore nostalgia, quindi è l'individuo tipicamente mondano, che si acquieta e sta bene nel mondo del fenomeno. Al filisteo Schopenhauer oppone la tragedia:

"La tragedia è la vera antitesi di ogni filisteismo".

Ritorna questo elemento della ragione che Schopenhauer accosta proprio al filisteo, che, contrapposto al genio morale ed estetico, è il ragionevole. Quindi, mette insieme ragione e filisteismo in quanto afferma che il filisteo è l'esempio della ragionevolezza. Queste due figure (il genio morale e il genio estetico, o rispettivamente il santo e l'artista) sono al di sopra di ogni ragione.

Quello della figura del filisteo è un tema che torna anche in Nietzsche.

La tragedia è interpretata da Nietzsche in contrapposizione a un'interpretazione invalsa che considerava l'eroe, che cade in disgrazia, come colpevole di un errore e quindi giustamente punito dal destino. Ovvero, questa interpretazione per cui la tragedia metterebbe in scena una perfetta corrispondenza tra colpa e punizione, per cui se non sono colpevole non vengono punito, è un'interpretazione che Nietzsche e Schopenhauer definiscono filisteo, perché si culla nell'illusione che solamente il colpevole viene punito, e quindi se mi comporto bene non sarò punito. La giustizia poetica è questo paradigma, cioè l'idea che alla virtù corrisponde la felicità, ed è un paradigma tipicamente filisteo, borghese. Ha fede nella perfetta corrispondenza di causa ed effetto. Ma, la tragedia è la vera antitesi di ogni filisteismo dice Schopenhauer. Sebbene Nietzsche non parli di giustizia poetica in termini di filisteismo, ma di ottimismo dirà la stessa cosa. Vediamo come torni l'idea che il filisteo appartiene al mondo dei fenomeni, che è il mondo del rapporto di causa ed effetto e nell'infallibile fiducia nel fatto che alla causa si dia

²⁸ Potremmo chiederci allora se c'è una svalutazione delle due opzioni che sembravano prima entrambe legittime.

un effetto, e che quindi ad un comportamento virtuoso non seguirà nessuna punizione e chi viene punito è per forza colpevole. Invece, il pessimismo tragico, in opposizione a questo ottimismo filisteo che Nietzsche poi individuerà nella tradizione razionalistica del socratismo, è quello che proprio “alla Schopenhauer” pensa che la vita e l’esistenza siano assurde e terribili e quindi quello che accade all’eroe tragico è proprio il fatto di venir punito senza colpa. Questa è l’assurdità dell’esistenza: la sua irrazionalità. Non c’è nessuna corrispondenza tra virtù e felicità. Tutto questo Nietzsche lo esemplifica chiaramente con il *sillogismo del razionalismo socratismo* (che noi potremmo chiamare il sillogismo del razionalismo filisteo). Se io so, non compio errori, sono dunque virtuoso, nessuna disgrazia si abatterà su di me, e quindi sarò felice. Questa sequenza granitica (sapere → virtù → felicità) è una sequenza del filisteo. A rompere questa sequenza del mondo fenomenico è proprio la tragedia, che infrange le norme della giustizia poetica, che è esattamente questa sequenza così ferrea, e ci mette di fronte al carattere irrazionale dell’esistenza. Per questo la tragedia è la vera antitesi di ogni filisteismo.

Quindi, è interessante questo tipo di contrapposizione: quello che poi diventerà proverbialmente il “dualismo fenomeno - cosa in sé”, ma soprattutto “affermazione della vita - negazione della vita”, qui diventano filisteismo e spirito tragico. Il punto importante è che Nietzsche e Schopenhauer reagiscono in modo completamente diverso a questa assurdità dell’esistenza, a questo pessimismo tragico:

- Nietzsche dirà “Ama il tuo fato, qualunque esso sia”. E in qualche in Nietzsche c’è un’accettazione dell’assurdità dell’esistenza, e non solo, c’è proprio un andare in contro, in questo senso un amare questa assurdità
- In Schopenhauer la coscienza migliore reagisce al pessimismo, e reagisce con la negazione della volontà. Reagisce con la fuga da questa assurdità.

Quindi le due soluzioni che Nietzsche e Schopenhauer daranno al carattere tragico dell’esistenza saranno differenti.

Nel 1814 c’è il pensiero 213, che è interessante perché non si parla più di intuizione assoluta, in quanto viene sostituita dalla conoscenza migliore. È interessante perché questo lemma (conoscenza migliore) sparirà ne *Il mondo*. Questa conoscenza che non sappiamo come ben identificare ne *Il mondo*, qui ce ne dà un’indicazione, perché: conoscenza migliore, coscienza migliore, intuizione assoluta contrapposta all’intuizione empirica, quindi già sappiamo che qui si parla di una forma di intuizione che non è empirica ma è assoluta, e che Schopenhauer chiama conoscenza migliore, che forse è proprio quella conoscenza di cui, nel *Libro quarto*, Schopenhauer parla affidandole un ruolo molto importante nella negazione della volontà ma che non chiama conoscenza migliore. Nel pensiero 213 Schopenhauer rende chiarissimo che la coscienza migliore, con la sua conoscenza, che permette la liberazione dal volere, che è l’errore fondamentale, e questa coscienza non vuole il mondo, lo nega.

Questa conoscenza migliore coincide con la *noluntas*, con ciò che nel 1816 chiamerà la *pura volontà*, cioè la volontà affrancata da ogni desiderio, nel pensiero 605.

