

Spirito e Serietà in Schopenhauer

Luigi Furzi

Quando abbiamo parlato dell'arte e dell'artigiano, ciò che è importante è che Schopenhauer fa dipendere anche le scoperte scientifiche dall'intelletto, cioè è dall'intuizione intellettuale che dipendono le scoperte scientifiche. Nel PARAGRAFO 6 Schopenhauer aveva scritto:

“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 ;”

Ciò che sta dicendo è che l'artigiano che costruisce il suo oggetto e lo fa intuitivamente non riceve alcun aiuto dalla conoscenza astratta propriamente, se non per il fatto che la conoscenza astratta gli consentirà di risparmiare tutti quei tentativi ed errori che gli individui prima di lui hanno fatto al fine di imparare quella tecnica. È il coglimento dei nessi di causa effetto, e quindi l'attività dell'intelletto, che ci consente di fare qualcosa. La conoscenza astratta è il riflesso di quanto l'individuo fa intuitivamente, trasposto nei concetti e in questo modo comunicato nel tempo. In questo modo i progressi fatti nella storia, mediante la conoscenza intellettuale, possono essere insegnati in modo tale da far risparmiare a ogni uovo nato tutto il procedimento precedente: questo è il senso della conservazione e la comunicabilità.

Per quanto la conoscenza astratta sia di grandissima importanza per Schopenhauer, la base dell'edificio è sempre l'intuizione, cioè la conoscenza intellettuale. Questo vale anche per l'etica, perché Schopenhauer nega la libertà del volere umano; quindi, le azioni che compiamo sono necessitate dall'incontro tra carattere e motivi. I motivi sono ciò a cui il carattere reagisce e il carattere ci è dato, cioè nella sua disposizione fondamentale il carattere o è buono o è cattivo. Ha una recettività o a motivi caritatevoli o a motivi egoistici; non si può fare un salto di specie. Questa proposizione ha una serie di eccezioni che poi vedremo.

Questo principio Schopenhauer lo esprime anche dicendo *operari sequitur esse* (“l'agire è conseguenza dell'essere”): le nostre azioni discendono dalla nostra essenza caratteriale, che è determinata a priori. Noi conosciamo il nostro carattere agendo, perché noi *non scegliamo* chi essere ma *scopriamo* chi siamo. È

nell'azione e nella reazione che il nostro carattere ha dinanzi ai motivi, cioè agli oggetti della volontà, che noi scopriamo chi siamo.

Ciò nonostante, Schopenhauer dà un'importanza all'educazione morale. Sebbene alla volontà non si possa insegnare niente perché il carattere è quello, e fin dall'inizio della nostra esistenza si manifesta in quel preciso modo in cui è, tuttavia è possibile un'educazione morale proprio grazie alla conoscenza astratta, perché ci consente di accumulare la conoscenza di più motivi, quindi di avere un ventaglio di possibilità che andranno a determinare la reazione del nostro carattere più ampia e quindi più adeguata al nostro carattere. Il senso è che la conoscenza astratta ha un ruolo nell'educazione morale, perché questa non può modificare la volontà ma può modificare solo la mente dell'individuo. Quindi la conoscenza astratta serve fundamentalmente per conservare, per comunicare.

[Su virtù e santità] Sicuramente virtù e santità non provengono dalla riflessione, non è il loro principio di determinazione; non è tramite la conoscenza astratta che divento virtuoso, perché la disposizione virtuosa per Schopenhauer è di tipo naturale; quindi, non ha niente a che fare con i concetti astratti, anche se i concetti astratti aiutano perché consentono, entro certi limiti che vedremo, un'educazione morale, perché consentono al cattivo di comportarsi in modo legalmente buono pur rimanendo moralmente cattivo. E questo secondo Schopenhauer è un compito che spetta soprattutto alla religione e allo stato. Poi, l'educazione morale consente al buono di scegliere i mezzi adeguati per evitare di comportarsi legalmente male, pur essendo animato da intenzioni moralmente buone. Ma, quella che Schopenhauer chiama "la forza di impulsione morale autentica" (così viene brutalmente tradotto) è la compassione, che è una disposizione naturale.

[Ripresa del PARAGRAFO 13] Il tema affrontato è la "teoria del ridicolo", come viene chiamata nel capitolo 8 dei *Supplementi*. Schopenhauer prevede due tipi di ridicolo (lo spirito e il buffo).

"Il riso sorge sempre da nient'altro che dalla percezione improvvisa di un'incongruenza tra un concetto e gli oggetti reali"

Quindi, il riso non è altro che l'espressione di questa incongruenza. Il riso deriva dalla percezione improvvisa di un'incongruenza di ragione e intelletto, tra pensato e intuito. Nei *Supplementi* scrive:

"Quanto più grande e inattesa è, nella comprensione di chi ride, questa incongruenza, tanto più violentemente costui scoppierà a ridere."

Un'altra formulazione di cosa sia il riso è: una sussunzione inattesa di oggetti sotto concetti, genera il riso; questa sussunzione può essere espressa con le parole o con i fatti.

Ne *Il mondo* Schopenhauer non fa esempi, ma si accorge della mancanza, e nell'ottavo capitolo dei *Supplementi* scrive:

"Nel primo volume mi è parso superfluo illustrare questa teoria con degli esempi, dato che chiunque può farlo facilmente da solo riflettendo un poco sui casi di ridicolo che gli possono venire in mente. Tuttavia, per venire in aiuto a quei lettori che, per pigrizia mentale, si ostinano a mantenere un atteggiamento passivo, mi voglio qui adattare a farlo. Anzi, in questa terza edizione voglio moltiplicare e accumulare gli esempi, in modo che non ci siano dubbi sul fatto che qui, dopo così tanti sterili tentativi precedenti, viene fornita la vera teoria del ridicolo e che il problema, già posto ma anche accantonato da cicerone, è stato definitivamente risolto."

1. Lo spirito:

a. Primo esempio:

“Per considerare ora degli esempi del primo caso, vale a dire del motto di spirito, vogliamo prendere anzitutto il notissimo aneddoto del guascone il quale, al re che rideva di lui avendolo veduto in abiti estivi nel rigido freddo dell’inverno, disse: «Se vostra Maestà avesse addosso tutto quello che ho addosso io, sentirebbe molto caldo» – e alla domanda che cosa avesse addosso, rispose: «Tutto il mio guardaroba». – Sotto quest’ultimo concetto è infatti pensabile tanto l’immenso guardaroba di un re, quanto l’unico abituccio estivo di un povero diavolo, che però, visto addosso a lui, sul suo corpo intirizzito, mostra tutta la sua incongruenza con il concetto.”

b. Secondo esempio:

“Il pubblico di un teatro di Parigi, una volta, pretese che venisse eseguita la *Marsigliese* e, dato che non veniva accontentato, si mise a fare un gran baccano, così che, alla fine, un commissario di polizia in uniforme salì sul palcoscenico e spiegò che non era consentito, in teatro, eseguire qualcosa di diverso da quanto era scritto sul programma. Allora una voce esclamò: «Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l’affiche?»¹⁰, e fu una trovata che suscitò una risata generale. Poiché qui la sussunzione dell’eterogeneo risulta immediatamente chiara e priva di forzature.”

2. Il buffo:

a. Primo esempio: la pedanteria. Fondamentalmente, per ragioni di insicurezza il pedante abdica all’intuizione intellettuale e si affida all’applicazione di concetti astratti. Il buffo appartiene al pedante perché impersona l’incongruenza tra concetto e realtà.

“Qui si vede subito l’incongruenza tra concetto e realtà, si vede come quello non scenda mai sino al particolare e come la sua universalità e la sua rigida determinatezza non possano mai adattarsi alle sottili sfumature e alle svariate modificazioni della realtà.”

