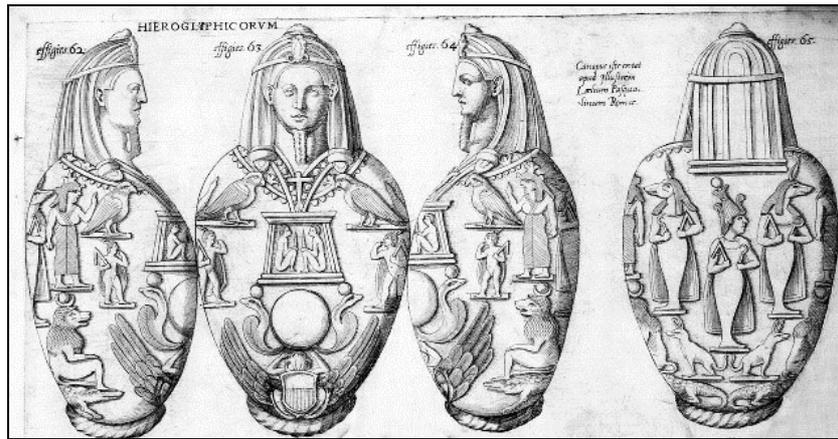


GIOVANNI PIANA

Commenti a Schopenhauer
V



L'affermazione e la negazione della volontà di vivere
1991

Questo testo è tratto da lezioni sul *Quarto libro* del *Mondo come volontà e rappresentazione* del corso di Filosofia Teoretica intitolato “Filosofia dell’arte e metafisica dei costumi in Schopenhauer” tenuto all’Università degli Studi di Milano nel 1991. Le traduzioni italiane citate sono le seguenti: *La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, I ediz. 1813, a cura di A. Vigorelli, Ed. Angelo Guerini e Associati, Milano 1990 (Abbrev.: *Quad_1*), II ediz. 1847, a cura di Eva Amendola Kuhn, Boringhieri, Torino 1959 (Abbrev.: *Quad_2*); *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. di N. Palanga, Mursia, Milano 1969 (Abbrev. : *M.*); *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, in *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, vol. II, Mondadori, Milano, 1989 (Abbrev.: *Suppl.*). *Parerga e Paralipomena*, vol. I–II, a cura di M. Carpitella, Milano 1983 (Abbrev.: *Parerga*). Inoltre vengono citate le *Lezioni berlinesi* (1820), parte quarta da *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens – Philosophische Vorlesungen*, Teil IV, aus dem handschriftlichen Nachlass, hrsg. von Volker Spierling, München, 1986 (Abbrev.: *Lez. IV*). *Colloqui*, a cura di A. Verrecchia, Rizzoli, Milano 1982 (Abbrev.: *Colloqui*). Nel caso che il luogo della citazione sia del tutto chiaro dal testo, viene indicato solo il numero di pagina. Nell’impiego delle traduzioni ci siamo riservati la possibilità di introdurre le modifiche ritenute necessarie senza esplicita segnalazione.

Le immagini della copertina ed alcune immagini del testo sono tratte da *Thesaurus hieroglyphicorum*, è museo Ioannis Georgij ab Hoesburg, s.d.



INDICE

1.

Breve sintesi del percorso seguito da Schopenhauer – La tematica epistemologica ed il tema del mondo come rappresentazione – L'inconsistenza e fantomaticità del mondo – L'immagine della natura – La sospensione della volontà che si annuncia nella filosofia dell'arte – Approdo al tema dell'ascetismo nel quarto libro del Mondo.

2.

Significato del termine "metafisica dei costumi" in Kant e la modificazione del suo senso in Schopenhauer – L'esclusione di intenti prescrittivi nella filosofia morale di Schopenhauer – Critica di Kant – Si debbono descrivere i comportamenti degli uomini e di essi si cerca una interpretazione.

3.

Il tema del tempo e della natura e il loro punto di intersezione nella riflessione intorno alla morte – Il presente come barriera alla corrente impetuosa del tempo – La ruota che gira – Teoria dell'eterno ritorno e suo senso – L'indifferenza degli accadimenti singoli – L'arcobaleno sulla cascata – Il passaggio alla soggettività conoscitiva come "occhio eterno del mondo" – Riflessione sulla morte – L'intramontabilità della vita.

4.

Il pensiero dell'effimero e dell'unità del tutto – La noncuranza della natura verso la morte – Maternità della natura – Il simbolismo del cerchio.

5.

Contro il materialismo – Il nulla e la morte – La noncuranza della natura – La foglia caduta e l'albero perenne – Ulteriore impiego della teoria platonica delle idee – Il cane eterno.

6.

Sul pessimismo di Schopenhauer – Dubbi su interpretazioni unilate-

4

rali – Il dolore ha le sue radici nella metafisica della volontà – Nostri dubbi sulla consistenza filosofica dell'opposizione tra ottimismo e pessimismo.

7.

L'affiorare del problema di una descrizione psicologico-metafisica degli stati della vita affettiva – Esempio della noia – L'esistenza quotidiana tra tragedia e commedia – Ancora su pessimismo e ottimismo e sulla loro inconsistenza filosofica.

8.

La volontà come "parafrasi del corpo" – La fame e il sesso – La fame alimentare – Lo sfruttamento come una forma di divoramento – La sessualità e la conservazione della specie – L'intonazione fallica della metafisica di Schopenhauer – Il Cupido di Schopenhauer – Il senso autentico della sua "metafisica della sessualità" consiste nella sottolineatura delle motivazione inconsce dei comportamenti – Cenno critico al riduzionismo biologico-fisiologico in essa implicato.

9.

La filosofia morale di Schopenhauer – Il rifiuto dell'elemento prescrittivo e la critica della "voce interiore" di Kant – In che cosa consiste l'azione ingiusta – Ulteriore richiamo al tema della del rapporto tra il corpo e la volontà – Caratterizzazione dell'azione giusta come azione non-ingiusta – Rifiuto del convenzionalismo.

10.

L'origine dello stato dall'egoismo – Il diritto di punire – La giustizia ed il simbolismo della bilancia – Solo lo stato ha diritto di punire – Il senso della pena – Illegittimità della vendetta – Scopo intimidatorio della pena comminata dallo stato – Netta distinzione tra condanna morale e condanna giuridica – "Mia è la vendetta, dice il Signore".

11.

La giustizia eterna – Richiami alla cultura religiosa indiana – Teoria della virtù – Azione buona e azione cattiva – L'altruismo.

12.

La compassione e la negazione della volontà – Tematica dell'ascetismo – Alcune considerazioni sulla personalità di Schopenhauer – Contro il suicidio – Tematica della rassegnazione.

13.

L'ultima forma che assume il nesso tra il corpo e la volontà – Il tema della rinunzia e della sospensione della volontà ha il suo culmine nella mortificazione del corpo – Interpretazione dell'ascetismo – Le pratiche ascetiche hanno esattamente il senso che esse mostrano – Interpretazione della santità – L'ateismo è annidato nelle pratiche mistiche – Critica delle religioni istituzionali.

14.

Nella religione si esprime una rivolta contro la vita – Sensatezza della vita comune e insensatezza del comportamento del santo? – Osservazioni sul nulla – Il nulla è sempre relativo – Il nulla non è un abisso – Noi vogliamo vivere! – Il santo e il saggio.

17.

La comprensibilità della negazione della volontà – Il ripresentarsi del problema dell'atto libero – Libertà e carattere – Richiami alla "conversione" ed alla "grazia" – Schopenhauer intende fornire gli elementi per una filosofia della religione – Critica dello stereotipo dello Schopenhauer irrazionalista – Due cinesi a teatro.

1.

Breve sintesi del percorso seguito da Schopenhauer – La tematica epistemologica ed il tema del mondo come rappresentazione – L'inconsistenza e fantomaticità del mondo – L'immagine della natura – La sospensione della volontà che si annuncia nella filosofia dell'arte – Approdo al tema dell'ascetismo nel quarto libro del Mondo.

Nell'accingersi ad illustrare il contenuto del quarto libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*, nelle sue *Lezioni berlinesi* Schopenhauer utilizza il titolo di *Metafisica dei costumi*, preferendolo a *Etica*, che era stato prescelto in un primo tempo e poi cancellato e sostituito (*Lez.*, IV, p. 57). In questo quarto libro la teoria del mondo come volontà e rappresentazione giunge a compimento, essa si conclude in un senso che non ha nulla di estrinseco: come se non restasse null'altro di significativo e di importante da aggiungere. L'essenziale è stato detto. Il sistema è compiuto.

Se gettiamo uno sguardo indietro al percorso seguito, anzitutto è stato necessario spiegare le idee sulla filosofia in genere, il metodo filosofico seguito, e ciò in realtà è stato fatto con le considerazioni in senso lato epistemologiche contenute nel primo libro. In esso ci siamo chiesti che ne è della *conoscenza del mondo* e del mondo stesso. Si è cercato di chiarire in che senso ciò che chiamiamo *mondo* deve essere subordinato al titolo di "rappresentazione" riprendendo un vecchio tema fenomenistico come si ritrova in Berkeley ed in Hume; ed anche in Kant alla cui impostazione Schopenhauer si dichiara inizialmente fortemente debitore.

Parlare del mondo come rappresentazione aveva un duplice senso: da un lato attraverso questa formulazione si affermava la validità generale del *principio di ragione sufficiente*, quindi la possibilità stessa della conoscenza del mondo; dall'altro si faceva avanti un motivo interamente diverso, un motivo *inquietante*: la rappresentazione è anche *apparenza* nel senso in cui sono apparenze i fantasmi dei nostri sogni. Il

mondo nel suo aspetto fenomenico, così come noi lo vediamo, è *inconsistente*, e lo è proprio in forza della concatenazione causale degli eventi che relativizza ogni evento all'evento precedente ed all'evento successivo, in una catena che non può avere né inizio né fine.

Questa inconsistenza non viene proposta per puro gusto argomentativo come era nello stile dello scetticismo e della sofistica antica. Vi è invece una sorta di profonda serietà, così come nella svalutazione platonica del mondo sensibile a cui Schopenhauer può pretendere di ricollegarsi solo a patto di rovesciare il senso autentico della filosofia platonica.