Prefazione alla seconda edizione

La *Prefazione alla seconda edizione* è stata pubblicata nel 1844 con l’aggiunta di *Supplementi*.

Fa polemica contro i tre celebri sofisti del periodo post-kantiano: Fichte, Schelling e Hegel. Con il suo solito tono scrive:

“...ho da lungo tempo rinunciato all’approvazione dei miei contemporanei. È impossibile che una generazione che per vent’anni ha strombazzato Hegel, questo calibano intellettuale, come il più importante dei filosofi, così forte che ne è risuonata l’Europa intera, possa far venir voglia, a chi assiste a uno spettacolo del genere, di ottenerne l’approvazione.”

Quindi, nella seconda edizione *Il mondo* costa di due volumi: il primo è quello con i quattro libri e l’appendice, il secondo volume è quello dei supplementi. E scrive:

“Le modifiche apportate al primo volume, che contiene solo il testo della prima edizione, non toccano quindi mai l’essenziale, ma in parte riguardano questioni secondarie e, più diffusamente, consistono per lo più in brevi paragrafi esplicativi che sono stati introdotti qua e là. Solo la critica della filosofia kantiana ha subito correzioni importanti e ampie integrazioni; esse infatti, in questo caso, non potevano essere incluse in un libro supplementare, come è stato fatto invece per i quattro libri che illustrano la mia dottrina, ciascuno dei quali ha avuto un’integrazione nel secondo volume.”

Per quanto riguarda il rapporto tra prima e seconda edizione (cioè il rapporto tra il primo e il secondo volume):

“la prima metà della mia opera ha sulla seconda il vantaggio che possono dare solo il fuoco della giovinezza e l’energia della prima concezione, la seconda è superiore alla prima in ragione della maturità e della compiuta elaborazione del pensiero, che appartengono soltanto ai frutti di una lunga esistenza e del proprio costante impegno.”

L’unica vera novità è che, nella differenza tra prima e seconda edizione, nel primo libro Schopenhauer numera i paragrafi. Mentre prima il testo era una specie di distesa di paragrafi non numerati, ma suddivisi da una piccola linea.

“oltre a ciò egli troverà dappertutto il rinvio ai luoghi corrispondenti del primo volume nel quale io, a questo scopo, ho numerato i paragrafi che, nella prima edizione, erano indicati solo per mezzo di linee di separazione.”

Poi afferma che il realismo è ingenuo, mentre una posizione ponderatamente riflessa e filosofica è quella dell’idealismo.

“Chi, al contrario, non padroneggia la filosofia kantiana si trova, indipendentemente da quant’altro possa avere studiato, quasi in uno stato di innocenza, poiché ha mantenuto i pregiudizi di quello stesso realismo naturale e infantile che costituisce il punto di vista che assumiamo sin dalla nascita e che ci rende adatti a qualsiasi eventualità, non però alla filosofia. ne segue che costui sta a quell’altro come un minorenni sta a un maggiorenne.”

Un’altra caratteristica fondamentale di Schopenhauer è la polemica contro i professori di filosofia: le istituzioni sono i luoghi meno adatti per contenere una filosofia che possa dirsi veramente tale, perché essa non può essere attuale, cioè filisteo, borghese, non può rientrare in quel tipo di disciplina che viene richiesta dalle istituzioni, perché la filosofia ha un carattere intrinsecamente disordinante, che fa sempre a pugni con i dogmi pietrificati delle istituzioni. Le istituzioni devono rimanere in piedi e compatte e quindi mal si adattano ad un pensiero che mette in questione. È una polemica con il perbenismo filosofico.

“Che importanza può avere essa [la filosofia di Schopenhauer] per questa *alma mater*, la buona, nutriente filosofia da università la quale, gravata da cento secondi fini e da mille riguardi, compie il suo cammino con cautela e in modo incerto, tenendo d’occhio di volta in volta il timore di dio, la volontà del ministero, i precetti della chiesa locale, i desideri dell’editore, il conforto degli studenti, la buona amicizia dei colleghi, l’andamento della politica quotidiana, l’effimera tendenza del pubblico e chissà quante altre cose ancora?”

Questo è quello che la filosofia non può fare.

Prefazione alla terza edizione

“Sono giunto anch’io al termine, e ho la soddisfazione di vedere, alla fine della mia carriera, che la mia opera comincia ad agire, e ho la speranza che questa azione, conformemente all’antica norma, duri tanto più a lungo quanto più tardi ha avuto inizio.”

Questa terza edizione del 1759 è molto ampliata:

“poiché essa ha, in ragione delle aggiunte che sono state fatte, centotrentasei pagine più della seconda, a parità di stampa.”

Libro primo

Prima considerazione sul mondo come rappresentazione

PARAGRAFO 1

Si apre con la tesi idealistica fondamentale:

“«**Il mondo è mia rappresentazione**»: questa è una verità che vale per qualsiasi essere vivente e pensante, sebbene solamente l'uomo possa averne una coscienza riflessa e astratta; e se riesce a farlo sul serio, ecco che il modo di pensare della filosofia è entrato in lui.”

“Il mondo è mia rappresentazione” è il manifesto dell'idealismo di Schopenhauer. Quindi, se l'individuo prende coscienza che “il mondo è mia rappresentazione” avrà superato la coscienza ingenua del realismo gravata di pregiudizi sull'immediatezza del darsi del mondo, e la filosofia sarà entrata in lui.