Il concetto è lontano dalla ricchezza di particolari della realtà, perché ne è un condensato, è rappresentazioni di rappresentazione, quindi perde numerosi tratti della realtà. Quindi, abdicare all’intuizione intellettuale per applicare regole astratte ha come conseguenza un effetto buffo.

“Il pedante, perciò, con le sue massime generali, è sempre inadeguato alla vita, si mostra imprudente, scontato, inutile; nell’arte, per la quale il concetto è sterile, produce opere esanimi, rigide, prive di originalità. Persino dal punto di vista etico il proposito di agire in modo giusto e nobile non può sempre essere messo in atto secondo massime astratte, poiché in molti casi la natura infinitamente sottile e sfumata delle circostanze rende necessario che la scelta corretta sia determinata in modo immediato dal carattere dell’individuo, mentre l’impiego di massime puramente astratte in parte dà risultati sbagliati, poiché si adatta ad esse solo parzialmente, in parte non è realizzabile, quando esse sono estranee al carattere individuale di chi agisce, il quale non può rinnegare completamente se stesso, dal che seguono poi una serie di incongruenze.”

Il filosofo più pedante nell’etica secondo Schopenhauer è Kant, infatti scrive:

“Non possiamo assolvere completamente Kant dall’accusa di aver determinato una certa pedanteria morale, in quanto ha posto come condizione del valore morale di un’azione che essa venga compiuta secondo massime astratte puramente razionali”

Questa è una prima importantissima critica a Kant, ed è formulata dal punto di vista del sistema di Schopenhauer, cioè dall’idea che il concetto astratto sia rappresentazione di rappresentazione, e che quindi sia lontano dalla realtà, più lontano di quanto lo è l’intuizione intellettuale, che invece è perfettamente adesiva alla realtà con il suo principio di causalità.

“L’astrazione consiste nel cancellare dal pensiero le determinazioni particolari: ma sono appunto queste ad avere, nella pratica, un’importanza grandissima.”

Il concetto astratto non ci consente di agire meglio dal punto di vista pratico, ma ci allontana da ciò che per la pratica è fondamentale, cioè i particolari dell’esperienza.

b. Secondo esempio:

“A un tale che una volta aveva affermato di andare volentieri a passeggio da solo, un austriaco disse: «Lei va volentieri a passeggio da solo; anch’io: dunque possiamo andare insieme.»”

Poi, Schopenhauer aggiunge al *Witz* il **gioco di parole** e il **doppio senso**, “che viene utilizzato soprattutto nelle oscenità”.

Dai *Supplementi*, la definizione di:

1. Serietà:

“Il contrario del riso e dello scherzo è la serietà. Di conseguenza essa consiste nella coscienza della perfetta concordanza e della perfetta congruenza del concetto con l’intuizione, ossia del pensiero con la realtà.”

Quando ragione e intelletto coincidono perfettamente è la serietà.

“La persona seria è convinta di pensare le cose così come sono, e che le cose siano così come egli le pensa. Proprio perciò il passaggio dalla più profonda serietà al riso è particolarmente facile e può essere provocato anche da inezie; quanto più infatti quella concordanza che era stata accolta quando si era seri appariva perfetta, tanto più facilmente viene cancellata anche dalla più piccola incongruenza che venga alla luce in modo inaspettato. Perciò, tanto più un uomo è capace di una completa serietà, tanto più saprà ridere di cuore. Le persone il cui riso scaturisce sempre in modo affettato | e forzato hanno una bassa levatura intellettuale e morale; così come in generale il modo di ridere, e l’occasione che suscita il riso, caratterizzano molto bene una persona.”

“Quando gli altri ridono di quello che facciamo o diciamo seriamente noi ci offendiamo profondamente; ciò dipende dal fatto che quel riso ci dice che c’è una forte incongruenza tra i nostri concetti e la realtà oggettiva. Per la stessa ragione il predicato «ridicolo» suona come offensivo. – Il vero e proprio riso di scherno annuncia in modo trionfante all’avversario colato a picco quanto incongruenti fossero i concetti che egli difendeva dinanzi alla realtà effettiva che ora gli si manifesta. Il nostro stesso riso amaro dinanzi alla terribile verità che si rivela al nostro sguardo inorridito, attraverso la quale le solide aspettative che avevamo si rivelano illusorie, è l’espressione vivente del fatto che abbiamo scoperto un’incongruenza tra i pensieri che avevamo difeso, scioccamente fiduciosi negli uomini o nel destino, e la realtà effettiva che ora ci si rivela.”

Il *riso amaro* è la scoperta di questa incongruenza tra aspettativa e realtà. Cioè il fatto che le aspettative che avevamo si rivelano illusorie.

2. Ironia: è lo scherzo dietro la serietà, si presenta infatti come una serietà che ha dietro uno scherzo.

“Quando dietro la serietà si nasconde lo scherzo, allora si produce l’ironia; per esempio quando aderiamo con apparente serietà alle opinioni dell’altro che sono in contrasto con le nostre e fingiamo di dividerle, sino a quando il risultato lo disorienta, sia rispetto a noi che rispetto a se stesso. così si comportava Socrate”

3. Senso dell’umorismo: è la serietà dietro lo scherzo. Perché ovviamente il senso dell’umorismo si presenta come uno scherzo, che ha dietro la serietà.

“Il rovesciamento dell’ironia sarebbe quindi costituito dalla serietà nascosta dietro la scherzo, e questo è il senso dell’umorismo.”

PARAGRAFO 14

Schopenhauer fa una distinzione tra sapere e scienza. Il sapere è un aggregato, la scienza è un sistema, [rimando al paragrafo 4 della *Quadruplici radice*]. Il rapporto tra sapere e scienza Schopenhauer lo pensa come un rapporto tra frammento e intero. La scienza è una via che va dall’universale al particolare e viene distinta dal sapere comune, che invece ha più l’aspetto di un aggregato.

Il punto principale è il fatto che la scientificità della scienza non consiste in una certezza maggiore, perché la certezza riguarda l’intuizione intellettuale, ma soltanto nella forma sistematica della conoscenza. La scientificità consiste nell’organizzazione sistematica delle conoscenze astratte, mentre la certezza riguarda il carattere dell’intuizione intellettuale. Il fatto che la scienza vada dall’universale al particolare, e quindi che si affidi a dimostrazioni, ovvero che nella scienza tutto si basi sulla deduzione da principi precedenti, ha determinato dice Schopenhauer:

“l’antico errore consistente nel ritenere che solo ciò che è stato dimostrato sia completamente vero e che ogni verità abbia bisogno di una dimostrazione.”

Ci sta dicendo che ogni dimostrazione ha bisogno di una verità indimostrata che da ultimo la sostenga; quindi, una verità che ha un fondamento immediato è preferibile ad una verità che si fonda su una dimostrazione, e in questo caso la conoscenza intuitiva è preferibile a quella razionale, o che comunque, la conoscenza razionale si fonda su quella intuitiva. Anche quando parlavamo della dimostrazione della realtà del mondo esterno, Schopenhauer aveva detto che la realtà del mondo esterno è l’oggetto di un’intuizione intellettuale che ci fornisce la certezza dell’esistenza del mondo esterno, e ciò che va evitato è proprio la sostituzione della *ratio cognoscendi* alla *ratio fiendi*. L’errore consiste nel pensare che una verità intuitiva possa essere legittimata solo se viene dimostrata, ma questo è uno “scambio” di principi.

“l’intero mondo della riflessione, infatti, si appoggia e si radica nel mondo dell’intuizione. ogni evidenza ultima, cioè originaria, è un’evidenza intuitiva, come mostra la parola stessa.”

“Non si deve però mai dimenticare che tutta questa forma scientifica è soltanto uno strumento per facilitare la conoscenza, ma non uno strumento che consenta di raggiungere una certezza maggiore.”

“ma la verità di tutti i principi derivati da deduzioni è sempre e solo condizionata e da ultimo dipendente da un’altra che non si appoggia su deduzioni, ma sull’intuizione.”