Per Platone infatti quella svalutazione è correlativa alla messa in chiaro di un'impalcatura stabile del mondo che forma la condizione di possibilità della conoscenza del reale. In Schopenhauer invece le idee di Platone diventano pure emanazioni di un principio irrazionale, diventano, come egli si esprime, gradi di oggettivazione della volontà, cosicché la loro chiarezza e limpidezza si contrae in quel gorgo oscuro da cui scaturisce l'intera varietà delle cose di questo mondo.

Il tema della volontà ci si presenta nel secondo libro, come un tema che deve essere raggiunto effettuando il passaggio dal fenomeno all'essenza. Esso appare strettamente legato ad un'*immagine della natura*: il principio della volontà è attinto anzitutto nell'esperienza soggettiva, ma non appena lo abbiamo attinto di qui, subito esso viene proiettato nella natura, nella totalità delle sue manifestazioni – da quelle inferiori che chiamano in causa la materia, a quelle via via superiori sino all'uomo.

Mi sembra giusto parlare di un'immagine della natura perché di fatto ciò che ci viene proposto è un *modo di vedere* la natura, che mette al suo centro il vivente, e che propone poi di considerare il fatto stesso del vivere non già come un puro e semplice accadimento, ma come qualcosa che viene internamente promosso e perseguito: qualcosa che è *voluto*, sebbene secondo gradi diversi di consapevolezza.

Con simili considerazioni di metafisica della natura muta anche il senso in cui parlavamo in precedenza di mondo come rappresentazione.

Il mondo non è più ora soltanto qualcosa che si offre al nostro sguardo, ma è il mondo nel quale siamo noi stessi implicati in quanto esseri viventi. Esso è allora semplicemente la vita stessa. (“Il mondo e la vita sono tutt’uno” – dirà Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 5.621)

Questo è del resto un punto ribadito con particolare forza proprio nei paragrafi iniziali del quarto libro, laddove in particolare si attira l’attenzione sul fatto che “ciò che la volontà vuole è pur sempre la vita” e che “la vita non è altro che la manifestazione della volontà per mezzo della rappresentazione” e per questo dire *volontà di vivere* invece che *volontà* è tutt’uno (*M.*, p. 316).

Vedremo tra breve quanto sia ricca di conseguenze una simile affermazione. Ma ciò nell’esposizione del secondo libro il tema dell’inconsistenza del mondo come rappresentazione assumeva un nuovo carattere o meglio mostrava più chiaramente in che direzione fosse puntata fin dall’inizio. Nessuna manifestazione della vita ha un qualche valore in se stessa. Ciascuno è solo una precaria concretizzazione di quella forza cieca che è la volontà stessa; e la sua insignificanza può essere misurata mettendola a confronto con l’infinità di questo processo di costante autoriproduzione della vita. Alle spalle della fantomaticità del mondo prospettata nel primo libro si delinea il tema della natura *effimera* dell’esistenza.

All’interrogativo sul senso della vita che tanto spesso viene ritenuto l’interrogativo filosofico privilegiato, la risposta di Schopenhauer è che lo si deve ricercare nella volontà: e questa è soprattutto inappagamento, tensione, desiderio, tormento, inquietudine, sofferenza e dolore.

A questi temi già accennati nel secondo libro, potremo ora ricongiungerci direttamente. Ma il terzo libro contiene in parte un arretramento rispetto a questi temi, in parte

una premessa importante per la conclusione del sistema. Un arretramento perché nella considerazione dell'arte ritorniamo al problema della rappresentazione, che tuttavia ora ci appare come una momentanea sospensione delle inquietudini della volontà: la produzione artistica fornisce immagini della vita, ma essa diventa possibile proprio in forza di una messa a distanza dalla vita stessa, e dunque costituisce una sorta di iniziale dimostrazione che l'azione della volontà può essere sospesa o addirittura soppressa.

Questi sono i fili che il quarto libro del *Mondo* riprende sviluppa coerentemente. In esso troviamo elaborati forse i temi più noti della filosofia di Schopenhauer, quelli che hanno maggiormente contribuito a delinearne l'immagine non solo tra i filosofi e gli specialisti, ma anche nel pubblico colto, e sono anche i temi – ciò va subito detto – che possono soggiacere più facilmente da un lato allo svisamento, dall'altro ad una critica e persino ad una abbastanza facile ironia.

Al centro del libro vi è naturalmente un'ampia elaborazione della componente pessimistica che pur essendo presente un po' dappertutto, solo in questo libro riceve un'esposizione realmente organica e approfondita. Qui soprattutto riceve la massima accentuazione l'idea che l'intero processo della vita abbia come stimoli fondamentali null'altro che gli istinti elementari della autoconservazione e della riproduzione della specie: la fame e il sesso. Essi sono puri istinti che agiscono incondizionatamente e irresistibilmente e che tuttavia non assolvono nessun altro scopo che quello di mantenere in essere la volontà di vivere, dunque il principio della sofferenza e del dolore. Altrettanto nota la soluzione che si trae da questo pessimismo portato all'estremo: è possibile sfuggire alla volontà, non tanto ostacolando e impedendo il processo della sua affermazione (cosa che accrescerebbe il dolore), quanto piuttosto "sospingendone" l'azione. Si tratta di quella *negazione della volontà* che non consiste affatto nel suicidio, come Schopenhauer spiega in alcune pagine divenute famose, ma

nelle pratiche ascetiche di cui possiamo trovare esempi ovunque nelle religioni di ogni continente e in particolare nella religione indiana la cui presenza si fa sentire in questo libro assai più che altrove. Ma assai più che altrove si fa sentire anche il richiamo al cristianesimo degli asceti, degli eremiti, degli anacoreti, agli ordini monastici più rigorosi che vengono considerati in una stretta solidarietà, che va oltre le differenze di ordine dottrinale e dogmatico, con le forme dell'ascetismo indiano ed orientale.

Inaspettatamente l'ateo convinto, lo spregiatore di ogni religione istituzionale, il filosofo sempre pronto a rammentare i roghi dell'Inquisizione, e del resto tutt'altro che proclive ad allontanare da sé i piaceri della vita – ci parla convintamente della santità nella sua forma più esasperata e fanatica, intesse l'elogio dello stilita che passa la propria vita in cima ad una colonna, loda la rinuncia radicale al sesso, alla proprietà, al benessere sino al limite dell'autoflagellazione corporea.

Proprio per il fatto che stiamo per avviarci su un terreno tanto scivoloso, dobbiamo far valere a maggior ragione i criteri che hanno orientato lo stile della nostra lettura dell'opera di Schopenhauer. I filosofi in genere traggono in realtà più svantaggi che vantaggi dall'essere considerati a grandi linee, nelle loro tesi riassuntive, anche se talvolta è necessario o anche solo opportuno considerarli proprio così; ed è anche vero che proprio la loro capacità di esercitare un'influenza più o meno duratura è legata proprio ad una visione per grandi linee, alle loro tesi più eclatanti considerate in se stesse che sono anche quelle più facilmente volgarizzabili.

Non bisogna invece perdere di vista l'importanza che assume il *percorso* che conduce a questa o a quella tesi, nel quale del resto è spesso da ricercare il loro senso autentico.

2.

Significato del termine “metafisica dei costumi” in Kant e la modificazione del suo senso in Schopenhauer – L’esclusione di intenti prescrittivi nella filosofia morale di Schopenhauer – Critica di Kant – Si debbono descrivere i comportamenti degli uomini e di essi si cerca una interpretazione.

In apertura del quarto libro del *Mondo*, Schopenhauer ci avverte che il suo argomento riguarda il *fare* degli uomini e i *principi di questo fare*, che nella tradizione filosofica viene solitamente rubricato sotto il titolo di *filosofia pratica*, di *etica* o di *filosofia morale*. In realtà il suo raggio di azione è più ampio e abbraccia considerazione ascrivibili ad una teoria delle passioni, ad una filosofia del diritto ed anche ad una filosofia della religione. Come abbiamo osservato, in ogni caso, fra tutti Schopenhauer preferisce il titolo di *metafisica dei costumi*.

In realtà si tratta tra tutti del titolo filosoficamente più compromesso per il fatto che esso è preso di peso da Kant la cui prima opera compiuta dedicata al problema della morale e pubblicata nel 1785 era appunto intitolata *Fondamenti di una metafisica dei costumi*.

Si tratta dunque anzitutto di un omaggio a Kant, ma di un omaggio assai ambiguo: gli inizi di Schopenhauer sono certo kantiani, ma Kant è stato anche l’autore criticato da Schopenhauer in modo articolato e approfondito, e ciò vale in particolare proprio per la parte che riguarda la filosofia morale. Inoltre Schopenhauer spesso sembra riprendere le tesi kantiane ma per compiere una operazione di capovolgimento. Da Kant viene tratta la teoria della libertà trascendentale e la distinzione tra carattere empirico e carattere intelligibile, che vengono sottoposte da Schopenhauer ad una geniale e per molti versi straordinaria reinterpretazione: non appena poi il quadro teorico comincia a precisarsi, la posizione kantiana in sede di filosofia morale – con particolare riferimento ai capisaldi della tematica del dover essere e dell’imperativo categori-

co – diventa subito oggetto di una critica, ed anzi di una polemica piuttosto aspra. Cosicché il titolo rappresenta un omaggio alquanto esteriore, dovendo esso stesso essere reinterpretato in senso non kantiano, se non addirittura antikaniano.

Due parole intanto sul termine *costume*. I costumi, nel senso corrente, sono le usanze, le consuetudini, quindi anche in generale i comportamenti degli uomini in quanto sono regolati da queste usanze e da queste consuetudini. In latino *costume* si dice *mos, moris*, e di qui trae origine il termine di *morale*. In greco *costume* si dice ἦθος, termine che vuol dire tuttavia anche *carattere* e che è connesso, come rammenta Schopenhauer, con l'*abitudine*; di qui trae origine il termine di *etica*. Ciò mostra che la riflessione filosofica sui problemi morali – e dunque sulla distinzione del buono e del cattivo, del giusto e dell'ingiusto, dell'azione virtuosa e dell'azione malvagia – muove i suoi primi passi proprio da una riflessione sui *comportamenti di fatto degli uomini* in quanto questi comportamenti sono *regolari dalle usanze che vigono entro un determinato contesto culturale*.