“Gli diventa chiaro e certo, allora, che ciò che conosce non sono né il sole né la terra, ma sempre e soltanto un occhio che vede il sole, una mano che tocca la terra”

“Se c'è una verità che può essere enunciata *a priori* è appunto questa, in quanto esprime la forma di ogni esperienza possibile e immaginabile; questa forma è più generale di tutte le altre, come tempo, spazio e causalità, proprio perché tutte le altre già la presuppongono.”

Questa tesi, e cioè la separazione di soggetto e oggetto, è più generale del tempo, dello spazio e della causalità che la presuppongono. Questo schema di soggetto e oggetto, che è l'altro modo in cui possiamo dire “Il mondo è mia rappresentazione”, cioè l'oggetto è tale solamente per un soggetto, è il presupposto delle forme della rappresentazione (spazio, tempo e causalità). Quindi spazio, tempo e causalità presuppongono questa verità. Infatti, dice:

- “La scomposizione in oggetto e soggetto è viceversa la forma generale di tutte le classi, l'unica forma entro la quale è possibile e concepibile una qualsiasi rappresentazione”
- “Tutto ciò che esiste per la conoscenza, e cioè il mondo intero, altro non è che l'oggetto in relazione con il soggetto, l'intuizione di chi intuisce: in una parola, rappresentazione.”
- “Tutto ciò che appartiene al mondo e che gli può appartenere è inevitabilmente sottoposto al condizionamento del soggetto ed esiste unicamente per il soggetto. Il mondo è rappresentazione.”

In questo paragrafo aggiunge che Kant non ha tenuto fede a tale principio.

PARAGRAFO 2

“Colui che tutto conosce e non può essere conosciuto da nessuno è il soggetto. Di conseguenza, è quest'ultimo a sostenere il mondo, la condizione universale e sempre presupposta di tutti i fenomeni, di tutti gli oggetti: tutto ciò che è, infatti, è sempre e solo per il soggetto. Ciascuno percepisce se stesso come un soggetto di questo genere, ma solo in quanto conosce, non in quanto è oggetto di conoscenza.”

Cioè, il soggetto non può mai essere conosciuto come oggetto, ma solo come soggetto conoscente, solo come *me cogitare*. Il soggetto non può conoscersi come oggetti, senza essere nel contempo sempre soggetto conoscente, che quindi non è una posizione aggirabile.

Non possiamo uscire dal nostro essere soggetti e cioè dal nostro essere conoscenti per conoscerci come conosciuti, senza rimanere conoscenti. Schopenhauer vuole quindi esprimere qui l'inaggrabilità del nostro essere soggetti che si rappresentano oggetti, e che quindi anche nel momento in cui si rappresentano sé stessi come oggetti di conoscenza non possono che rappresentarsi come conoscenti, come *me cogitare*.

L'unico oggetto di cui abbiamo una doppia conoscenza è il corpo, perché lo conosciamo dall'interno e come oggetto fra gli oggetti. Il corpo, benché sia un oggetto immediato per il senso interno, questa definizione come "oggetto immediato" non convince molto Schopenhauer. Il problema di questa definizione è che la conoscenza del nostro corpo dall'interno avviene nella forma della rappresentazione del tempo, ma parliamo di un oggetto immediato, ma per Schopenhauer per diventare oggetto qualcosa ha bisogno anche dello spazio e della causalità; quindi, il modo in cui si conosce dall'interno è nei termini di un flusso di percezioni nel tempo e non propriamente come oggetto.

Quindi il corpo si trova come oggetto fra gli oggetti e viene conosciuto come qualsiasi altro fenomeno, il soggetto invece è presupposto dallo spazio e dal tempo; quindi, non si può trovare nello spazio e nel tempo e in tal senso non può essere conosciuto come oggetto. Questo sarà il modo in cui Schopenhauer critica l'idealismo (di Fichte e di Schelling) e il realismo. Perché il tempo, lo spazio e la causalità si applicano unicamente al rapporto tra gli oggetti, non si applicano al rapporto tra soggetto e oggetto di cui sono i condizionati. Il rapporto tra soggetto e oggetto è la condizione di quelle forme di rappresentazione, è il loro presupposto. E quindi Schopenhauer dice che il problema dell'idealismo assoluto (di Fichte e di Schelling) e del realismo (compreso il problema della dimostrazione della realtà del mondo esterno) sta nel fatto che il principio di causalità è stato applicato al rapporto tra soggetto e oggetto, e non al rapporto tra gli oggetti.

Come vedremo, saranno due le ragioni che Schopenhauer adduce per fare questa sua critica alla dimostrazione della realtà del mondo esterno. Abbiamo detto i due problemi che affliggono la modernità sono la libertà della volontà e la dimostrazione della realtà del mondo esterno. Il problema della libertà del volere lo liquida dicendo che non c'è, per la dimostrazione della realtà del mondo esterno è interessante il ragionamento che Schopenhauer farà, perché è come se ci dicesse che l'esigenza di una dimostrazione è dovuta da due errori:

1. Il fatto che il principio di causalità è stato applicato al rapporto tra soggetto e oggetto, e non al rapporto tra gli oggetti;
2. Applicare al mondo fisico oggettivo la *ratio cognoscendi* e non la *ratio fiendi*.