PARAGRAFO 15 [leggere solamente]

Continua sulla strada del paragrafo precedente, e poi torna sulla teoria dell’errore.

Possiamo collegare sesto e quindicesimo paragrafo. Nel PARAGRAFO 6 Schopenhauer fa un chiarimento terminologico, e dice:

“Ciò che viene riconosciuto correttamente dall’intelletto è realtà, vale a dire passaggio regolare dall’effetto sull’oggetto immediato alla sua causa. alla verità si contrappone l’errore, che è l’inganno della ragione, alla realtà si contrappone l’apparenza, che è l’inganno dell’intelletto.”

Quindi per quanto riguarda il piano della conoscenza astratta abbiamo verità ed errore, per quanto riguarda invece il piano dell’intelletto, cioè della conoscenza intuitiva, abbiamo realtà e parvenza.

Questi due errori, sia quello della ragione sia quello dell'intelletto, derivano dal fatto che nell'uno e nell'altro caso si traggono conclusioni che risalgono dalla conseguenza al principio, e non, come si dovrebbe fare, dal principio alla conseguenza. Questa è la fallacia formale che riguarda il *modus ponendo ponens* (A implica B, A dunque B), e che si chiama affermazione del conseguente. Sia nel caso della ragione sia per l'intelletto, l'errore è dovuto al fatto che invece di ragionare con "A implica B, A dunque B", si afferma il conseguente, cioè "A implica B, B dunque A".

Poi, Schopenhauer ripete:

"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."

Riprende l'idea, quindi, che la scienza arriva fino ad un certo punto, e:

"dove la scienza della natura, anzi qualunque scienza³⁶, 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 andar oltre questo punto, è proprio lì che la filosofia accoglie nuovamente le cose e le esamina a suo modo, un modo che è del tutto diverso da quello della scienza."

Dopo aver detto che la scienza è conoscenza astratta, che la filosofia comincia laddove finiscono le scienze, e che quindi la conoscenza metafisica è necessariamente differente dalla conoscenza scientifica, cioè astratta, dice che il compito della filosofia è:

"un'affermazione *in abstracto* dell'essenza di tutto il mondo"

"essa sarà una ripetizione completa, quasi un rispecchiarsi del mondo in concetti astratti"

Perché Schopenhauer ad un certo punto ci dice che la filosofia consiste in questo rispecchiarsi del mondo in concetti astratti? Sicuramente una prima risposta potremmo darla dicendo che qui Schopenhauer potrebbe star facendo riferimento al modo in cui un sistema filosofico viene espresso, ovvero necessariamente in concetti (*Il mondo* è una lunga sequela di concetti astratti). Quindi, questa affermazione potrebbe riguardare più l'espressione della conoscenza - il fatto che Schopenhauer abbiamo definito *Il mondo* non solo come sistema, ma come un organismo - e non il tipo di conoscenza utilizzata per attingere alla verità metafisica, invece di quella fenomenico-fisica. Quindi, una risposta quindi potrebbe essere questa: si sta riferendo all'espressione della filosofia in un sistema di concetti astratti, ma non al tipo di conoscenza che dobbiamo utilizzare per giungere a questa intuizione, che non è empirica, ma assoluta.

PARAGRAFO 16

"Dopo tutto questo esame della ragione intesa come una forza conoscitiva particolare, propria solamente dell'uomo, e delle prestazioni e dei fenomeni caratteristici della natura umana, prodotti da essa, mi resterebbe ancora da parlare della | ragione come guida delle azioni dell'uomo, cioè da quel punto di vista che può essere definito p r a t i c o ."

³⁶ Per scienza sta intendo l'eziologia, cioè la ricerca delle cause.

Qui Schopenhauer contesta l'esistenza della cosiddetta *ragione pratica* di Kant. La ragione pratica in Kant è l'idea che la ragione possa determinare direttamente la volontà a prescindere dal suo oggetto. Da questo punto di vista Schopenhauer propone un cambio di paradigma, per molti versi riportando indietro il paradigma filosofico kantiano. Kant aveva contestato il carattere finalistico della volontà, cioè il fatto che la volontà fosse necessariamente determinata dall'oggetto e aveva pensato che invece la ragione potesse essere in grado di determinare spontaneamente del tutto indipendentemente dall'oggetto la volontà. Questo punto Schopenhauer lo contesta, dicendo che non esiste nessuna ragione pratica che determina in modo puro la volontà. La volontà non può essere sganciata dall'oggetto, che è ciò che la muove. Senza oggetto la volontà non può essere mossa dalla ragione, che per Schopenhauer è qualcosa di completamente astratto, con nessuna forza movente. Quindi Schopenhauer critica il concetto di ragione pratica e riporta la volontà alla sua inevitabile dipendenza dall'oggetto, oltre al fatto che la ragione pratica per Kant è la sede di un dovere assoluto (che si chiama imperativo categorico) "caduto dal cielo".

"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*, 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. Quello che dunque nello spazio e per la conoscenza sensibile è l'occhio, nel tempo e per la conoscenza interiore lo è in un certo qual senso la ragione. come tuttavia la visibilità degli oggetti ha valore e significato solo in quanto annuncia la loro tangibilità, così l'intero valore della conoscenza astratta sta sempre nella sua relazione con quella intuitiva."

Vediamo come Schopenhauer ribadisce sempre l'importanza della conoscenza astratta, ma parallelamente la sua dipendenza e la sua relazione con quella intuitiva.

Poi Schopenhauer rilegge il concetto di ragione pratica secondo le sue coordinate. La ragione pratica è quella che guida in modo specifico l'essere umano, rispetto all'animale non umano.

"Qui possiamo dire davvero che la ragione si manifesta *p r a t i c a m e n t e*: perciò dovunque, ove l'azione venga guidata dalla ragione, dove i motivi siano concetti astratti, dove ciò che induce ad agire non sia costituito da rappresentazioni intuitive isolate, né dall'impressione momentanea che guida l'animale, lì si mostra la ragione pratica. Ma che ciò sia del tutto diverso e indipendente dal valore etico dell'agire; che l'agire razionale e l'agire virtuoso siano due cose del tutto eterogenee; che la ragione si trovi unita altrettanto bene sia con una grande malvagità che con una grande bontà e dia all'una come all'altra, con la sua adesione, una grande efficacia; che essa sia ugualmente pronta e utilizzabile per la realizzazione metodica, consequenziale di un nobile proposito come di uno cattivo, di una massima intelligente come di una sciocca."

Sta dicendo che, mentre per Kant il fatto che la volontà sia determinata dalla ragione, cioè dalla forma universale di essa, è indice della sua moralità, cioè l'agire pratico è morale nel momento in cui la ragione determina la volontà in modo indipendente dall'oggetto; per Schopenhauer la ragione pratica, cioè il fatto che l'agire dell'uomo sia guidato dal concetto astratto, e quindi da ciò che il concetto astratto ci consente di fare (pianificare, cooperare...), non ha nessuna caratteristica morale. L'agire razionale non è, in quanto razionale, virtuoso come voleva Kant, perché secondo Schopenhauer la ragione può guidare tanto un proposito cattivo, quanto un proposito buono. Quindi, Schopenhauer sta contestando l'equazione kantiana: ragione pratica → virtù, quindi ci sta dicendo che l'utilizzo della ragione è del tutto indifferente alla qualità morale del proposito che viene perseguito, che può essere tanto buono quanto cattivo.

Schopenhauer parla dello **stoicismo** ora. Il saggio stoico è l'ideale di un individuo la cui condotta è ammaestrata dalla ragione.

“Il piú perfetto sviluppo della ragione pratica, nel vero e proprio senso della parola, la vetta piú alta cui l’uomo possa giungere utilizzando puramente la propria ragione, e in cui la sua differenza dall’animale si mostra nel modo piú chiaro, è rappresentato dall’ideale del saggio stoico. L’etica stoica [...] una guida alla vita condotta secondo ragione, che ha come meta e come fine la felicità conseguita grazie alla quiete dello spirito.”