Al di là di ogni considerazione di principio, l'azione trova anzitutto nel costume la propria regola. Ma naturalmente, e qui cominciamo a metterci dal punto di vista di Kant ed a rendere conto in quale accezione venga da lui usata l'espressione di *metafisica dei costumi*, la filosofia si interroga se l'azione regolata dal costume possa anche essere riconosciuta come buona o cattiva secondo determinazioni puramente razionali, quindi sul piano delle considerazioni di principio, ed è solo a questo punto che si può cominciare a parlare di filosofia morale. Un conto è dunque la descrizione dei costumi degli uomini ed eventualmente l'identificazione dei principi che regolano l'azione come principi appartenenti alla natura umana così come noi la possiamo osservare attraverso l'esperienza, ed un altro è l'identificazione, che può avvenire solo attraverso la filosofia, dei principi che debbono reggere le a-

zioni ed in rapporto ai quali può essere effettuata la distinzione tra l'azione in sé buona e l'azione in sé cattiva. Questa identificazione può avvenire solo attraverso una riflessione che si sviluppi in modo interamente apriorico, cioè senza sostenersi in alcun punto sull'osservazione empirica.

Queste sono le idee contenute nell'uso kantiano di *metafisica dei costumi*. Il termine di *metafisica* viene impiegato da Kant in più di un'accezione, ed in quella formula esso significa propriamente: *riflessione per concetti puri, puramente apriorici*. Si allude dunque con *metafisica dei costumi* ad una riflessione tendente ad isolare le norme valide a priori per ogni comportamento. Come sappiamo, questa impostazione si sviluppa non già in direzione di proporre norme concretamente determinate, ma nel principio di un'etica formale, nella forma dell'imperativo categorico:

“Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale” (*Critica della ragione pratica*, § 7).

Ora, la metafisica dei costumi di Schopenhauer comincia proprio con il contestare questa caratterizzazione kantiana di quell'espressione. *Metafisica* non ha qui il senso di una riflessione attraverso concetti puramente apriorici, venendo così quasi a coincidere con la stessa idea kantiana della critica della ragione, ma ha proprio il senso di una dottrina dell'in sé, contro la cui possibilità di principio è rivolta la critica kantiana. Di conseguenza viene a mutare interamente il senso della connessione tra i due termini. Naturalmente anche Schopenhauer non è interessato ad una considerazione morale che si risolva in una pura e semplice presa d'atto dei costumi, ad una risoluzione “antropologica” della problematica etica. È interessato invece ad una considerazione delle azioni degli uomini e dei principi che le reggono alla luce dei principi metafisici del proprio sistema, alla luce dunque del pensiero fonda-

tale del mondo come volontà e come rappresentazione che viene ancora rammentato qui come unico pensiero di cui l'intera opera è solo un dispiegamento ed uno sviluppo.

Si comprende subito allora come la prima preoccupazione di Schopenhauer sia quella di prendere le distanze da ogni intento *prescrittivo*, ed anzi proprio questa preliminare presa di posizione è certamente una delle ragioni che inducono a preferire l'espressione di *metafisica dei costumi*. Una ragione analoga sta alla base dell'espressione di *metafisica del bello*, anche se questo assunto era mantenuto nel terzo libro assai poco rigorosamente.

L'importanza di questo assunto soprattutto nel campo della filosofia morale è evidente: questo campo è in modo eminente il campo delle prescrizioni. Le usanze non sono altro che prescrizioni tacite, non esplicitamente formulate, e la stessa filosofia morale tende indubbiamente a tradursi in un insieme di regole dell'azione. L'idea di un giudizio morale implica un elemento normativo. E il filosofo tende ad assumere la figura di maestro della virtù, che è tale non solo perché insegna queste regole, ma anche perché egli stesso si attiene ad esse e ne fornisce l'esempio.

Contro di ciò Schopenhauer fa valere anzitutto la propria concezione della ricerca filosofica in genere: la filosofia deve condurre le proprie indagini riferendosi al proprio oggetto, qualunque esso sia, *rein betrachtend*, cioè in modo puramente *osservativo*, con il distacco dato dalla pura osservazione (*Mondo*, § 53, p. 313), e di conseguenza se l'*osservazione* è il metodo privilegiato, allora la *descrizione* di ciò che è stato osservato sarà il suo scopo. *Descrizione* si contrappone qui naturalmente a *prescrizione*.

Ciò che importa dal punto di vista filosofico è *lumeggiare i dati di fatto*. Si tratta dunque di una dichiarazione preliminare di positività che non deve affatto sorprendere: persino il passaggio alla nozione metafisica della volontà era effettuato nella convinzione che esso potesse contare su un fondamento

fattuale: la volontà che noi troviamo operante in noi stessi.

“La filosofia non può fare altro che chiarire e interpretare l'esistente (*Das Vorhandene*), non può fare altro che portare alla conoscenza astratta e distinta della ragione ed in ogni possibile rapporto, da ogni punto di vista, quell'essenza del mondo che in concreto, cioè come sentimento (*Gefühl*) si manifesta comprensibile ad ognuno” (ivi).

Questo concetto della filosofia deve essere fatto valere in particolare nell'ambito delle questioni etiche. Anche qui dobbiamo restare, come si esprime Schopenhauer nel campo dell'immanenza (*Immanenz*) (*Lez.*, IV, p. 59), al quale ci si è attenuti nell'intero corso del nostro lavoro. Ciò significa attenersi ai dati di fatto in quanto

“costante oggetto e limite della ricerca resterà il mondo reale e visibile in cui viviamo e che vive in noi: troppo ricco perché le più profonde investigazioni dell'umano ingegno possa esaurirlo” (ivi, p. 314).

La filosofia deve dunque limitarsi a “interpretare la condotta umana, e le massime così diverse, anzi contraddittorie, di cui la condotta è la viva espressione”, apportando intorno a ciò tutti i necessari chiarimenti.

Di conseguenza non ci si deve attendere nessuna teoria dei doveri (*Pflichtenlehre*), nessun principio morale generale, nessuna regola, nemmeno nella forma del dover essere di Kant.

Questa presa di posizione di carattere generale è d'altronde sostenuta anche da un assunto fondamentale che è già stato acquisito all'interno della nostra riflessione e che riguarda il tema della libertà. Si tratta dell'interpretazione proposta da Schopenhauer della distinzione tra carattere empirico e carattere intelligibile così come della ripresa da parte di Schopenhauer del mito platonico di Er. Ciò che guida le azioni in concreto sono le nostre scelte originarie, quel destino che ci

siamo scelti noi stessi e che è comunque un destino, un demone che una volta che è stato scelto ci domina per sempre.

Se così stanno le cose non ha senso pretendere di insegnare la virtù, non ha senso pretendere di insegnare che cosa *si debba volere*. Questa stessa espressione può essere considerata come intrinsecamente contraddittoria. Ciò che ciascuno fa e il modo in cui lo fa dipende unicamente da lui stesso e ciascuno risponde a se stesso delle proprie azioni. Ogni norma esteriore è una pura astrazione, una parola morta che non riesce nemmeno a raggiungere quella ragione profonda del nostro essere nella quale si operano le nostre scelte e nella quale forse tutto è già stato scelto.

L'idea che ciascuno in ogni suo singolo atto sia libero – nel senso comune del poter fare questo o quest'altro – è del tutto illusoria. Ogni atto è invece determinato *a parte subiecti* dal mio carattere, *a parte obiecti* dai motivi che provengono dalle circostanze esterne del mio agire. Il carattere è da intendere come nucleo fondamentale della persona, quel volere fondamentale (*Grundwollen*) che caratterizza ciascuno in profondità, forse potremmo parlare di un io profondo che dobbiamo concepire, stando a Schopenhauer, come risultato di un atto interamente libero. Come ciò avvenga è un mistero, ma che ciò avvenga è attestato da quel *sentimento di responsabilità* per le nostre azioni che rappresenta uno dei dati di fatto importanti su cui poggia questa riflessione filosofica. Questo sentimento si contrappone alla certezza filosofica della determinazione necessaria di ogni azione, ed è esso che ci spinge a ricerca il fondamento della libertà nella volontà in se stessa, in certo senso *prima* della sua realizzazione fenomenica.

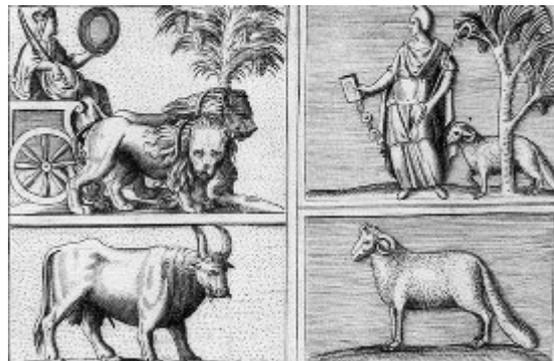
Infatti nel momento in cui questa realizzazione ha inizio, abbiamo sempre a che fare con la catena necessaria delle cause. La libertà della volontà come cosa in sé “non si trasmette mai direttamente al suo fenomeno” (*Mondo*, § 55 p. 329).

Ecco un altro buon motivo per respingere un'etica pre-

scrittiva. Essa presupporrebbe quella che Schopenhauer chiama l'“illusione di una libertà empirica della volontà”, che è appunto l'idea di senso comune secondo cui possiamo fare ciò che stiamo facendo oppure qualcosa di interamente diverso, purché lo si voglia. Possiamo liberamente aderire ad una determinata norma oppure alla norma opposta. Il rifiuto di un'etica prescrittiva ha anche il senso di un rifiuto di una concezione astratta dell'agire secondo la quale vi sarebbero da un lato le mie potenzialità attive e dall'altro l'insieme delle norme tra le quali io opero una libera scelta.

In coerenza con ciò deve essere respinta – come fa vivacemente Schopenhauer in più di un passo – l'idea che il filosofo moralista debba egli stesso fornire l'esempio delle virtù di cui tratta nella sua filosofia morale. Infatti in essa egli non prescrive nulla a nessuno, e dunque nemmeno a se stesso. Come chiunque altro, anch'egli ha il proprio demone e da esso dipende il suo modo di agire.

L'importanza di queste premesse potrà essere apprezzata a fondo solo in seguito, ma fin d'ora se ne intravede la portata: una considerazione che arriva a proporre come “ideale” la *santità* è certamente destinata ad assumere un senso particolare se questa idealità non ha alcun senso normativo, ma *viene proposta all'interno di una problematica che ha la pretesa di fornire soltanto la descrizione e l'interpretazione di un comportamento.*



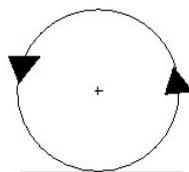
3.