Il risultato di questa sua confutazione è che ci darà che il punto non è fornire una dimostrazione della realtà del mondo esterno, ma è sbarazzarsi del problema.²⁹

Per questo è importante il fatto secondo cui il soggetto non è nel tempo, nello spazio e nella causalità perché ad esso non si applicano queste categorie perché il soggetto e l'oggetto sono il presupposto di queste categorie.

PARAGRAFO 3

²⁹ È interessante perché in fondo anticipa una soluzione che sarà espressa con tutta la sua forza da Heidegger, secondo il quale lo scandalo della filosofia non è non aver trovato una dimostrazione efficace, ma è che una tale dimostrazione venga ancora cercata. Inoltre, affermerà che sia assurda questa tendenza che noi abbiamo a distruggere il nostro rapporto con il mondo per poi voler dimostrare teoricamente questo rapporto con il mondo come sussistente; prima lo distruggiamo, pur standoci dentro, e poi lo dobbiamo dimostrare come sussistente.

Nel terzo paragrafo troviamo la distinzione tra rappresentazioni intuitive ed astratte. Sappiamo che le rappresentazioni astratte sono patrimonio della ragione e che la ragione è ciò che gli animali non umani non posseggono e che invece definisce l'essere umano insieme al linguaggio (*ratio et oratio*).

Descrive la **concezione edipica del tempo**, ovvero quella concezione lineare del tempo secondo cui ogni istante precedente viene uccisa dal figlio, che poi viene uccisa dal figlio, e poi dal figlio e così via.

“Come nel tempo ogni istante esiste solo in quanto ha cancellato quello precedente, che ne è il padre, per venire a sua volta esso stesso rapidamente cancellato”

Affermazione del carattere diveniente del mondo.

“Ma ciò a cui tutti costoro pensavano e di cui parlavano altro non è se non ciò che noi ora stiamo appunto considerando: il mondo come rappresentazione, sottoposto al principio di ragione.”

PARAGRAFO 4

Siamo sempre sulla falsa riga del trattato *Sulla quadruplici radice*.

“Ora, chi ha conosciuto quell'aspetto del principio di ragione che governa il contenuto di quelle forme (il tempo e lo spazio) e la loro percepibilità, ossia la materia, ha conosciuto anche la legge di causalità; ha conosciuto in questo modo **l'intera essenza della materia** in quanto tale, giacché essa è in tutto e per tutto causalità”

Poiché la materia costituisce la realtà allora l'intera essenza della materia è l'agire. “Realtà” qui si dice **Wirklichkeit**. *Wirklichkeit* viene dal verbo **wirken** che significa infatti “agire” e **Wirkung** è “effetto”. Quindi, il principio di causalità, ovvero la legge di causa-effetto, è **ursache-wirkung**.

L'agire (*wirken*) in cui l'essenza della materia consiste nel produrre effetti, cioè nel produrre modificazioni nell'oggetto immediato, che è il nostro corpo, che è a sua volta materia. Quindi, l'essenza della materia consiste in questo produrre effetti, cioè modificazioni del nostro corpo. Ovvero, la materia riempie lo spazio e il tempo come agente, soltanto in quanto la materia agisce sull'oggetto immediato essa può essere conosciuta. Quindi, la realtà di una cosa consiste in questo agire della materia che sta nel produrre modificazioni nell'oggetto immediato, che è il corpo.

“Causa ed effetto [*Wirkung*] costituiscono dunque l'intera essenza della materia: il suo essere è il suo agire [*Wirken*]. [...] Assolutamente azzeccato è dunque il fatto che nella lingua tedesca la sostanza di tutto ciò che è materiale venga chiamata *Wirklichkeit*, una parola molto più significativa di *Realität*.”

È più significativa di *Realität* perché *Realität*, per dirla nei termini scolastici, indica in realtà l'*essentia*, mentre la *Wirklichkeit* indica l'*existentia*, cioè ciò con cui indichiamo tutti gli attributi della *res*; quindi, la *Realität* non ha a che fare con l'esistenza o meno di qualcosa. La *realitas* indica solamente gli attributi di una *res*, ma non il fatto che essa esista o meno, che invece è la sua *Wirklichkeit*, cioè il fatto che agendo produca delle modificazioni sul corpo, e in questo senso è reale, non solo possibile. Quindi, il concetto di *Realität* qui è usato come quando diciamo i “diritti reali”, che non sono soltanto i diritti possibili, ma i diritti che riguardano la *res* (il diritto reale per eccellenza è il diritto di proprietà). Quindi, il diritto reale riguarda la cosa, ma non nel senso della sua esistenza propriamente detta. Quindi, *Wirklichkeit* è più adatta di *Realität* ad indicare la realtà perché ha a che fare con il produrre effetti, e qualcosa che produce effetti necessariamente esiste, non solo è possibile. *Wirklichkeit* funziona bene perché riporta l'essenza della materia a questo produrre modificazioni.

“Ora però la legge di causalità riceve il suo significato e la sua necessità solo dal fatto che l’essenza del mutamento consiste non nel puro cambiamento degli stati in se stessi, ma piuttosto nel fatto che nello stesso luogo dello spazio ora c’è uno stato e poi ce n’è un altro, e che in uno stesso e determinato momento qui c’è questo stato e lì ce n’è un altro: solo questa limitazione reciproca del tempo e dello spazio dà significato e insieme necessità a una regola secondo la quale deve svolgersi il mutamento.”