A Schopenhauer interessa lo storico perché l’atarassia stoica è un modo di rendersi indipendenti dal desiderio, quindi, dietro questa questione stoica, c’è anche la questione di quanto la ragione, cioè la conoscenza astratta, ci possa consentire di allontanarci dalla volontà. Cioè, dietro il problema dell’etica stoica, che non a caso Schopenhauer prende in considerazione, c’è il problema del rapporto tra conoscenza astratta e virtù, cioè tra conoscenza astratta e possibilità di redimersi dalla tortura della volontà. Questo è il motivo per cui è così importante l’etica stoica.

“Stando al modo in cui io ho inteso lo spirito dell’etica stoica, la sua origine sta nel pensare se il grande privilegio dell’uomo, la ragione, che in modo mediato, attraverso un agire pianificato e ciò che da esso deriva, alleggerisce così tanto la vita e i suoi fardelli, non sia anche in grado di sottrarlo, del tutto o quasi del tutto, d’un colpo, immediatamente, ossia per mezzo della pura conoscenza, ai dolori e ai tormenti di ogni genere | che riempiono la sua vita.”

Questa attenzione alla vita stoica è un’attenzione al problema del ruolo che la conoscenza astratta gioca nella possibilità di affrancarsi dalla volontà. Una volta impostato il problema Schopenhauer dice che gli stoici hanno compreso che:

“la privazione, il soffrire, non provengono immediatamente e necessariamente dal non-avere, bensì in primo luogo dal voler-avere senza ottenere quel che si vuole; che dunque questo voler-avere è la condizione necessaria perché il non-avere diventi privazione e produca il dolore.”

Gli stoici, tramite un corretto pensiero delle circostanze in cui la vita si svolge, arrivano a capire la necessità di sottrarsi al desiderio, perché il non-avere è un problema solamente se vogliamo avere, e anzi è un problema solamente se, volendo avere, non otteniamo quello che vogliamo. Il desiderio è inestinguibile. È proprio questo tipo di corretta comprensione e questo tipo di ragione pratica messa in opera dagli stoici che consente agli stoici di sollevarsi dalla volontà, e quindi dai mali dell’esistenza.

“Analogamente, si ricava che ogni dolore, propriamente, proviene dalla sproporzione tra ciò che chiediamo e attendiamo e ciò che ci è concesso, una sproporzione che, con ogni evidenza, si trova soltanto nella conoscenza e che, attraverso una considerazione piú attenta, potrebbe essere eliminata del tutto. Per questo Crisippo ha detto: «δεῖ ζῆν κατ’ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων» (stobaeo, *Ecl.*, l. II, c. 7, p. 134), ossia che si deve vivere con un’adeguata conoscenza dell’andamento delle cose nel mondo. Infatti, ogni volta che un uomo perde in qualche modo il controllo di se stesso, oppure viene atterrito da una sciagura, o si adira, o si perde d’animo, in questo modo dimostra di trovare le cose diverse da come se le aspettava³⁷, e quindi di essere stato in errore, di non avere conosciuto il mondo e la vita, di non aver saputo come, per mezzo del caso, la natura inanimata intralci a ogni passo la volontà di ciascuno, opponendole dei fini contrari o anche servendosi della malvagità: egli dunque, o non ha utilizzato la propria ragione per giungere a una conoscenza generale di questa condizione della vita³⁸, oppure ha mancato di giudizio, non riuscendo a riconoscere nel caso particolare ciò di cui ha una conoscenza generale e, di conseguenza, si sorprende e perde il controllo di sé. Così pure ogni gioia troppo viva è un errore,

³⁷ Da notare l’importanza dell’aspettativa.

³⁸ Cioè, non ha capito che è proprio questo meccanismo di delusione dell’aspettativa che caratterizza il desiderio da cui dobbiamo prendere le distanze.

un'illusione, poiché nessun desiderio realizzato può appagare durevolmente³⁹, e perché ogni possesso e ogni felicità ci sono concessi dal caso per un tempo indeterminato, e quindi possono essere reclamati indietro all'improvviso. Ogni dolore deriva però dallo scomparire di un'illusione di questo genere; entrambi provengono dunque | da una conoscenza difettosa: il saggio, perciò, resta sempre lontano tanto dal giubilo quanto dal dolore, e non c'è avvenimento che possa turbare la sua ἀταραξία.”

Il punto che Schopenhauer sta discutendo è se una correzione della conoscenza difettosa possa sollevarci dai tormenti del desiderio e della volontà.

Qui Schopenhauer sta apprezzando l'etica stoica e però poi esprime una riserva:

“L'etica stoica, considerata nell'insieme, è in effetti un tentativo molto stimabile e degno di considerazione di utilizzare la ragione, che è il privilegio maggiore che l'uomo possedga, per uno scopo importante e salvifico, ossia per sollevarlo al di sopra delle sofferenze e dei dolori che sono toccati in sorte a ogni vita, per mezzo di un suggerimento e rendendolo con ciò in sommo grado partecipe di quella dignità che, in quanto essere ragionevole, gli spetta, al contrario di ciò che accade all'animale, e che può essere intesa solo in questo senso e in nessun altro.”

Quindi, caratteristica dell'essere umano rispetto all'animale non umano è la ragione e anche la possibilità di redimersi dalla volontà.

“Questo mio modo di concepire l'etica stoica mi ha costretto a trattarla qui, dove tratto di ciò che la ragione è e di ciò che essa può compiere. È vero che uno scopo di questo genere può fino a un certo punto essere conseguito con l'utilizzo della ragione e con un'etica esclusivamente razionale, dato infatti che anche l'esperienza mostra che coloro i quali hanno un carattere puramente razionale, quelli che si è soliti chiamare filosofi pratici – e con diritto, poiché, come l'autentico filosofo, | ossia il filosofo teoretico, riconduce la vita al concetto, così i filosofi pratici riconducono il concetto alla vita –, sono certamente i più felici; tuttavia manca ancora moltissimo affinché in questo modo si possa conseguire qualcosa di perfetto e affinché la ragione, usata rettamente, possa realmente liberarci da tutto il peso e da tutte le sofferenze della vita e condurci alla felicità.”

L'etica stoica richiama l'attenzione di Schopenhauer perché la ragione è posta al centro, perché naturalmente si sta chiedendo qual è il ruolo che la conoscenza astratta svolge nella liberazione dalla volontà; infine, ci dice che la conoscenza astratta, per quanto fondamentale tuttavia manca ancora moltissimo affinché la redenzione dalla volontà possa avvenire.

Libro secondo

Prima considerazione sul mondo come volontà

PARAGRAFO 17

“Nel primo libro abbiamo preso in considerazione la rappresentazione solo come tale⁴⁰, vale a dire solo nella sua forma generale.”

L'oggetto delle considerazioni di Schopenhauer non è più solo formale, ma riguarda il contenuto.

³⁹ Vediamo come il problema della felicità per gli stoici sia un problema cognitivo, è un errore nel giudizio; se modificassimo la conoscenza troveremmo anche la felicità. L'infelicità è un problema di conoscenza.

⁴⁰ Cioè come rappresentazioni intuitive e rappresentazioni di rappresentazioni.

“Cercheremo soprattutto di mettere in chiaro il suo significato più autentico, quel significato che, di solito, viene a malapena avvertito e grazie al quale le immagini della rappresentazione, invece di passarci davanti come un che di totalmente estraneo e muto, ci parlano direttamente, diventano comprensibili e acquistano un **interesse** che si impone alla totalità del nostro essere.”