Il tema del tempo e della natura e il loro punto di intersezione nella riflessione intorno alla morte – Il presente come barriera alla corrente impetuosa del tempo – La ruota che gira – Teoria dell'eterno ritorno e suo senso – L'indifferenza degli accadimenti singoli – L'arcobaleno sulla cascata – Il passaggio alla soggettività conoscitiva come "occhio eterno del mondo" – Riflessione sulla morte – L'intramontabilità della vita.

Dobbiamo ora cercare di dispiegare interamente lo scenario autentico dell'intera filosofia di Schopenhauer. Questo scenario può essere delineato facendo riferimento almeno a due temi fondamentali: il tema del tempo e quello della natura. Essi hanno inoltre il loro punto di intersezione in una riflessione intorno alla morte. Questi grandi temi rappresentano l'introduzione effettiva alla metafisica dei costumi.

La concezione del tempo è bene illustrata dalle immagini a cui Schopenhauer fa ricorso. Anzitutto a quella, continuamente ricorrente nella tradizione filosofica, della corrente impetuosa (*unaufhaltsamer Strom*), che tuttavia incontra nel suo corso una roccia salda e inamovibile, che rappresenta null'altro che la dimensione del presente. Il presente non è – secondo Schopenhauer – una dimensione temporale come un'altra, non un tratto di tempo tra il passato e il futuro, ma è piuttosto l'unica dimensione temporale autentica e reale. Il tempo come passare è un perpetuo fluire: solo il presente è immobile, statico, permanente. Idea a tutta prima sorprendente: eppure potremmo sostenere che anch'essa è fondata su un dato di fatto, e precisamente un dato della nostra diretta esperienza del tempo: il tempo vissuto è sempre e soltanto il presente. Il passato è stato vissuto; il futuro deve ancora esserlo. Dell'uno e dell'altro non possiamo che avere immagini mentali, essi sono dunque puramente pensati o concepiti, e non vissuti. Ma questo dato di fatto è sottoposto ad un'interpretazione da cui risulta un senso che viene proiettato sullo stesso destino dell'uomo.

A ciò accenna più chiaramente l'altra immagine proposta da Schopenhauer, che fa parte del resto anch'essa della tradizione: il tempo come una ruota che incessantemente gira sul proprio asse. In essa vi è una parte che sale ed una parte che scende rispetto ad un punto che può essere inteso come idealmente immobile ed è il punto di contatto con la tangente che, per dare all'immagine un'effettiva capacità illustrativa, dobbiamo tentare di considerare per un verso come appartenente sia al cerchio che alla tangente, ma per un altro come appartenente unicamente alla tangente. Su di essa quel punto non si muove.



La metà ascendente puoi considerarla come rappresentativa dell'avvenire, la metà discendente come simbolo del passato. Considerando le cose in questo modo, il dato di fatto dal quale abbiamo preso le mosse viene nettamente superato in direzione di un'interpretazione che tende ad una vera e propria soppressione della dimensione del flusso.

Il tempo non procede, non avanza – il tempo gira, e dunque fa parte della stessa essenza del tempo *l'eterno ritorno* di ciò che è già stato.

Guardando la figura: il passato sprofondando diventa futuro. Alla domanda “Quid erit?” possiamo rispondere: “Quod fuit”. Ed il presente considerato come momento di questo movimento è pura ripetizione.

Peraltro il vero problema di Schopenhauer non è tanto quello dell'esterno ritorno, in senso per così dire letterale, benché si tratti di un tema comunque presente. Proponendo questa idea si tratta piuttosto di dimostrare *l'indifferenza dell'accadimento come tale*. Come se dicessimo: non c'è nulla di

ciò che accade che sia realmente importante, nessun accadimento è più importante di qualunque altro, e perciò possiamo dire di ogni accadimento che esso può essere considerato come se fosse già accaduto un numero infinito di volte. Che questa sia la direzione principale della discussione viene in chiaro particolarmente laddove Schopenhauer attacca genericamente le filosofie storicistiche. Esse presuppongono che “l’essenza del mondo si possa conoscere storicamente”; il loro errore sta nello stesso concetto del divenire, e dunque nell’idea che si possa parlare di un punto di partenza e di un punto di arrivo, e di una via che conduce dall’uno all’altro. La radice elementare di questo errore sta semplicemente nell’attribuire “una sia pur minima importanza alla differenza del prima e del poi” (§ 53).

Pensiamo allora all’infinità del tempo trascorso e che trascorrerà – di fronte a questa infinità paragonata all’evento singolo che ora accade possiamo ben dire “che tutto ciò che può e deve accadere, deve già essere accaduto”.

Il pensiero dell’eterno ritorno è dunque per Schopenhauer soprattutto il pensiero dell’irrilevanza dell’evento singolo in quanto proposto in un’attualità concepita come anello di congiunzione tra passato e futuro, quindi come punto sul cerchio; ed anche nello stesso tempo il pensiero di un presente che appartiene, piuttosto che al cerchio, alla sua tangente, che è ancora il presente nel quale viviamo, ma che è anche il *presente metafisico* (benchè Schopenhauer non usi questa espressione), il presente atemporale – il *nunc stans* come dicevano gli scolastici: ciò che permane nell’ora e per il quale non esiste la differenza tra l’ora e l’allora, tra il *nunc* e il *tunc*: il presente che è *come l’arcobaleno sopra la cascata*.

Questo presente metafisico è anche l’unica dimensione temporale reale, ma anche l’unica dimensione della realtà stessa, o come Schopenhauer preferisce spesso dire qui, della *vita* stessa. Essere reale, vivere significa essere presente o essere nel presente.

“Il nostro stesso passato, anche il passato più prossimo, quello di ieri, non è più che un vano sogno della fantasia” (M. p. 320).

Lo stesso si può dire per l’immenso passato dell’umanità intera, per i millenni che sono trascorsi dalla preistoria a quel presente nel quale io li rievoco. Anche tutto questo è un vano sogno della fantasia.

Vogliamo riflettere proprio sul passato, sugli uomini che sono stati una volta vivi e che poi sono morti, e che dunque possono apparirmi solo – sarei proprio tentato di dire – come dei *fantasmi* – ovvero solo come evanescenze del ricordo o dell’immaginazione. In questa riflessione potremmo arrivare a chiederci sulla base di quale privilegio ora, in questo presente, proprio io sono vivo ed essi morti: “Perché mai io stesso non sono morto da tempo come loro” (*Lez.*, IV, p. 61). Ecco una domanda assai strana, che solo un filosofo potrebbe proporre! Eppure per Schopenhauer, nonostante la sua stravaganza, essa può darci un insegnamento.

In essa si esprime meraviglia di fronte alla coincidenza fortuita tra questo presente nel quale io vivo e il fatto che in esso proprio io viva. Non dovrei forse meravigliarmi del fatto che avrei potuto essere nato in un’altra epoca, ed essere io stesso un fantasma nel pensiero di un altro?

Alla domanda filosofica risponde tuttavia una critica filosofica. In essa vi è di sbagliato che si parli di una coincidenza fortuita tra l’io e il presente in cui egli vive. L’errore sta nel fatto che chi argomenta in questo modo “considera il suo essere e il suo tempo come reciprocamente indipendenti”; o detto in altro modo: l’errore sta nel ritenere che vi sia un “ora” per l’oggetto ed un “ora” per il soggetto e che questi due ora coincidano fortuitamente. Formulazione più difficile, che è propriamente quella di Schopenhauer, ma che illumina un altro aspetto importante della questione. Potremmo commentare: è sbagliato ritenere che vi sia un presente per me che guardo gli oggetti che mi stanno intorno ed un presente per

questi stessi oggetti, e che questi due presenti coincidano nel momento in cui io–guardo–gli–oggetti. Invece vi un unico *ora* nel quale io sono rivolto osservativamente ad essi. In questo modo si ribadisce l’inerenza del presente alla vita, e dunque anche l’inerenza al presente dell’io che mostra la relazione interna, o se vogliamo, la “coincidenza”, tutt’altro che fortuita, ma anzi essenziale tra la soggettività e il presente. Nell’immagine proposta del cerchio, il punto segnato in basso può essere assunto a rappresentare la soggettività stessa.

Naturalmente tutta la questione non è priva di complicazioni interne: il presente di cui si parla è un presente ambiguamente sospeso tra l’appartenenza al cerchio e l’appartenenza alla tangente, e ciò vale anche per la nozione della soggettività. Questa tende ad essere non tanto la *soggettività empirica che agisce e che patisce* e che a sua volta può essere oggetto di conoscenza da parte mia come una qualunque altra oggettività, ma la *soggettività conoscitiva stessa*, che è in via di principio inferrabile ed inconoscibile.

Questa soggettività di cui Schopenhauer parla così di rado emerge qui quando guardiamo al presente dal punto di vista della tangente: si tratta, egli dice, della soggettività come “occhio eterno del mondo” (*M.*, pp. 323–24) (ed anche in questo caso è difficile che Wittgenstein non si rammenti di Schopenhauer quando parla della soggettività come “limite del mondo” assimilandola all’occhio che guarda ma che non vede se stesso. *Tractatus Logico-Philosophicus*, oss. 5.632 e 5.633).

Con questo riferimento alla soggettività conoscitiva si spiega forse la formulazione misteriosa di Schopenhauer secondo cui

“come la tangente non è trascinata dalla rotazione, altrettanto immobile resta il presente, punto di contatto dell’oggetto, la cui forma è il tempo, con il soggetto il quale non ha nessuna forma in quanto non rientra nell’ambito del conoscibile, ma è bensì condizione di ogni conoscenza” (*M.* p. 321).

Formulazione difficile ed oscura, ma la cui intenzione è abbastanza chiara: tra gli oggetti, “la cui forma è il tempo”, occorre naturalmente inserire anche la soggettività empirica, mentre il soggetto che “non ha nessuna forma” è la soggettività conoscitiva. Si tratta di mostrare la possibilità di un passaggio dal presente fenomenologico della soggettività empirica ad una presente metafisico, da una dimensione temporale ad una dimensione intemporale, quindi di mostrare anche come nella soggettività empirica sussista in linea di principio la possibilità di operare questo passaggio che è anche il passaggio alla soggettività puramente conoscitiva. Se ci installiamo in questo presente assoluto a cui appartiene anche la soggettività conoscitiva, muta interamente il modo stesso di concepire il movimento della vita ed anzitutto il nostro atteggiamento nei confronti della morte.