Schopenhauer ci sta dicendo che la causalità congiunge lo spazio con il tempo, e per riunire tutti questi elementi dice:

“È solo dall’unione di tempo e spazio che nasce la materia, ossia la possibilità dell’esistenza simultanea e, con essa, della durata, in forza della quale, di nuovo, si ha il permanere della sostanza nella trasformazione degli stati”

Spazio e tempo sono sintetizzati dalla causalità, e quindi originano la materia, rendendo possibile simultaneità, durata e trasformazione. Schopenhauer sta facendo tutti questi salti mortali per attribuire una priorità ma in realtà questi movimenti sono tutti contemporanei: spazio, tempo e materia (ovvero causalità) costituiscono un tutto unico.

Poi scrive:

“La prima, più semplice, sempre presente manifestazione dell’intelletto è l’intuizione del mondo effettivamente reale; essa consiste unicamente nel ricavare la causa dall’effetto: ogni intuizione è perciò intellettuale. Non sarebbe mai possibile, tuttavia, giungere alla sua conoscenza se non conoscessimo immediatamente un qualche effetto da utilizzare come punto di partenza. Ma questo punto di partenza lo possediamo, ed è l’effetto sui corpi animali. In questo senso essi sono gli oggetti immediati del soggetto: l’intuizione di tutti gli altri oggetti si realizza grazie alla loro mediazione. Le trasformazioni che ogni corpo animale sperimenta sono conosciute, ossia percepite, immediatamente, e nel mentre questo effetto viene subito riferito alla sua causa, si produce l’intuizione di quest’ultima come di un o g g e t t o.”

Il punto di partenza dell’intuizione degli oggetti esterni è il fatto che questi oggetti modificano il corpo proprio, cioè *l’intuizione dell’oggetto immediato*. Inoltre, per riferire l’effetto di un oggetto esterno all’oggetto esterno che lo ha causato, abbiamo bisogno del principio di causalità: per l’oggetto che tocchiamo, abbiamo necessariamente bisogno della causalità che riporti l’effetto in un oggetto che sta nello spazio per distinguerlo da una sensazione interna.

“Questo riferimento non è una conclusione in concetti astratti, non accade in forza di una riflessione né arbitrariamente, ma in modo immediato, necessario e sicuro. Questo è il modo di conoscere proprio del puro intelletto [...].”

Quindi, abbiamo bisogno dell’intelletto e della sua applicazione allo spazio e al tempo per distinguere l’interno dall’esterno. Questa è la tesi con cui Schopenhauer contesta Kant, quando dice che ogni intuizione non è meramente sensibile ma intellettuale, ossia pura conoscenza intellettuale della causa a partire dall’effetto.

“La conoscenza della causalità è già universalmente contenuta nell’intuizione.”

Nell’*Appendice* [pp. 566-567] Schopenhauer, in riferimento al carattere intuitivo dell’intelletto, scrive:

“Kant, però, attribuisce gli oggetti stessi al pensiero, al fine di far di pendere, in questo modo, l’esperienza e il mondo oggettivo dall’i n t e l l e t t o, senza tuttavia concedere che esso sia una facoltà dell’i n t u i z i o n e. Sotto questo rispetto egli distingue certamente l’intuire dal pensare, ma rende le singole cose oggetto in parte dell’intuizione, in parte del pensare. ma in realtà esse sono solo oggetto dell’intuizione: la nostra intuizione

empirica è subito o g g e t t i v a , proprio poiché essa scaturisce dal nesso causale. [...] L'intuizione è, di conseguenza, effettivamente intellettuale, il che è proprio quello che Kant nega.”

Questo punto è interessante, perché Schopenhauer parte sempre dalla concretezza dell'intuizione e l'attività razionale è un'attività derivata (perché rappresentazione di rappresentazione), quindi è più distante dal nostro riferimento immediato ai singoli oggetti dell'esperienza. Questo è importante perché nell'etica significherà da parte di Schopenhauer un rimprovero di astrattezza a Kant, che considera invece dimensione portante dell'essere umano quella astratta, discorsiva, mediata, razionale. Quindi, questa polemica di Schopenhauer contro la separazione tra intuizione e intelletto e la considerazione dell'intelletto come una facoltà dei concetti, quindi discorsiva e immediata, ha questo risvolto: cioè Schopenhauer tenta di riportare l'essere umano al suo elemento concreto, intuitivo.

Non è un caso che questa critica all'astrattezza poi sarà anche una critica ai presupposti teologici e quindi significherà dire che il vero *ens realissimum* non è Dio, come volevo la teologia medievale, ma è il corpo. Come già abbiamo detto, Schopenhauer dà grandissima importanza al corpo; parte tutto dal corpo; il corpo e la volontà sono la stessa cosa; tesi filosofica per eccellenza per Schopenhauer è l'identità tra volontà e corpo. L'individuo conosce immediatamente il proprio corpo e, conoscendosi, si sa come soggetto volente; quindi, è il corpo il nostro accesso all'in sé del mondo, cioè alla volontà. È per questo che Schopenhauer dice che l'ente più reale per eccellenza (l'*ens realissimum*) è il nostro corpo. È anche questo il senso di dire che l'intelletto intuisce, perché abbassa ciò che per Schopenhauer Kant aveva volatilizzato in questa presunta sublimità della ragione, troppo astratta.

PARAGRAFO 5

Schopenhauer mette in guardia da questo “grave equivoco”:

“Poiché l'intuizione è resa possibile dalla conoscenza della causalità, la relazione di causa ed effetto si costituisca tra oggetto e soggetto; questa relazione ha luogo invece sempre solo tra oggetto immediato e oggetto mediato, quindi sempre solo tra oggetti.”