Schopenhauer ora sta cercando di dare una risposta al problema della dimostrazione della realtà del mondo esterno, mostrando come la realtà delle rappresentazioni consiste nel fatto che il fondamento di queste rappresentazioni sia la volontà, cioè è la volontà che ci consente un *interesse* per il mondo. Questo è interessante perché le rappresentazioni rimarrebbero vuote, vane fantasmagorie che ci vedremmo passare davanti senza alcuna sensazione nei loro confronti, e invece è la volontà che fornisce realtà a queste rappresentazioni, che ci consente di investire un interesse in esse.⁴¹ È questo tipo di interesse che parte dalla volontà che consente alle rappresentazioni di diventare significative. L'idea di Schopenhauer è che la realtà del mondo esterno non è altro che l'interesse che la volontà investe negli oggetti del suo desiderio. Quindi, è la volontà il motore del nostro interesse per il mondo.

Poi riprende un ragionamento già incontrato, cioè il fatto che ci siano due tipi di indagini che riguardano il mondo della rappresentazione, ma che non sono più sufficienti perché occorre passare dalla considerazione della forma a quella del contenuto, contenuto che fornisce significatività alle rappresentazioni.⁴² L'indagine sul mondo come rappresentazione aveva due forme: morfologia e eziologia.

“La prima prende in considerazione le forme permanenti, la seconda la materia che diviene, secondo le leggi che regolano il passaggio di una forma nell'altra.”

Quindi, la morfologia descrive, mentre l'eziologia spiega. Però:

“Se ci affidiamo al loro insegnamento, però, ci accorgiamo subito che quel chiarimento che desideriamo più di qualsiasi altra cosa non ci viene fornito né dall'eziologia né dalla morfologia.⁴³ Quest'ultima ci presenta innumerevoli forme, che per noi sono rappresentazioni, infinitamente varie e tuttavia legate l'una all'altra da un'indiscutibile aria di famiglia, le quali, per questa via, ci rimangono eternamente estranee e, considerate soltanto in questo modo, ci stanno dinanzi come dei geroglifici incomprensibili.⁴⁴ – l'eziologia, viceversa, ci insegna che, stando alla legge di causa ed effetto, un certo determinato stato della materia ne produce | un altro, e con questo ha fornito una spiegazione e ha esaurito il proprio compito.”

“Tutto questo [l'eziologia], però, non getta alcuna luce sull'essenza profonda di uno qualsiasi di quei fenomeni; tale essenza viene chiamata forza naturale e sta al di fuori del dominio della spiegazione eziologica”

Nel campo della natura inorganica l'indagine eziologica si ferma alla spiegazione della legge naturale, ma non ci dice niente sulla *qualitas occulta*, perché la forza naturale sta al di là del rapporto di causa-effetto, che noi chiamiamo legge naturale; la legge naturale è la costanza inalterabile del prodursi della manifestazione di questa forza. Cioè, il modo in cui la forza naturale si manifesta nel mondo della rappresentazione, cioè in termini di causa-effetto, si chiama legge naturale.

⁴¹ Il concetto di interesse, in questo senso, verrà ripreso da Freud con il concetto di investimento: gli oggetti vengono investiti dalla volontà che vuole possederli.

⁴² Ricordiamoci bene che non stiamo parlando di due mondi, del mondo della rappresentazione e del mondo della volontà, qui stiamo parlando del mondo come volontà e rappresentazione, quindi stiamo parlando dello stesso mondo, che ha questi due differenti aspetti inscindibilmente connessi.

⁴³ Anche da rilevare qui il fatto che il mondo della rappresentazione lascia inevasa una questione che ci interessa. La filosofia, la metafisica, l'esigenza di una conoscenza migliore prende le mosse da una questione che rimane inevasa se rimaniamo filistei, cioè adesivi al mondo della rappresentazione.

⁴⁴ Quindi ritorna sul punto che, senza considerare il contenuto delle rappresentazioni, cioè la loro più intima essenza, tali rappresentazioni ci rimarrebbero “geroglifici incomprensibili”.

“La stessa forza che si manifesta⁴⁵, l’essenza profonda dei fenomeni che si presentano in conformità a quelle leggi, è destinata a restare per l’eziologia un eterno mistero, un che di assolutamente estraneo e sconosciuto, tanto nei fenomeni più semplici quanto in quelli più complessi.”

È di questo che il libro secondo si sta occupando.

Per un orientamento schematico, potremmo dire che questo secondo libro si articola in tre momenti fondamentali:

1. Lo sforzo di Schopenhauer di integrare il carattere idealistico della sua filosofia con un’istanza realistica. Questo perché il punto su cui Schopenhauer insiste rispetto alla dissertazione *Sulla quadruplici radice* è il corpo, e il corpo non è una rappresentazione; quindi, questo elemento non rappresentativo, in tal senso non idealistico, integra quello che Schopenhauer spesso ha considerato, nella dissertazione *Sulla quadruplici radice*, un’impostazione troppo unilateralmente idealistica, e quindi sente il bisogno di insistere sull’elemento realistico. Quindi il primo punto è l’approfondimento della nozione di corpo rispetto alla dissertazione.
2. Il meccanismo della doppia conoscenza del corpo. Qui troviamo il fulcro fondamentale di tutto il suo ragionamento.
3. La descrizione delle caratteristiche della volontà

Continua dicendo che la cosa in sé - di cui sta andando alla ricerca e alla quale Schopenhauer darà il nome della sua manifestazione più alta che è quella della volontà dell’essere umano, cioè del carattere - non è la causa del fenomeno, perché non si può applicare la legge di causa-effetto al rapporto tra cosa in sé e rappresentazione, perché il rapporto di causa-effetto riguarda solo il mondo orizzontale delle rappresentazioni. Naturalmente Schopenhauer utilizza tutta una serie di perifrasi per riuscire a spiegare questo rapporto tra questi due aspetti del mondo, e dice che la cosa in sé è:

“la forza in virtù della quale, assecondando la propria natura profonda, una pietra cade a terra o un corpo ne urta un altro, non ci è meno estranea e misteriosa di quella che produce il movimento e la crescita di un animale.”

Quindi, questo rapporto tra contenuto e forma viene inteso da Schopenhauer o in termini di significato, che per noi riveste il fenomeno, cioè la cosa in sé è ciò che consente al fenomeno di essere interessanti per noi, significative per noi, o, non il rapporto di causa-effetto, ma la “forza in virtù della quale”.

“La meccanica dà per presupposto che la materia, la gravità, l’impenetrabilità, la trasmissione del movimento per mezzo di un urto, la rigidità, eccetera siano imperscrutabili e le chiama forze naturali; e indica con il nome di leggi naturali il loro necessario e regolare manifestarsi sotto certe condizioni, e solo da questo punto comincia la propria spiegazione, che consiste nell’indicare con fedeltà e con esattezza matematica come, dove e quando ciascuna forza si manifesta e nel ricondurre a una di queste forze qualsiasi fenomeno le si presenti. lo stesso fanno, ciascuna nel proprio ambito, la fisica, la chimica, la fisiologia, con l’unica differenza che esse presuppongono molto di più e spiegano molto di meno.”

“Ciò che però ci spinge a ricercare è proprio il fatto che non basta sapere che abbiamo delle rappresentazioni, che esse sono fatte in questo o quest’altro modo, e che si collegano le une alle altre secondo queste o quelle leggi, | l’espressione generale delle quali è sempre il principio di ragione. Noi vogliamo sapere quale sia il significato di queste rappresentazioni: ci chiediamo se questo mondo non sia altro che rappresentazione⁴⁶, nel qual caso dovrebbe passarci davanti come un sogno inconsistente, come un fantasma indegno della nostra attenzione, o se non sia invece qualcosa d’altro, qualcosa di più, e che cosa sia questo qualcosa. Quel che è certo è che ciò che ricerchiamo è un che di essenzialmente e completamente diverso dalla rappresentazione, e che perciò le forme e le leggi di quest’ultima debbono rimanergli del tutto estranee; ne segue che, prendendo le

⁴⁵ Quindi non la manifestazione della forza. La manifestazione della forza naturale è la legge naturale, ma qui sta parlando della forza che si manifesta, cioè l’essenza profonda dei fenomeni che si presentano in conformità a quelle leggi, cioè le leggi naturali.