Abbiamo già notato che i temi del tempo e della natura hanno il loro punto di intersezione in una riflessione sulla morte. Questa riflessione può ben prendere le mosse dall’atteggiamento comune di fronte alla morte.

È subito il caso di rammentare che l’atteggiamento di fronte alla morte verrà analizzato da Heidegger in alcune pagine famose di *Essere e tempo*. Heidegger parla in proposito di atteggiamento *inautentico*, ed anche se questo aggettivo viene interpretato in modo tale da attenuarne la portata svalutativa, tuttavia esso implica certamente un’opposizione ad un *atteggiamento filosofico* che trae la sua *autenticità* dal fatto che esso non tenta di eludere, come farebbe l’atteggiamento comune, l’*angoscia* che produce l’idea stessa della morte.

In questa sua riflessione Schopenhauer segue un orientamento interamente diverso. L’atteggiamento comune nei confronti della morte è privo di qualunque effettiva consapevolezza filosofica ed è per lo più guidato da credenze e superstizioni infondate. Eppure *in esso traspare l’effettiva natura filosofica del problema*, traspare persino in quelle opinioni e in

quelle credenze – come quella dell’immortalità dell’anima – che naturalmente debbono essere respinte da Schopenhauer come puramente illusorie.

Secondo Schopenhauer ciò che caratterizza eminentemente l’atteggiamento comune nei confronti della morte sono anzitutto due circostanze notevoli.

In linea generale possiamo ben dire che per ciascun uomo la morte sta sempre dietro l’angolo, in ogni istante essa può intervenire in modo più o meno fortuito, più o meno inatteso. Eppure noi non viviamo affatto come condannati a morte, ma al contrario ciascuno, nella misura del possibile, vive lietamente “come se la morte non ci fosse” (*M.* p. 324). La seconda circostanza caratteristica è che una simile noncuranza si dissolve interamente nel momento in cui l’individuo si trova realmente faccia a faccia con la morte, o anche soltanto se la immagina:

“quando la morte si presenta in realtà, o anche soltanto nell’immaginazione, così da costringerlo a guardarlo in faccia, egli è colpito dall’orrore che gli ispira e cerca ogni mezzo per fuggirla” (p. 324).

Ora Schopenhauer si rifiuterebbe certamente di collegare la noncuranza con il terrore, come se la prima potesse essere una conseguenza del secondo, come se essa fosse un modo di rimuovere questo terrore sempre incombente; oppure come se la noncuranza fosse il risultato di un ragionamento implicito sull’ineluttabilità della morte. Egli nega poi esplicitamente anche che il terrore della morte sia dovuto al dolore fisico che così spesso la accompagna. Morte e dolore sono due mali eterogenei, tanté che talvolta “preferiamo sopportare le più atroci sofferenze pur di sottrarci ancora un istante ad una morte che pur sarebbe facile e giusta” (p. 325).

In breve: non è una possibile spiegazione psicologica o razionale che interessa Schopenhauer, quanto piuttosto il fatto che questi due aspetti dell’atteggiamento comune nei

confronti della morte fanno trasparire proprio quella che è la *duplice essenza* della morte, che corrisponde del resto alla duplicità della stessa soggettività individuale che è fenomeno della volontà e la volontà stessa, appartenendo ad un presente transeunte e ad un presente intemporale.

Nell'orrore della morte si manifesta ciò che la morte è effettivamente, la totale dissoluzione dell'io individuale, la sua completa distruzione. Poiché l'individuo è una oggettivazione della volontà di vivere, la morte deve apparirgli terrificante e deve soprattutto rifuggire da essa. Ma l'io individuale è l'io fenomenico, l'io apparente, che deve precipitare nella corrente del tempo.

La noncuranza quotidiana di fronte alla morte, a sua volta, ha un significato più profondo di quello che apparirebbe da possibili ed apparentemente ovvie spiegazioni psicologiche. In questa noncuranza traspare l'idea, certamente non formulata esplicitamente, che "la morte dissipa l'illusione che separa la coscienza individuale dall'universale" (p. 324), l'idea dunque che la morte stessa sia un' "apparenza mendace", in quanto appartiene interamente al mondo delle apparenze. Essa fa ritornare nel mondo dei sogni quello che è sempre stato un sogno. Mostra che la *mia* vita non è che una manifestazione *della* vita, e la morte non fa altro che ricongiungere la mia vita alla vita della totalità vivente del mondo. Allora possiamo veramente essere noncuranti della morte, ed in un senso profondo, che può arrivare alla piena consapevolezza dell'intramontabilità del presente che è anche intramontabilità della vita. Il presente è paragonabile ad un

"eterno mezzogiorno al quale non mai succede la sera, o come il vero sole che arde ininterrottamente benché sembri tuffarsi nel seno della notte".

E subito si aggiunge:

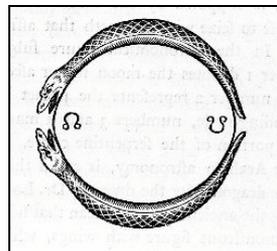
"L'uomo che teme nella morte l'annientamento di sé medesimo, è

simile a chi si immagina che il sole, al tramonto, debba esclamare gemendo: ‘Ahimé! discendo nella notte eterna!’ (M., § 54, p. 322).

Chi raggiunge invece la consapevolezza dell’eterno mezzogiorno vede con indifferenza la morte che gli viene incontro e

“la considererebbe come un fantasma impotente, fatto per spaventare i deboli, ma privo di potere per chi sa di essere gli stesso quel volere di cui l’universo è l’oggettivazione... e che dunque la vita gli è assicurata in eterno, insieme con il presente, forma unica ed esclusiva di ogni manifestazione della volontà” (ivi, p. 325).

Notiamo di passaggio – ma si tratta di una notazione certamente significativa – che Schopenhauer è disposto a riconoscere ed a fondare in questo ordine di idee le credenze religiose sulla “persistenza dell’individuo dopo la morte”. Anche qui abbiamo, in una diversa chiave, la ripetizione del contrasto precedente: da un lato ogni uomo di buon senso non può che riconoscere ciò che accade quando qualcuno muore. La natura, come sempre, “non ci inganna e non si inganna, ma rivela con ingenua franchezza quello che è e quello che fa”. Dall’altro noi travisiamo questo operare della natura interpretandolo nel senso “che più sorride alle concezioni limitate del nostro spirito”. Eppure in questi mitici travisamenti, in queste fantasie di una vita ultraterrena, nella capacità che essi hanno di fare presa, dobbiamo essere in grado di cogliere il messaggio dell’intramontabilità della vita.



4.

Il pensiero dell'effimero e dell'unità del tutto – La noncuranza della natura verso la morte – Maternità della natura – Il simbolismo del cerchio.

In questo contesto Schopenhauer può certo rammentare l'esortazione di Krisna ad Ajruna (*Bhagavadgita*): di fronte agli eserciti schierati in battaglia Ajruna viene preso da sgomento al pensiero delle migliaia di uccisioni che stanno per accadere: la l'esortazione di Krisna attrae l'attenzione sull'insignificanza di queste vite. Tutta la tematica temporale di Schopenhauer avviene indubbiamente sotto il segno dell'effimero. Ma il pensiero dell'effimero, che può diventare torbido e profondamente equivoco, se ne sovrappone un altro di orientamento profondamente diverso. Più precisamente: esso deve essere inteso alla luce e nello spirito di un altro pensiero che è quello dell'unità del tutto – ogni vita individuale rifluisce infine nella vita della natura. La serenità di fronte alla morte è allora conseguente all'idea di un ritorno verso l'accogliente totalità da cui siamo stati scissi. Ancora una citazione di origine indiana illustra questa idea. Nei *Veda* si legge che “quando muore un uomo, la sua vista si confonde con il sole, il suo odorato con la terra, il suo gusto con l'acqua, il suo udito con l'aria, la sua parola con il fuoco” (*M.*, p. 324).

Ritorniamo così ancora al tema centrale della natura. Le domande ultime intorno al senso del mondo e della vita vanno rivolte, non già anzitutto alle formazioni spirituali, ma alla natura stessa che mostra la realtà delle cose quei mascheramenti di cui proprio lo “spirito” è il massimo artefice.

Nella scala degli esseri l'uomo ha una posizione privilegiata, ma ciò accade in quanto “l'uomo è la natura sessa nel grado supremo di autocoscienza” (*M.*, p. 318).

Tutto ciò che in precedenza abbiamo detto avendo di mira soprattutto la problematica temporale può certamente essere ora ripetuto facendo riferimento alla natura come *tota-*

lità vivente: in questa totalità la morte è, non meno della nascita, una vicenda interna della vita della totalità stessa, di quella che Schopenhauer chiama *vita immortale della natura* (*M.*, p. 317).

Questa vitalità della natura ha il modello elementare nella vita del mio corpo che diventa all'interno di queste considerazioni un punto di riferimento fondamentale. Il processo della vita, considerato sul piano corporeo è anzitutto una trasformazione continua della materia. Ciò avviene anzitutto attraverso la nutrizione. La vita poi si riproduce attraverso la generazione. Ma la nutrizione è a suo modo generazione – creazione e ricreazione continua di nuove cellule, di nuova materia plasmata nel movimento della vita. Nella nutrizione vi è poi anche il processo opposto alla generazione. Essa è infatti accompagnata dalla formazione di escrementi, che vengono espulsi dal corpo, e questa è una funzione altrettanto vitale quanto lo è quella della nutrizione:

“Tra nutrizione quotidiana e generazione, rispettivamente tra l'escrezione quotidiana e la morte non c'è che una differenza di grado” (p. 318).

Rispetto al grande processo della vita, il cadavere non è dunque che puro escremento o qualcosa di assimilabile all'escremento, materia espulsa provvisoriamente dal quel processo, ma destinata a rientrare in esso. Nulla è più insensato dell'imbalsamazione che tenta di ostacolare il corso stesso della natura e che avrebbe lo stesso senso che una conservazione accurata dei propri escrementi.

Timore della morte e noncuranza di fronte ad essa possono a loro volta essere riproposti e reinterpretati nel contesto del problema della natura. Su questo tema si insiste a lungo nel Cap. XLI dei *Supplementi* che conviene ora tener sott'occhio.