Cioè, non possiamo pensare che il soggetto conoscente sia un oggetto conosciuto e che quindi sia coinvolto nel rapporto di causa-effetto. Quindi non possiamo applicare il principio di causa effetto al rapporto tra soggetto e oggetto, se lo facciamo otteniamo i due errori dell'idealismo assoluto (Fichte e Schelling) e del realismo.

“È proprio su questa falsa ipotesi che si basa la sciocca disputa intorno alla realtà del mondo esterno, che vede contrapposti l'uno all'altro il dogmatismo³⁰ e lo scetticismo e nella quale il primo si presenta ora come realismo ora come idealismo. Il realismo pone come causa l'oggetto e l'effetto di quest'ultima nel soggetto. L'idealismo di Fichte fa dell'oggetto l'effetto del soggetto.”

- Il realismo fa l'errore di pensare che l'oggetto è la causa che ha nella rappresentazione del soggetto il suo effetto.
- L'idealismo fa l'errore di pensare che il soggetto sia la causa che ha nell'oggetto il suo effetto.

Entrambe le ipotesi sono errate e derivano dall'illegittima applicazione del principio di causa effetto del rapporto tra soggetto e oggetto, laddove invece il principio di causa effetto può riferirsi solo al rapporto degli oggetti tra loro.

³⁰ Il dogmatismo nelle sue due forme: il realismo e l'idealismo.

“né l’una né l’altra delle due affermazioni suddette ha potuto essere provata e lo scetticismo è riuscito a mettere in atto i suoi assalti vittoriosi contro entrambe.”

In fondo Schopenhauer non offre una dimostrazione della realtà del mondo esterno. Infatti, scrive:

“La disputa intorno alla realtà del mondo esterno si fonda precisamente su una illegittima estensione della validità del principio di ragione anche al soggetto, e partendo da questo fraintendimento non si è stati in grado di comprendere nemmeno la disputa stessa.”

“Ora, dunque, entrambi gli insegnamenti implicano in primo luogo che oggetto e rappresentazione sono lo stesso, poiché l’essere degli oggetti che possono essere intuiti è appunto il loro agire, che proprio in esso consiste la realtà delle cose, e che la pretesa di un’esistenza degli oggetti al di fuori della rappresentazione del soggetto e anche di un essere delle cose effettivamente reali, separato dal loro agire, non ha alcun senso ed è una contraddizione che, perciò, la conoscenza del modo di agire di un oggetto intuito lo esaurisce in quanto è oggetto, ossia in quanto è rappresentazione, poiché al di fuori di essa per la conoscenza non rimane nient’altro.”

Questo altro non è che il principio, non solo dell’idealismo trascendentale, ma della precedenza della distinzione tra soggetto e oggetto al principio di causa-effetto.

“L’intero mondo degli oggetti è e rimane rappresentazione, e proprio per questo dipende completamente e per tutta l’eternità dal soggetto: detto altrimenti, esso possiede una idealità trascendentale. tuttavia non per questo esso è una menzogna, né una mera apparenza”

Per questo non ha senso secondo Schopenhauer chiedersi se le rappresentazioni del soggetto si riferiscono in modo valido all’oggetto. che è poi il problema della deduzione dei concetti puri dell’intelletto nella *Critica della ragion pura*. Kant si chiede come sia possibile dimostrare che ciò che sta dentro al soggetto (le sue categorie, le sue rappresentazioni) si riferiscano, in modo valido, agli oggetti che stanno fuori dal soggetto. È esattamente questo il punto che Schopenhauer critica: il punto di partenza *deve* essere questa distinzione tra soggetto e oggetto e allo stesso tempo la connessione tra soggetto e oggetto, cioè l’idea che un oggetto possa valere come rappresentazione solamente per un soggetto e che quindi sia impossibile distinguere tra soggetto e rappresentazione applicando ad essi il rapporto di causa-effetto. Questo è il senso interessante di questa liquidazione del problema della realtà del mondo esterno.

Schopenhauer qui addirittura contesta il senso di tentare una dimostrazione della realtà del mondo esterno:

“Solo a una mente distorta dai sofismi può saltare in testa di mettersi a discutere sulla sua realtà”

Oltre all’indebita estensione del rapporto di causa-effetto al rapporto tra soggetto e oggetto, c’è una seconda ragione: Schopenhauer ipotizza anche che tale confusione sia anche dovuta al fatto che il mondo degli oggetti (mondo guidato dalla *ratio fiendi*) viene applicata la *ratio cognoscendi* (che si occupa di dimostrare). Come se noi avessimo bisogno di dimostrare la verità del mondo oggettivo come facciamo per quella di un giudizio, laddove il mondo è invece “aperto” dinanzi a noi.

“Noi sogniamo; non potrebbe tutta la vita essere un sogno? O, più precisamente: si dà un criterio sicuro per distinguere il sogno dalla realtà, i fantasmi dagli oggetti reali? [...] Il solo criterio sicuro per separare i sogni dalla realtà, in effetti, non è altro che quello del tutto empirico del risveglio, mediante il quale la connessione causale tra gli avvenimenti sognati e quelli della vita cosciente viene esplicitamente e tangibilmente spezzata.”