⁴⁶ Vediamo come questa idea del significato è proprio l’idea della realtà, è il modo in cui Schopenhauer reinterpreta il problema della realtà del mondo esterno, che non è più un problema di dimostrazione, ma diventa un problema di significato.

mosse dalla rappresentazione, non è possibile giungere ad esso servendosi del filo conduttore di quelle leggi, le quali collegano l'uno all'altro soltanto oggetti, soltanto rappresentazioni, e che sono le forme del principio di ragione.”

Qui Schopenhauer sta individuando ciò che chiama il bisogno metafisico dell'essere umano, cioè il fatto che ci investe, come qualcosa che non vuole essere ulteriormente spiegato e giustificato, il fatto che il mondo della rappresentazione non ci appare sufficiente. Noi vogliamo sapere quale sia il significato di queste rappresentazioni. Con questo capiamo anche il rapporto tra cosa in sé e fenomeno: la cosa in sé è il significato delle rappresentazioni. Schopenhauer ci sta dicendo che non possiamo trovare un accesso a questo contenuto, che costituisce il significato delle rappresentazioni, prendendo le mosse dalle rappresentazioni stesse. Questo libro è alla ricerca di questa porta di accesso alla cosa in sé, al significato delle rappresentazioni, al loro contenuto. La grande novità del pensiero di Schopenhauer è l'idea che dall'esterno non si potrà mai giungere all'essenza delle cose, e l'esterno è la rappresentazione. Quindi, l'accesso andrà cercato altrove.

“Vediamo sin d'ora che dall'esterno non si potrà mai giungere all'essenza delle cose: per quanto si ricerchi, per questa via non si troveranno mai altro che immagini e nomi. ci capita qui quello che accade a uno che giri intorno a un castello cercando inutilmente l'entrata e che, nel frattempo, faccia qualche schizzo delle facciate. Eppure è proprio questa la strada che è stata percorsa da tutti i filosofi che mi hanno preceduto.”

Vedremo come questa doppia conoscenza del corpo sarà rivendicata da Schopenhauer la scoperta di un accesso interno al castello.

PARAGRAFO 18: tesi dell'identità della volontà e del corpo

Inizia tutta la sua dimostrazione.

Questa idea del corpo come accesso al significato delle rappresentazioni è una critica sia alla teologia, che attribuiva a Dio il concetto di *ens realissimum*, sia naturalmente al razionalismo, che Schopenhauer rimprovera di astrattezza. Come sappiamo Schopenhauer sposterà questa idea di un ente che è più reale di tutti non a Dio, ma al corpo. L'*ens realissimum* è il corpo, ed è proprio a partire dal corpo (ecco la sua dimostrazione della realtà del mondo esterno) che le altre rappresentazioni non ci sembrano soltanto fantasmi inconsistenti. È soltanto perché abbiamo un corpo che anche le altre rappresentazioni ci appaiono reali. È questo quello che fornisce corpo anche alle altre rappresentazioni, questo è il punto finale della sua dimostrazione. Infatti, la prima cosa che dice è proprio:

“In effetti, il significato tanto ricercato di questo mondo che mi sta davanti come mia rappresentazione, oppure il passaggio da esso, come pura rappresentazione del soggetto cosciente, a quello che può esserci ancora al di là di esso, non potrebbe mai essere scoperto se il ricercatore stesso non fosse nient'altro che il puro soggetto cosciente (un'alata testa d'angelo priva di corpo). Egli però ha le proprie radici in quel mondo, si trova in esso come *i n d i v i d u o*; ciò significa che il suo conoscere, che è il sostegno che condiziona l'intero mondo come rappresentazione, è reso possibile in tutto e per tutto dalla mediazione di un corpo, le cui affezioni, come abbiamo mostrato, sono per l'intelletto il punto di partenza dell'intuizione di quel mondo.”

Qui ci sta dicendo che è solamente a partire dal corpo che noi possiamo intuire rappresentazioni fuori di noi. Ci sta richiamando alla memoria il fatto che è solamente a partire da una modificazione del corpo proprio, cioè dall'affezione che il corpo riceve dagli oggetti esterni, che questi oggetti possono essere conosciuti e diventare rappresentazioni per il soggetto. Quindi il corpo, con le sue affezioni, è per l'intelletto il punto di partenza dell'intuizione di quel mondo delle rappresentazioni, in cui noi abbiamo le nostre radici in quanto soggetti individuati, cioè singoli principi di individuazione.

“Questo corpo è, per il puro soggetto cosciente in quanto tale, una rappresentazione come qualsiasi altra, un oggetto tra gli oggetti: i suoi movimenti, le sue azioni egli non le conosce, sotto questo rispetto, in modo diverso da come conosce tutti gli altri | oggetti dell'intuizione, e gli rimarrebbero ugualmente estranei e incomprensibili se il loro significato non gli venisse rivelato, per una fortunata circostanza, in un altro modo del tutto diverso.”

Qui stiamo parlando del fatto che il corpo ci consente di conoscere rappresentazioni esterne, oggetti nel mondo fisico, mediante le forme dello spazio, del tempo e della causalità, grazie alle quali è lo stesso corpo a comparire come oggetto

tra gli oggetti. Questa è la conoscenza del mondo fisico attraverso le affezioni del corpo, cioè l'effetto della materia sui sensi, più le forme dell'intuizione, cioè lo spazio, il tempo e la causalità. Questa è solo *una* conoscenza del corpo, ma ce ne è un'altra. L'importanza sta nella relazione tra conoscenza interna e conoscenza intellettuale, queste sono le due conoscenze del corpo; conosciamo il corpo intellettualmente, come oggetti tra gli oggetti, ma lo conosciamo anche dal di dentro, ed è quella che chiama conoscenza interna. Farà poi l'esempio della grotta di Posillipo per dare il senso della connessione tra queste due conoscenze.

Inoltre, gli stessi movimenti e gli stessi atti del nostro proprio corpo sarebbero senza significato (quei fantasmi di cui parlava all'inizio) come qualsiasi altra rappresentazione se noi non giungessimo alla conoscenza di tale significato, e cioè del corpo da un altro punto di vista, in un altro modo.

“Se così non fosse, egli vedrebbe che il proprio agire consegue, con la costanza di una legge naturale, dai motivi che gli si presentano, proprio come le modificazioni degli altri oggetti conseguono da cause, stimoli, motivi. Non comprenderebbe, però, l'influenza dei motivi meglio di quanto riesca a comprendere la connessione di qualsiasi altro effetto che gli si manifesti con la causa che gli è propria.”

Quando Schopenhauer parla della *ratio agendi*, la chiama causalità vista dal di dentro. Se noi non avessimo una fortuna circostanza di vedere la causalità dal di dentro, i movimenti del nostro corpo ci sembrerebbero come sono i rapporti di causa-effetto di tutti gli oggetti esterni.

“Egli allora definirebbe l'intima e per lui incomprendibile essenza di quelle manifestazioni e delle azioni del suo corpo, a piacere, come una forza, una qualità, o un carattere, ma non per questo ne avrebbe una visione più chiara. Le cose però non stanno in questo modo; anzi, al soggetto del conoscere, che si manifesta come individuo è data la parola che scioglie l'enigma, e questa parola suona v o l o n t à .”

Ricordiamoci anche che quando Schopenhauer parla di corpo qui intende *der Leib*, è propriamente il corpo vivente, che si distingue da *des Korper*, che è invece il corpo nella sua materialità. Quindi, ci sta dicendo che la conoscenza del corpo non serve soltanto per mediare la conoscenza degli oggetti dell'intuizione intellettuale, essendo anch'esso oggetto di tale intuizione intellettuale, il corpo non è conosciuto solo come rappresentazione, ma anche come volontà. È questa conoscenza del corpo come volontà che consente all'individuo di dare significato al mondo come rappresentazione. Il corpo consente di vedere la causalità dall'interno: questa è la **tesi della doppia conoscenza del corpo**, nonché anche la sua tesi principale.