La morte è per l'uomo “il maggiore dei mali, il peggio

che possa essere minacciato è la morte; il terrore più grande è il terrore della morte”. In questo timore parla in realtà *la voce stessa della natura* proprio perché la natura intesa come concretizzazione della *volontà* è essenzialmente *volontà di vivere*. Si può dire di più: questo stesso timore può essere assunto come una sorta di prova del fatto che

“tutto il nostro essere in se stesso è già volontà di vita, e questa deve valere come il sommo bene, per quanto amareggiata, breve e incerta essa sia” (*Suppl.*, XLI p. 1344).

Poiché la volontà non è distribuita e spezzettata fra gli individui, ma è tutta in ciascun individuo, l'orrore della morte riguarda propriamente la distruzione del corpo che è oggettivazione immediata della volontà. “Nel linguaggio della natura la morte significa annientamento”, e precisamente annientamento concreto del corpo, a cui segue come mera conseguenza l'annientamento della coscienza, della “psiche”.

Ma poi vi è la *noncuranza*: la morte viene tenuta a distanza. Finora questa noncuranza veniva riferita agli individui singoli presi nella loro singolarità. E tuttavia non dovremmo forse parlare anzitutto della *noncuranza della natura* nei confronti della vita e della morte di tutte le creature che essa genera? Abbiamo detto: le domande ultime che hanno per noi un profondo interesse metafisico le dobbiamo rivolgere alla natura.

“La natura non mente”. Essa ci dice come stanno esattamente le cose, e se vogliamo sapere che ne è della morte, dobbiamo “considerare come, in contrasto con gli esseri singoli, l'insieme della natura si comporta rispetto alla morte” (*Suppl.*, p. 1354). Siamo così invitati ancora una volta a guardare al mondo animale, alla loro vita in realtà così simile alla nostra, ed a notare quanto essa sia esposta all'annientamento più improvviso e insensato. Basta un moto inconsapevole dei nostri piedi per schiacciare un piccolo insetto sul terreno; e così il pesce “gioca inconsapevolmente di fronte alla rete aper-

ta” e gli uccelli si librano nell’aria senza accorgersi del falco che li guata. Si cura di tutto ciò la natura? Per nulla affatto. Essa mostra ovunque la propria sovrana indifferenza.

La natura è dunque “matrigna”? È assai opportuno, per comprendere lo spirito dell’intera filosofia di Schopenhauer sottolineare il fatto che proprio in questo luogo egli usa appellativo di *Allmutter*, la madre di tutto – la Grande Madre, appellativo antico ed in realtà benevolo. La Grande Madre sa che questi figli caduti si ritroveranno nuovamente nel suo grembo, dove saranno sempre di nuovo eternamente rigenerati.

“Se ora la Grande Madre espone con tale noncuranza i propri figli senza tutela a mille pericoli minacciosi, allora ciò può essere soltanto perché sa che, se essi cadono, ricadono nel suo grembo dove sono celati, dal momento che la loro caduta è solo un gioco” (*Suppl.*, Cap. XLI, p. 1356).

La natura è materna perché è generatrice e rigeneratrice, e proprio per questo non può non dare accoglienza alla morte. Il simbolismo del cerchio ritorna qui perché esso è lo “schema del ritorno”. Questo schema è

“nella natura la forma più generale che essa adopera in tutto, dal corso delle stelle fino alla morte ed alla nascita degli esseri organici e per cui nell’incessante fluire del tempo e del suo contenuto è pure possibile una costante esistenza, cioè una natura” (i-vi, p. 1360).



5.

Contro il materialismo – Il nulla e la morte – La noncuranza della natura – La foglia caduta e l'albero perenne – Ulteriore impiego della teoria platonica delle idee – Il cane eterno –

L'ateo e miscredente Schopenhauer non vuole affatto limitarsi ad una considerazione laica della morte come pura e semplice fine della vita individuale, ed indicarne la naturalità in un senso relativamente ovvio, come potrebbe avvenire all'interno di una concezione materialistica corrente. Proprio in apertura del Capitolo XLI dei *Supplementi* vi è un esempio molto indicativo del reazionarismo di Schopenhauer, che ha talora tratti di teatrale e plateale provocazione, quando si scatena contro l'atteggiamento del "mangiate, bevete, *post mortem nulla voluptas*", atteggiamento che egli ritiene non solo di poter qualificare come bestiale, ma di poter attribuire – oltretutto toccando il ridicolo anche dal punto di vista storico essendo quel detto da sempre tipico delle classi agiate – ai "degenerati operai delle fabbriche, ai socialisti", ai "degenerati studenti neo-hegeliani" – tutte "categorie" che quanto al mangiare ed al bere avevano tra l'altro ben poco da scialare. Al di là dell'aneddoto, l'attacco riguarda il fatto che costoro sono corrotti da opinioni materialistiche. E Schopenhauer vuol fare, intorno alla morte, un discorso più ricco e articolato di quello che potrebbe risultare da una concezione materialistica troppo grezza e poco elaborata. Si potrebbe inoltre ritenere che in queste pagine Schopenhauer intenda mettere in evidenza unicamente la tragicità della morte, in conformità al suo pessimismo. Io credo invece che appartenga al senso della sua esposizione il fatto che questa tragicità debba essere *superata* in direzione di un naturalismo che, pur rilevando indubbiamente delle componenti materialistiche, tuttavia non perda la presa sull'idea della perennità della vita. Proprio la mitigazione di questa tragicità mi sembra essere lo scopo filosofico apertamente perseguiti.

A ben vedere ciò che vuol sostenere Schopenhauer è che non vi è idea più falsa della morte che quella del puro e semplice annullamento. L'immagine del nulla, certamente, verrà di continuo evocata in una discussione sulla morte, ma si tratta di un nulla che non deve incutere timore, come non incute timore quel nulla che noi eravamo prima della nostra nascita. Su questa relazione tra nascita e morte in rapporto al problema del nulla, Schopenhauer dedica una riflessione approfondita il cui senso complessivo consiste fondamentalmente nell'idea che la nostra stessa vita non deve essere concepita come una sorta di emergenza tra due nulla. Questo sarebbe un modo superficiale e inconsistente di pensare l'idea della nascita e della morte. La verità sta invece nel fatto che noi stessi siamo natura, più precisamente che ciascuno di noi è *tutta* la natura, e che perciò condividiamo la sua vita perenne. Si tratta di una idea antica, ed anche particolarmente presente nella cultura romantica, ma essa ha in Schopenhauer alcuni tratti peculiari.

Tra questi vi è l'insistenza non tanto sul tema della dissoluzione *nella* natura, quanto sul fatto che *proprio io* sono natura, e dunque vita perenne. Perciò a chi chiede, spingendo lontano lo sguardo nel futuro e prospettando di fronte ai propri occhi l'immagine di un'umanità immensa, di milioni e milioni di uomini che si succedono indefinitamente, chiedendosi "dove verranno tutti costoro? Dove essi sono ora? Dove è il ricco grembo del nulla, pregno di mondi delle stirpi futuri, che esso tiene ancora celati", la vera e *sorridente* risposta (così dice letteralmente Schopenhauer) dovrebbe essere: questi mondi, futuri non meno dei passati, sono in te stesso: sono nello stolto interrogatore (*Suppl.*, p. 1361). Quell'aggettivo "sorridente" conferma le nostre osservazioni precedenti sull'atmosfera di queste pagine: e potremmo senz'altro aggiungere che chi sorride nel rispondere è la natura stessa, e sorride proprio di fronte alla immagine dei nascituri e dei morenti (naturalmente il senso dell'aggettivo cambia completamente tradu-

cendo *die lächelnde und wahre Antwort* con “la risposta vera che noi daremmo sorridendo a questa domanda...” quasi che fosse Schopenhauer a mettersi a ridere...).

Schopenhauer ripete più volte la frase latina che sembra sintetizzare con esrema efficacia l'intera impostazione del problema: *natura non contristatur*. La natura non si rattrista. Anzi: la natura *sorrìde*.

Questo sorriso è una risposta nel modo in cui rispondono gli oracoli: la natura “non commenta le sue asserzioni; ma piuttosto le dice nello stile laconico degli oracoli”. Chi non lo comprende è simile alla foglia che cadendo in autunno dall'albero “si duole della propria fine e non si vuole fare consolare dalla vista del fresco verde che in primavera rivestirà l'albero, ma lamentandosi esclama:

‘Ma non sono io! Queste sono tutt'altre foglie!’ – O foglia insensata! Dove credi di andare? e donde dovrebbero le altre venire? Dove è il nulla il cui abisso tu temi? (*Suppl.*, p. 494).

Si noterà che in queste pagine all'immagine del nulla si contrappongono immagini di “pienezza” – il nulla in realtà è un grembo gravido di vita – non un abisso che deve essere temuto (e sull'argomento dovremo ritornare). In questo contesto ciò è dovuto in particolare alla soppressione del divenire temporale a cui subentra un presente intemporale che richiama per ciò stesso una sorta di pienezza d'essere.

Nell'esempio della foglia che cade dall'albero è in ogni caso contenuto un altro elemento. Nell'albero la foglia deve riconoscere il suo proprio essere, la “sete di esistenza” che è propria della foglia deve essere riconosciuta nella

“segreta, urgente forza dell'albero, la quale, sempre una sola e medesima in tutte le generazioni di foglie, resta immune dal sorgere e dal trapassare” (*Suppl.*, p. 1362).

Parlando della *permanente identità dell'albero* si suggerisce una

ulteriore e singolarissima riflessione sul platonismo ed in particolare proprio sulla tematica platonica delle idee. Questa tematica è tenuta lontana da un'interpretazione puramente epistemologica, e viene invece integrata strettamente nel processo di realizzazione della volontà; inoltre essa assolve una funzione importante nell'ambito della filosofia dell'arte. Ora assistiamo ad un'ulteriore e sorprendente sua applicazione. L'identità dell'idea è qualcosa che noi cogliamo viva e palpitante nel caso singolo. L'idea non è una vuota astrazione, un'astratta essenza comune, qualcosa di puramente pensato nel caso singolo. Guardate intorno a voi, esorta vivacemente Schopenhauer che si lascia prendere dall'argomento, guardate ad esempio a quel profondo mistero che sta celato in ogni organismo vivente! Guardare il vostro cane che scodinzola "lieto e tranquillo" intorno a voi. "Molte migliaia di cani hanno dovuto morire prima che a questo toccasse di vivere". Ma la distruzione di quelle migliaia di cani non ha toccato la sua *idea* – e dove è mai questa idea se non proprio lì, resa tangibile nel vostro cane che "sta ora così fresco e forte, come se questo fosse il suo primo giorno e nessuno potesse essere il suo ultimo" (*Suppl.* p. 1368) – guardatelo dunque bene il vostro cane, guardatelo negli occhi perché "dai suoi occhi vedrete splendere il suo indistruttibile archetipo" (ivi).