Questo ricorso all'esperienza immediata ed evidente del risveglio è l'unica cosa che ci fa distinguere il sogno dalla veglia. Tuttavia, Schopenhauer ammette la stretta affinità tra vita e sogno:

“Qui in verità balza molto chiaramente agli occhi l'affinità stretta fra vita e sogno; e noi non dobbiamo vergognarci di confessarla, dato che è stata riconosciuta ed enunciata da molti spiriti autorevoli.”

“La vita e i sogni sono pagine d'un solo e medesimo libro. la lettura condotta con continuità e coerenza si chiama vita reale. Quando però l'ora consueta della lettura (il giorno) giunge al termine e viene il tempo del riposo, noi spesso continuiamo a sfogliare il libro e ad aprire, senza ordine e continuità, una pagina ora qui ora là: talvolta si tratta di una pagina che abbiamo già letto, talaltra di una pagina che ci è ancora sconosciuta, ma appartengono sempre allo stesso libro. ora, una sola pagina letta in questo modo è veramente priva di legami con la lettura continua e ordinata, e tuttavia non è poi così diversa da essa, se si pensa che anche la lettura ordinata, considerata nella sua interezza, comincia e finisce ugualmente all'improvviso, e perciò va considerata solo come un'unica pagina più lunga.”

“Se ora ci allontaniamo da questa origine empirica, del tutto a sé stante, del problema della realtà del mondo esterno e torniamo alla sua origine speculativa, troviamo che essa si fonda anzitutto sulla scorretta applicazione del principio di ragione, ossia sulla sua applicazione anche al rapporto fra soggetto e oggetto, e poi ancora sulla confusione tra le sue forme, ossia sul fatto che il principio di ragione della conoscenza viene trasferito nel dominio in cui vale il principio di ragione del divenire.”

Schopenhauer nelle righe seguenti offre un suo contributo alla questione del problema della realtà del mondo esterno. In fondo questa preoccupazione per la realtà del mondo esterno tradisce una preoccupazione ben più importante che è quella per un'essenza nascosta della rappresentazione, cioè dice:

“che altro è questo mondo dell'intuizione oltre a essere mia rappresentazione? Non potrebbe quel mondo di cui sono cosciente in un solo modo, ossia come rappresentazione, essere del tutto simile al mio corpo, del quale ho coscienza in un duplice modo, da un lato come rappresentazione, dall'altro come v o l o n t à ?”

Il problema della realtà del mondo esterno diventa: che cosa c'è oltre la mia rappresentazione?

Schopenhauer ci pone un problema. Lui sta dicendo che il problema della realtà del mondo esterno consiste in questa errata applicazione del principio di ragione al soggetto e all'oggetto e questa sostituzione della *ratio fiendi* con la *ratio cognoscendi*, però, in realtà ci rivela che noi stiamo cercando una dimensione ulteriore oltre alla rappresentazione.

Qui ci pone davanti un problema: il punto è passare dalla doppia conoscenza del corpo all'idea che esista un mondo come volontà oltre ad un mondo come rappresentazione. Questo è un problema perché, mediante l'intuizione immediata del corpo, abbiamo coscienza di me stesso come soggetto volente, ma come posso averla di tutto il resto? Cioè come posso passare da questa coscienza individuale del corpo come volontà, oltre alla rappresentazione, a quella che tutto il mondo sia volontà? Qui sta introducendo questo problema: proprio perché è solo il mio corpo che può essere conosciuto da un lato come rappresentazione dall'altro come volontà, e non il mondo.

PARAGRAFO 6

“Per la verità la coscienza di ciascuno [...] si ribella ancora di più all'idea che anche il nostro corpo debba essere solo una rappresentazione; ciò deriva dal fatto che la cosa in sé, in quanto si manifesta come il nostro corpo, viene conosciuta da ciascuno in modo immediato, mentre invece, in quanto si oggetti- va negli altri oggetti dell'intuizione, viene conosciuta solo in forza di una mediazione.”

Cos'è questa *mediazione*? Cosa ci consente di attribuire a tutti gli altri oggetti del mondo dell'intuizione, che non siano il nostro corpo, il fatto che la loro intima essenza sia volontà oltre la rappresentazione, come abbiamo fatto

immediatamente per il nostro corpo? Cosa ci consente di estendere questa coscienza del nostro corpo come volontà anche a tutti gli altri corpi, non solo viventi, ma anche non viventi (il *mondo* è volontà, oltre che rappresentazione).

Poi continua ad insistere sul punto di partenza della conoscenza che è la pura sensazione materiale, ma non solo: il fatto che la materia modifichi il nostro corpo. Quindi dice:

“La possibilità di conoscere il mondo dell’intuizione riposa dunque in due condizioni: la prima è, se la esprimiamo dal punto di vista oggettivo, la capacità dei corpi di agire l’uno sull’altro modificandosi reciprocamente [...]; se però vogliamo e s p r i m e r e questa stessa prima condizione dal punto di vista soggettivo, allora diciamo che è prima di tutto l’intelletto a rendere possibile l’intuizione, [...] è dunque solo per esso e grazie ad esso che esiste il mondo dell’intuizione. la seconda condizione è invece la sensibilità dei corpi animali, ossia il fatto che certi corpi hanno la caratteristica di essere oggetti immediati del soggetto.”

“L’acutezza dell’intelletto nell’afferrare i nessi causali dell’oggetto conosciuto mediatamente trova la sua applicazione | non solo nelle scienze della natura (che gli è debitrice di tutte le sue scoperte), ma anche nella vita pratica, dove prende il nome di p r u d e n z a”

“La mancanza di intelletto, in senso proprio, si chiama stupidità, ed è appunto ottusità nell’applicazione della legge di causalità, incapacità di un’immediata comprensione dei nessi di causa ed effetto, di motivo e azione.”