“Al soggetto del conoscere, che si presenta come individuo in forza della propria identità con il corpo⁴⁷, questo corpo è dato in due modi affatto diversi: da una parte come rappresentazione nell'intuizione intellettuale, come oggetto fra oggetti, sottoposto alle loro leggi; e tuttavia, nello stesso tempo, gli è dato anche in un modo del tutto diverso, ossia come quel qualcosa che ciascuno conosce immediatamente e che è indicato dalla parola v o l o n t à .”
Quindi, ognuno di noi conosce *immediatamente* quella che ora sarà l'identità tra corpo e volontà.

“L'atto della volontà e l'azione del corpo non sono due stati diversi conosciuti oggettivamente, che il filo della causalità annoda insieme, non stanno tra loro nella relazione di causa ed effetto; sono invece un'unica e medesima cosa, solo che si danno in due modi del tutto diversi: una volta del tutto immediatamente e una volta nell'intuizione per l'intelletto.”

“Ogni vero atto della sua volontà è subito e immancabilmente anche un movimento del suo corpo; egli non può volere realmente l'atto senza allo stesso tempo rendersi conto che esso si manifesta come movimento del corpo.”

L'errore che non dobbiamo fare è: non dobbiamo pensare che la volontà causi il movimento del corpo. La volontà non è la causa del movimento del corpo, ma è il movimento del corpo.

⁴⁷ Il soggetto del conoscere è un soggetto incarnato, cioè è radicato in un corpo e pertanto è individuato, cioè è separato dai corpi.

“L’atto della volontà e l’azione del corpo non sono due stati diversi conosciuti oggettivamente, che il filo della causalità annoda insieme, non stanno tra loro nella relazione di causa ed effetto; sono invece un’unica e medesima cosa, solo che si danno in due modi del tutto diversi: una volta del tutto immediatamente e una volta nell’intuizione per l’intelletto. L’azione del corpo non è altro che l’atto della volontà oggettivato, ossia comparso dinanzi all’intelletto.”

Schopenhauer ora introduce il seguente passaggio:

“Il corpo – che nel libro precedente e nella dissertazione sul principio di ragione, in conformità con il punto di vista unilaterale che lì avevo assunto (quello della rappresentazione), avevo chiamato l’oggetto immediato – qui, da un altro punto di vista, lo indicherò come l’oggettività della volontà.”

Cerchiamo di capire più precisamente cosa significa questa conoscenza interna e che cosa significa questa trasformazione del corpo da oggetto immediato a questa oggettività (o visibilità) della volontà. Questa trasformazione avviene perché Schopenhauer si concentra sulla riflessione etica, cioè considera il corpo come l’oggettivazione del carattere intellegibile, che compare nel mondo fenomenico come una successione di atti, come il suo carattere empirico, cioè come lo specchio in cui l’uomo riconosce la propria volontà. Quindi, nella successione degli atti nel corpo in quanto manifestazione, cioè oggettività della volontà, l’individuo riconosce l’espressione fenomenica della propria volontà.

[Dal pensiero 191, *Manoscritti giovanili*, 1814] È nell’agire del tempo che noi conosciamo come in uno specchio la nostra volontà, in questo senso noi scopriamo chi siamo osservandoci agire, come in uno specchio. In questo senso *operari sequitur esse*, cioè le azioni che compiamo sono il dispiegamento fenomenico del nostro carattere intellegibile già determinato a priori, e il corpo, con i suoi atti, non è altro che la manifestazione di questo carattere intellegibile, è lo specchio della volontà. In questo senso non scegliamo chi essere, ma scopriamo chi siamo.

Lo sgomento suscitato da questa conoscenza è la coscienza, qui *Gewissen* (“coscienza morale”). Lo sgomento che “accusiamo” conoscendo quello di cui il nostro corpo, cioè la nostra volontà, è capace si chiama coscienza morale. Da questo punto di vista la coscienza morale è sempre a posteriori. Questo aspetto etico della riflessione sul corpo è un aspetto decisivo. Il fatto che il corpo sia la manifestazione fenomenica della volontà e cioè del nostro carattere intellegibile è un punto importantissimo. Dal punto di vista della teoria della conoscenza, che è quello che qui Schopenhauer tende ad approfondire, come si configura questa conoscenza interna del corpo? Come lo conosciamo quando lo conosciamo dall’interno?

[Dal pensiero 186, *Manoscritti giovanili*, volume terzo] Descrive il modo in cui conosciamo dall’interno il corpo. Questa doppia conoscenza del corpo introduce l’elemento realistico nell’impianto idealistico, cioè rappresentativo, della filosofia di Schopenhauer, perché quando conosciamo il corpo dall’interno, e quindi conosciamo la volontà e quindi la cosa in sé, questa conoscenza è *quasi completamente* mancante delle forme che la cosa in sé assume per definire fenomeno. In particolare, manca dello spazio e della causalità.

L’unico modo in cui conosciamo dall’interno la volontà è in atti successivi che si svolgono nel tempo, al di fuori dello spazio e della causalità (tesi molto problematica). La cosa interessante è che Schopenhauer non sta separando conoscenza interna ed esterna, e non sta attribuendo un primato a quella interna su quella esterna, ma sta semplicemente dicendo che si tratta di due fonti di conoscenza differenti (la conoscenza della volontà come rappresentazione e quella della volontà come sottomessa alla forma del senso interno) interrelate inscindibilmente tra di loro.

[Dal pensiero 143, *Manoscritti giovanili*, volume terzo] L’immagine che utilizza per mostrare questa interrelazione è quella della Grotta di Posillipo.

Qui ci dice che quello che noi veniamo a conoscere da questa conoscenza interna ci consente di capire anche ciò che non ci è accessibile per le altre categorie di rappresentazioni (come quelle che riguardano il mondo inorganico o il mondo delle piante...).

La conoscenza immediata del corpo come volontà, o meglio la conoscenza di quella che Schopenhauer chiama la tesi filosofica per eccellenza, cioè quella dell’identità tra corpo e volontà, noi siamo in grado mediante un procedimento di riconoscere anche negli altri ambiti della realtà, cioè anche nel caso del regno inorganico e nel caso del regno vegetale, che il fondamento di quelle rappresentazioni è la volontà. Volontà alla quale abbiamo avuto accesso soltanto mediante la conoscenza interna del nostro corpo. Qual è questo procedimento?

Quindi, da questo passo desumiamo innanzitutto il fatto che Schopenhauer non vuole opporre conoscenza interna e conoscenza intellettuale, perché il centro dell’argomentazione rimane l’interrelazione inscindibile tra queste due

conoscenze, che sono due accessi allo *stesso* mondo. Poi ci serve per capire che, come apparirà chiaro nel paragrafo 19, questa conoscenza interna dell'identità di corpo e volontà consente all'individuo di attribuire realtà e significato anche a tutte le altre rappresentazioni: ecco la "dimostrazione" della realtà del mondo esterno. Cioè la realtà del mondo esterno viene attribuita a partire da questa nostra conoscenza interna del corpo.