Il *cane eterno* è ora alla vostra presenza. Nei millenni non esso è morto, ma la sua molteplice ombra. La vertiginosa fantasia speculativa di Schopenhauer riconduce il platonismo interamente dentro l'alveo della sua filosofia, e nello stesso tempo aggiunge ad essa qualcosa: la specie ha la priorità sull'individuo, potendo essa essere interpretata come l'idea che si estende nel tempo. Ma proprio il fatto che questo tema possa essere oggetto di una simile speculazione chiarisce ancor più che l'intento di Schopenhauer è quello di forzare il problema dell'eterno ritorno, del ricongiungersi della vita con la vita in modo da dargli come sfondo un modo di atteggiarsi verso l'esistenza stessa.

Al centro vi è in realtà sempre il tema della morte e del nulla. In vari modi si cerca di sopprimere l'idea del nulla e nello stesso tempo a dichiarare la *nullità della morte* in forza di un discorso su un'immortalità che appartiene allo statuto stesso dell'esistenza. Dal fatto che noi esistiamo, dice una volta Schopenhauer, segue che dobbiamo esistere sempre (*Suppl.*, p. 1376). Ed anche: "Ci è impossibile uscire dall'esistenza, così come ci è impossibile cadere fuori dallo spazio" (ivi).

Nel tentativo di argomentare affermazioni come queste si giocherà indubbiamente sulla differenza tra livello metafisico e livello delle apparenze empiriche, ma il modo in cui questo gioco si realizza mostra costantemente una tendenza a saldare questi due livelli e nello stesso tempo a non accontentarsi di una evocazione puramente retorica della Madre di Tutto.

Ogni energia, ogni forza che noi vediamo operante tra le cose del mondo che ci circonda, a partire dalla nostra stessa energia muscolare, è in via di principio esistita da sempre: come potrebbe infatti nascere dal nulla? Come potrebbe essere annientata? Se di ciò non siamo troppo convinti, allora pensiamo alla materia a cui la morte ci riconduce. La materia è indistruttibile, in rapporto ad esso la distruzione è infatti niente altro che trasformazione e mutamento; ed è forse il caso di chiedersi se il tema del superamento della morte non sia già tutto compreso in questa eternità della materia. Chi rifiuta ogni altra forma di immortalità, non potrebbe forse attestarsi su di questa?

Di fronte a ciò sorge subito la protesta apparentemente ovvia: quando si parla di immortalità si intende il perdurare del mio essere dopo la morte, e come può questo perdurare ritrovarsi nella cenere, nella polvere, nella terra a cui la morte ci riduce? Ed a questa protesta risponderemmo: che ne sai tu della polvere? O addirittura del tuo essere?

"questa materia che ora è polvere e cenere, ben presto sciolta nell'acqua si consoliderà come cristallo, splenderà come metallo,

sprizzerà scintille lettriche, estrinseche, con la sua tensione galvanica, una forza, la quale, scomponendo le combinazioni più salde, riduce le terre a metalli; anzi, essa si formerà da sé in pianta, ed in animale e svolgerà dal suo grembo misterioso quella vita della cui perdita voi nella vostra limitatezza siete così ansiosamente preoccupati” (*Suppl.*, p. 1353).

Non meno indicative sono infine le riflessioni sulla metempsicosi. Letteralmente intesa, come incarnazione della stessa anima in più vite, essa contiene certamente numerose assurdità, come ogni altro mito religioso. E tuttavia in essa vi è un senso profondo, un senso che può forse essere meglio rappresentato dall’idea della palingenesi, dunque di una origine costantemente rinnovata.

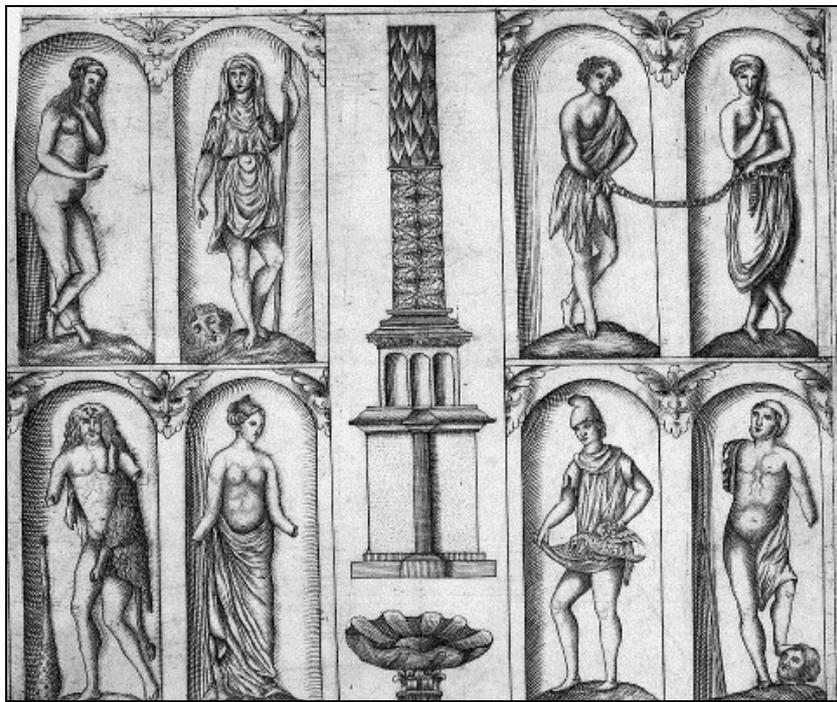
Nelle considerazioni sulla metempsicosi e sulla palingenesi Schopenhauer sembra disposto a spingere la propria speculazione fino al punto di postulare un legame segreto tra i morti e i vivi, come se proprio la mia morte fosse per un altro la condizione della sua vita, esattamente come nella favola narrata da Grimm nella quale sono rappresentate le vite di tutti gli uomini come candele accese in una grande caverna: e solo se una candela si spegne, un’altra può accendersi. Come se la vita dell’uno trapassasse in quella dell’altro, e questo trapassare dalla vita alla vita fosse appunto la morte.

“Così che le morti e le nascite, sempre e dappertutto aumentano a diminuiscono nello stesso rapporto” (*Suppl.*, p. 1396).

La “fresca esistenza” di ognuno è pagata con la vecchiezza e la morte di un defunto”. Dice Lichtenberg, citato da Schopenhauer: “Io non posso liberarmi dal pensiero che ero morto prima di nascere”. Su questa frase piena di enigmi possiamo concludere provvisoriamente l’argomento.

ANNOTAZIONE

1. Il cane eterno... Già! Ma allora che ne è dell'ipotesi evoluzionistica e della mutazione delle specie oppure delle specie animali estinte? Forse anche in questi casi, nello spirito delle considerazioni di Schopenhauer occorrerebbe mantenere distinti piani delle domande che sorgono nell'indagine scientifica e quelle che si pongono sulla terreno della metafisica. Anche se Schopenhauer tenta di superare in qualche modo, qui e là, queste possibili obiezioni. Ad esempio: la volontà fa proprio quello che vuole, e quindi può anche cessare di realizzarsi in un'idea nella quale una volta si è realizzata. Ciò non vuol dire che l'idea sia *perita*. Per quanto riguarda le mutazioni delle specie nei *Colloqui* si accenna ad una rozza teoria sull'origine della specie fondata sui parti "mostruosi": da un serpente nasce una volta una lucertola, dallo scimpanzé l'uomo... (p. 113).



6.

Sul pessimismo di Schopenhauer – Dubbi su interpretazioni unilaterali – Il dolore ha le sue radici nella metafisica della volontà – Nostri dubbi sulla consistenza filosofica dell'opposizione tra ottimismo e pessimismo.

Se stiamo alla nostra precedente esposizione, non sembra affatto facile innestare su di essa uno sviluppo in direzione di una visione “pessimistica”. In effetti l'esaltazione dell'unità della natura mette in evidenza temi che non possiamo che definire in altro modo che come rasserenanti: anche se certamente non verranno ritenuti tali da seguaci del cristianesimo.

Ma è appena ovvio osservare che il mito dell'immortalità individuale non è sempre necessariamente rasserenante, o almeno non dovrebbe esserlo per colui a cui si garantisce, a causa dei suoi misfatti, la dannazione eterna.

Esclama una volta Schopenhauer: “*Per trent'anni di vita miserabile, la dannazione per tutta l'eternità! Quale assurdità!*” (*Colloqui*, p.122).

Alla soppressione di questo mito non corrisponde una pura e semplice accentuazione della tragicità della morte, che può essere attribuita solo a chi non sa cogliere la propria relazione con il tutto e non sa arrivare a concepire la propria vita come simile a quella della foglia caduta dal grande albero continuamente rifiorente. In quell'analogia vi è certamente un richiamo implicito al simbolo dell'albero della vita, che suggerisce poi un percorso che conduce all'idea della palingenesi e del trapassare del morto nel vivo che assume quasi il carattere di un mistero religioso.

Del resto anche il tono e lo stile di Schopenhauer lascia talvolta trasparire una sorta di convinto entusiasmo per i meravigliosi equilibri della natura, per la meravigliosa perfezione delle sue operazioni.

Tutto ciò non suggerisce temi negativistici. Naturalmente ancora una volta attiriamo l'attenzione su questo punto

per sottolineare una nostra inclinazione interpretativa. Il “pessimismo” non è, per così dire, scritto dappertutto nella filosofia di Schopenhauer e non è sempre una conseguenza logica di ogni sua presa di posizione. Ciò rende il suo pensiero ricco di tensioni interne che contribuiscono al suo interesse.

Resta certamente il fatto che dalla nostra esposizione precedente è rimasto ai margini, come un tema da riprendere, l’idea che la vita in generale è soprattutto sofferenza, che essa è soprattutto dolore. “*Wesentlich alle Leben Leiden ist*” – Ogni vivere è per essenza un patire (§ 56).