Prescindendo dal fatto che questi motivi possano essere celati, l’incapacità di comprendere il nesso causale nell’azione umana si chiama stupidità.

“La mancanza di intelletto si chiama stupidità; la mancata applicazione della r a g i o n e nella pratica la riconoscerem più avanti come stoltezza, come pure riconosceremo la mancanza della capacità di giudizio come dabbenaggine e, infine, la parziale o completa mancanza di m e m o r i a come f o l l i a . ma ogni cosa a suo luogo. ciò che viene riconosciuto correttamente dalla ragione è verità, ossia un giudizio astratto con la propria ragione sufficiente; ciò che viene riconosciuto correttamente dall’intelletto è realtà, vale a dire passaggio regolare dall’effetto sull’oggetto immediato alla sua causa. alla v e r i t à si contrappone l’errore, che è l’inganno della ragione, alla realtà si contrappone l’apparenza, che è l’inganno dell’intelletto.”

PARAGRAFO 7

Torna sull’idealismo di Fichte e Schelling.

“In quanto essa non assume come primo punto di partenza né l’oggetto né il soggetto, bensì un terzo elemento, un assoluto conoscibile per mezzo di una intuizione razionale, il quale non sarebbe né oggetto né soggetto, ma piuttosto l’identità dell’uno e dell’altro.”

In realtà, secondo Schopenhauer si tratta di una sintesi di entrambi gli errori, sia l’errore del realismo sia di quello dell’idealismo, ma non perde tempo nella sua confutazione dicendo che si tratta di “enormi fanfaronate, per di più terribilmente noiose”.

La critica del materialismo che troviamo in questo paragrafo è piuttosto semplice, perché in realtà il materialismo parte della materia senza capire che la conoscenza di quella materia prevede la mediazione delle forme rappresentative.

“Tutto ciò che è oggettivo, esteso, capace di agire, ossia tutto ciò che è materiale, che il materialismo considera come un fondamento così solido delle proprie spiegazioni da non richiedere nient’altro, una volta che ci si sia ricondotti ad esso (soprattutto se da ultimo mette capo alla legge dell’azione e della reazione); tutto questo, dico, è solo qualcosa di estremamente mediato e condizionato, ed è dotato, di conseguenza, di un’esistenza solo relativa, poiché è passato attraverso gli ingranaggi e la costruzione del cervello ed è entrato nelle sue forme –

tempo, spazio e causalità – e solo grazie ad esse può presentarsi come esteso nello spazio e capace di agire nel tempo.”

Il punto di partenza del materialismo, che è la materia, presuppone l'idealismo, cioè presuppone le nostre forme di rappresentazione della materia; quindi, in realtà, non può fungere da un punto di partenza immediato perché è mediato.

Più avanti troviamo l'idea che sia il materialismo che l'idealismo hanno una radice comune, cioè compiono il medesimo errore consistente nel presupporre ciò che pretende di dedurre, “ossia il correlato necessario del proprio punto di partenza.” L'idealismo dimentica l'oggetto, il realismo dimentica il soggetto, quindi in realtà presuppone ciò che pretende di dedurre. Il materialismo presuppone il soggetto che pretende di dedurre, l'idealismo presuppone l'oggetto che pretende di dedurre. Perché non si dà il soggetto senza l'oggetto, e oggetto senza soggetto.

Poi continua ed espone la propria posizione:

“Ebbene, il nostro procedimento si distingue *toto genere* da entrambi quegli errori contrapposti, in quanto noi non prendiamo le mosse né dall'oggetto né dal soggetto, bensì dalla *r a p p r e s e n t a z i o n e* come fatto originario della coscienza, la cui forma essenziale fondamentale è la suddivisione in oggetto e soggetto;”

“L'intima essenza del mondo deve essere ricercata in un'altra delle sue facce, completamente diversa dalla rappresentazione, quella che il libro seguente indicherà in un fatto non meno immediatamente certo per ogni essere vivente.”

PARAGRAFO 8

In questo paragrafo fa una serie di considerazioni che già abbiamo toccato, ovvero si occupa di concetto e ragione, e ribadisce il fatto che la ragione conferisce all'essere umano più potenza ma anche più sofferenza. Parlando della riflessione, dice:

“È solo questa nuova coscienza molto più potente, questo riflesso astratto di tutto ciò che è intuitivo in un concetto della ragione che non è intuitivamente evidente: è solo questo che conferisce all'uomo la sua assennatezza, ossia ciò che distingue così nettamente la sua coscienza da quella degli animali, e ciò per mezzo di cui l'intera sua condotta sulla terra si realizza in modo così diverso da quella dei suoi fratelli privi di ragione. Ugualmente egli li supera di molto in potenza e in sofferenza. essi vivono soltanto nel presente, mentre egli vive nello stesso tempo anche nel futuro e nel passato. essi soddisfano il bisogno del momento; egli si preoccupa del proprio futuro, persino di tempi che egli non potrà vivere, facendo per essi i preparativi più elaborati.”

Riferimento alla *Seconda considerazione inattuale* di Nietzsche sull'invidia dell'essere umano per l'animale che vive attaccato al piolo del presente e quindi soffre meno dell'essere umano, nonostante sia meno potente.