PARAGRAFO 19: tesi dell'analogia

"Se nel primo libro, con profonda riluttanza, abbiamo sostenuto che il nostro corpo proprio, come tutti i restanti oggetti di questo mondo dell'intuizione, è una pura rappresentazione del soggetto conoscente, ormai ci è diventato chiaro cosa sia che, nella coscienza di ciascuno, distingue la rappresentazione del nostro proprio corpo da tutte le altre, che per il resto sono del tutto simili ad essa, vale a dire il fatto che il corpo si presenta alla coscienza anche in un'altra maniera, *toto genere* diversa, che viene indicata con la parola volontà;"

Quindi nella coscienza di ciascuno il nostro proprio corpo appare differente da tutte le altre rappresentazioni perché esso si presenta, nella nostra coscienza, in una maniera del tutto diversa che viene indicata con la parola volontà. Quindi noi attribuiamo, secondo questo ragionamento, realtà unicamente al nostro proprio corpo e non alle altre rappresentazioni, perché è soltanto questo nostro proprio corpo che viene conosciuto in modo totalmente diverso dalle altre rappresentazioni, cioè dall'interno, cioè come volontà.

"e ci è anche diventato chiaro che proprio la duplice conoscenza che abbiamo del nostro corpo ci dà su di esso tanto sul suo agire e muoversi in forza di motivi, quanto sul suo patire a causa delle azioni esterne; in una parola: su ciò che esso è non in quanto rappresentazione ma, oltre a ciò, anche in sé – quel chiarimento sull'essenza, sull'attività e sulla passività di tutti gli altri oggetti reali che non possiamo ottenere in modo immediato."

L'unica cosa di cui abbiamo una doppia conoscenza è il nostro corpo; cioè l'unica cosa che consociamo sia come fenomeno che come volontà è il nostro corpo. Qui viene fuori quello che Schopenhauer chiama l'**egoismo teoretico**, che è quello che conduce a dubitare della realtà del mondo esterno. La causa del fatto che attribuisco realtà soltanto al mio corpo e non a tutte le altre rappresentazioni, come vuole lo scettico che dubita della realtà del mondo esterno, è dovuta al fatto che è solo il nostro corpo che può essere conosciuto sia come rappresentazione, ma soprattutto come volontà. Questa da un lato è la ragione dello scetticismo, quindi la ragione della necessità di una dimostrazione della realtà del mondo esterno, cioè della realtà delle altre dimostrazioni: questo Schopenhauer lo chiamo egoismo teoretico, e dice che il suo complemento è l'egoismo pratico, che sarebbe il comportamento egoistico dal punto di vista etico.

Ci sta dicendo che, se è vero che questa duplice conoscenza del corpo potrebbe portarci a sostenere la posizione dell'egoismo teoretico, cioè l'idea che soltanto il nostro corpo è reale e tutto il resto è rappresentazione, in realtà è proprio questa duplice conoscenza del corpo che ci conduce ad attribuire realtà anche alle altre rappresentazioni. Il fatto della doppia conoscenza del corpo non può portare a concludere che il mio corpo:

"sia essenzialmente diverso da tutti gli altri, che esso solo sia, fra tutti, allo stesso tempo volontà e rappresentazione, e che gli altri, al contrario, siano semplice rappresentazione, vale a dire meri fantasmi; che dunque il suo corpo sia l'unico individuo reale nel mondo, vale a dire l'unico fenomeno della volontà e l'unico oggetto immediato del soggetto."

Questa doppia conoscenza è in realtà la condizione della confutazione dell'egoismo teoretico.

"Se però gli oggetti conosciuti dall'individuo solo come rappresentazioni siano anche, come il suo corpo proprio, manifestazioni fenomeniche di una volontà, questo è, come abbiamo già sostenuto nel libro precedente, il senso autentico della domanda intorno alla realtà del mondo esterno, non ammettere il quale costituisce il senso dell'egoismo teoretico che, proprio per questo, considera come fantasmi tutte le apparenze fenomeniche, a eccezione di quella in cui consiste la sua propria individualità, proprio come fa, sul piano della prassi, l'egoismo pratico, che considera e tratta solo la propria persona come una realtà autentica e tutte le altre, invece, come meri fantasmi."

Questi due egoismi sono complementari.

Notare bene che questa analogia dal punto di vista etico vedremo essere il risultato dell'agire virtuoso, cioè è la conseguenza di quella che per Schopenhauer è la virtù per eccellenza nell'ambito dell'affermazione della vita, quindi nell'ambito dell'affermazione della volontà, che è la passione.

Di seguito procedimento che consente di superare l'egoismo teoretico e che ci consente di superare anche quello pratico.

“Di conseguenza, quella doppia conoscenza che abbiamo dell'essenza e dell'attività del nostro corpo proprio, che a questo punto dovrebbe risultare chiara e che ci è data in due modi del tutto eterogenei, la utilizzeremo d'ora in avanti come una chiave per penetrare l'essenza di ogni fenomeno della natura: tutti gli oggetti che non sono dati alla nostra coscienza allo stesso modo in cui è dato il nostro corpo, ossia che non sono dati con quella duplicità di cui si è detto, ma solo come rappresentazioni, li valuteremo a partire dall'analogia con il nostro corpo; assumeremo perciò che, come da una parte essi sono, proprio come il corpo, rappresentazioni, e quindi hanno la sua stessa natura, dall'altra, se si prescinde dalla loro esistenza come rappresentazioni del soggetto, ciò che così ne rimane, nella sua intima essenza, deve essere la stessa cosa che noi chiamiamo v o l o n t à .”

Questa doppia conoscenza del corpo non serve a portare acqua al mulino dell'egoismo teoretico, ma serve esattamente al contrario, cioè ci consente di valutare tutte le altre rappresentazioni in *analogia* con il nostro corpo, cioè ci consente di attribuire anche agli altri corpi la stessa relazione che noi abbiamo con la nostra volontà e quindi tutte le altre rappresentazioni avranno, in questo senso, come contenuto una volontà e non saranno mere rappresentazioni. E se questo dal punto di vista teoretico significa ammettere la realtà del mondo esterno, dal punto di vista etico significherà compassione, cioè significherà appartenenza di tutti gli individui alla medesima volontà.

Tat Tvam Asi (“questo sei tu”), che Schopenhauer prende dalla Sapienza indiana, è proprio il senso del significato etico di questa analogia.

In che modo abbiamo accesso alla conoscenza della volontà? L'accesso al significato delle rappresentazioni ci viene rivelato per una fortunata circostanza in un modo del tutto diverso da come il soggetto conosce gli altri oggetti dell'intuizione, e questo modo del tutto diverso è il rapporto che abbiamo con il nostro proprio corpo, mediante il quale apprendiamo di essere soggetti volenti, e cioè apprendiamo che il corpo è l'oggettività della volontà, ovvero la visibilità della volontà.⁴⁸ L'oggettività della volontà possiamo chiamarla anche “causalità vista dal di dentro”.

[PARAGRAFO 18] “In un certo senso si può anche dire, perciò, che la volontà è la conoscenza *a priori* del corpo e che il corpo è la conoscenza *a posteriori* della volontà.”

Ovvero, il corpo visto dal di dentro è volontà, la volontà vista dal di fuori è corpo; oppure, il corpo conosciuto a priori è volontà, mentre la volontà conosciuta a posteriori è il corpo. Per capire questa frase dobbiamo nuovamente precisare che tra volontà e corpo non c'è in nessun modo un rapporto di causa ed effetto, ma c'è un rapporto di identità. Cioè la volontà e il corpo sono la stessa identica cosa. La volontà non causa i movimenti del corpo, perché la volontà è identica al corpo: questa è la tesi filosofica per eccellenza per Schopenhauer. Per questo motivo Schopenhauer introduce questa importantissima distinzione tra *velleitas* e *voluptas*. Cioè l'idea che la volontà si esprima solamente in atti reali, nel senso che causano effetti; mentre nel caso in cui si tratti di propositi soggettivi quella è velleità.

⁴⁸ Sebbene Schopenhauer non faccia la distinzione tra oggettività della volontà e oggettività della volontà, di fatto c'è:

- oggettività della volontà: quella specifica manifestazione del corpo dall'interno, cioè per ognuno di noi;
- oggettività della volontà: il modo in cui la volontà si manifesta nelle altre rappresentazioni o nel nostro stesso corpo in quanto oggetto tra gli oggetti