Si comprende allora che da questo giudizio sulla vita le considerazioni precedenti possano assumere anche un’intonazione diversa, e lo stesso tema della morte possa mutare di senso. Vi è tuttavia una circostanza che deve essere subito messa in rilievo. Non si afferma mai in Schopenhauer una connessione tra la vita come sofferenza e la morte come liberazione da essa. Che la morte sia preferibile alla vita egli lo dice soltanto in quei casi speciali in cui *il dolore è talmente atroce e la morte talmente sicura* che il parlare della morte come preferibile alla vita diventa una pura e semplice frase di senso comune – ed io vorrei aggiungere ora (2006), a ricordo della tragica vicenda di Piergiorgio Welby: di quel senso comune dal quale talvolta solo i preti e il papa possono esserne crudelmente privi.

In realtà il tema della morte resta sostanzialmente ancorato a quello della *vita immortale della natura*. La connessione tra la vita e il dolore non deve essere ricercata anzitutto nei dolori fisici e morali nei quali ci imbattiamo tanto spesso, quanto piuttosto deve essere proposta come una connessione essenziale che mette in questione ancora una volta l’essenza della volontà.

Gli inizi del problema stanno proprio nella volontà in quanto comincia ad oggettivarsi nei gradi inferiori, nella natura materiale, nelle forze, nelle loro tensioni, nei conflitti interni alla materia stessa. Ciò che la volontà è per noi – tensio-

ne verso l'azione che esige il proprio appagamento – lo è anche come principio metafisico supremo. La volontà è sforzo, tensione verso una realizzazione che nuovamente si supera in una nuova tensione. La volontà è *streben*, un verbo che unisce l'idea del tendere a quello della pena della tensione. Questo movimento della volontà si esprime ad ogni livello, a cominciare dalle azioni e reazioni all'interno della natura materiale. Le descrizioni di Schopenhauer non a caso diventano descrizioni “espressive”, le attrazioni e repulsioni, i fenomeni magnetici ed elettrici vengono descritti in termini “psicologici”, ma di una psicologia che ha bisogno di una giustificazione metafisica – la forza di gravità è uno “*sforzo* incessante che tende verso un punto centrale inesteso” (*M.*, p. 350), vi è una *aspirazione* allo stato gassoso... Tanto più descrizioni di questo genere saranno ritenute pertinenti nel caso della vita organica. Nel crescere di una pianta vi è

“uno sforzo senza tregua e non mai appagato, un tendere perpetuo attraverso forme sempre più elevate, fino al punto di arrivo, che ridiviene punto di partenza; e tutto ciò si ripete all'infinito, senza uno scopo, senza un appagamento ultimo, senza riposo” (*M.* p. 350).

Il soffrire di cui parla Schopenhauer ha dunque le sue radici nella natura stessa in quanto essa è attraversata da parte a parte da uno *Streben* nel quale possiamo già scorgere i caratteri del desiderio (*Begierde*). Nel desiderio vi è tensione verso l'appagamento, vi sono gli impedimenti e freni che lo ostacolano e che debbono essere superati, vi è il riemergere del desiderio dopo l'appagamento, ogni volta esso rilancia le proprie istanze, vi è un eterno ritorno del desiderio che fa apparire l'impresa della natura come una immane fatica di Sisifo, imposta da una volontà tanto inesorabile quanto cieca:

“Ogni tensione (*Streben*) sorge da una mancanza, ed è quindi sofferenza (*Leiden*), finché non è soddisfatta; nessuna soddisfazione

è tuttavia permanente; essa è invece solo il punto iniziale di una nuova tensione. La tensione noi la vediamo ovunque frenata in molti modi, ovunque in conflitto: e così essa è sempre sofferenza: non vi è scopo alcuno della tensione; quindi nessuna misura e scopo della sofferenza” (*Lez.*, IV, p. 111).

Il dolore di cui parla Schopenhauer ha dunque questa radice metafisica nella volontà come desiderio perennemente da soddisfare e perennemente inappagato. Nella capacità dell'uomo di soffrire vi è una implicita consapevolezza di questa sofferenza della volontà.

Questo inizio fa presagire che l'elaborazione dell'intero tema del pessimismo non sarà affatto una sorta di *lamento sui mali del mondo*, una sorta di effusione verbale sui danni e i malanni dell'esistenza, più o meno enumerati secondo modelli ben noti della tradizione.

Talvolta naturalmente l'esposizione sembra assumere proprio questo andamento. Ecco dunque l'affermazione che “il mondo umano è il regno del caso e dell'errore”, che noi passiamo la vita sotto la frusta della stoltezza e della malvagità, che “ogni biografia è una storia di dolore”, una “via crucis di grandi e piccole sciagure”; il più ostinato degli ottimisti dovrebbe essere obbligato a fare un pellegrinaggio attraverso “gli ospedali, i lazzaretti o gli ambulatori chirurgici; attraverso le prigioni, le camere di tortura, gli ergastoli; sui campi di battaglia e sui luoghi del supplizio; schiudiamogli i tetri tuguri dove la miseria si nasconde agli sguardi dei curiosi indifferenti, facciamolo entrare nella prigione del conte Ugolino, nella torre della fame...” (§ 59). Per Dante, molto più facile della descrizione del paradiso è quella dell'inferno, perché esso è sotto i nostri occhi. Ma queste pagine, che hanno proprio il carattere di un lamento sui mali del mondo, sono da considerare come una sorta di concessione letteraria e sono precedute dall'ammonimento a non rinunciare al “punto di vista dell'universalità proprio del filosofo”, cosa che indubbiamente accadrebbe se, “procedendo a posteriori e discendendo nei par-

ticolari, presentassimo all'immaginazione i quadri e gli esempi delle miserie senza nome che ci offrono l'esperienza e la storia" (M., p. 364): una simile descrizione corre sempre il rischio di essere parziale e potrebbe passare "*per una semplice declamazione delle miserie umane fatta sul tipo delle solite*" (M., p. 364).

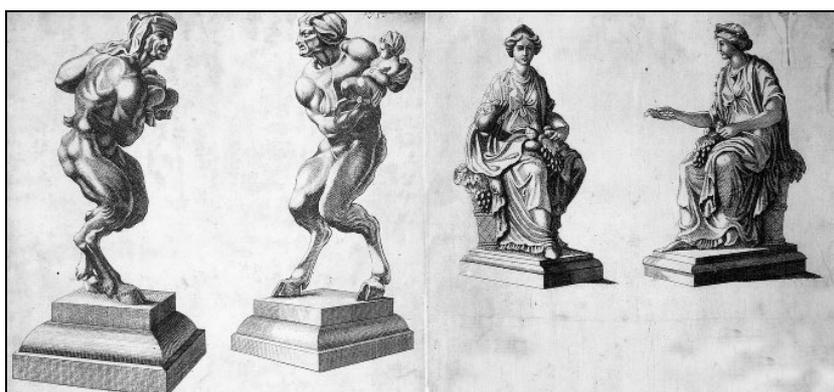
Ad ogni tentativo di enumerare i mali può essere contrapposto un tentativo di enumerare i beni ed in una simile disputa dovremmo forse attribuire la vittoria a chi ha una maggiore perserveranza? Certamente non è questa la via per venire a capo della questione. L'enumerazione dei beni e dei mali si risolve in un puro discorso retorico, nella pura e semplice abilità nel dipingere le cose in modo più o meno fosco, a tinte più o meno rosee.

Ciò naturalmente non accade in una pura deduzione da principi. Eppure, anche seguendo questa via, a me sembra non si riesca a superare l'inconsistenza filosofica dell'opposizione tra pessimismo ed ottimismo: si avverte un so quale imbarazzo nell'impiegarla.

In fin dei conti Schopenhauer non è molto lontano dal modo in cui Leibniz teorizza il proprio *ottimismo*. Anch'egli infatti non avrebbe accettato la descrizione empirica come prova. Il suo ottimismo deriva da due premesse filosofiche fondamentali: l'infinità dei mondi possibili e la bontà di dio. Di qui *si deduce* come ovvia conseguenza che questo mondo in quanto scelto da dio è il migliore dei mondi possibili. Il sottinteso di ciò è: comunque stiano *in realtà* le cose, ovvero qualunque siano i casi che si possano citare pro o contro. Anche in Schopenhauer, a ben pensarci, vi è questo stesso sottinteso, anche se né Leibniz né Schopenhauer potrebbero accettare l'espressione *in realtà*. Si dovrebbe dire piuttosto: *in apparenza*, perché le enumerazioni empiriche dei casi riguardano appunto non l'essenza, ma l'apparenza. Ma per gli uomini comuni, che non stanno ragionando in termini metafisici, la realtà è quella che concretamente sperimentano, con i

diversi casi, nel bene e nel male, che si avvicendano in essa, cosicché entrambe le vie aprioriche pretendono di essere vere indipendentemente da questo concetto di realtà. Da un lato dunque è inconcludente l'elencazione empirica, ma lo è anche la via che deduce da principi, dai quali otteniamo una conclusione, ottimistica o pessimistica che sia, che avviene all'insegna del "tanto peggio per la realtà".

Per questo io penso che questa opposizione sia filosoficamente assai poco produttiva, e ciò naturalmente indica una inclinazione nella nostra lettura. In effetti credo che, come sarebbe sbagliato ritenere che il centro del problema leiniziano sia l'idea del "migliore dei mondi possibili" interpretato come puro e semplice *ottimismo*, così sarebbe sbagliato ritenere che in Schopenhauer questo centro sia rappresentato dal pessimismo.



7.

L'affiorare del problema di una descrizione psicologico-metafisica degli stati della vita affettiva – Esempio della noia – L'esistenza quotidiana tra tragedia e commedia – Ancora su pessimismo e ottimismo e sulla loro inconsistenza filosofica.

Parlare di pessimismo in Schopenhauer ha solo il senso di cogliere una sorta di punto di snodo nel quale diventano visibili molti altri problemi: esso non ha nessuna portata realmente significativa considerato in se stesso (così come del resto per l'ottimismo di Leibniz).

Il primo problema che viene sollevato è quello della necessità di un perfezionamento della problematica metafisica, consistente in particolare nella riconduzione di una *metafisica dei costumi* ad una *metafisica del desiderio* che a sua volta viene fatta regredire dal senso psicologico evoluto del termine sino agli *istinti più profondamente radicati nella vita corporea*.

Come abbiamo visto, alla vita dobbiamo attribuire quell'“aspirazione senza scopo” che è propria della volontà e dunque anche quella “passione” che dipende da questa aspirazione, in quanto inappagata, ma anche dall'appagamento stesso che mette termine solo provvisoriamente termine all'ansietà riproponendo di continuo aspirazioni nuove. Qualora questa riproposizione non avvenga senz'altro, l'appagamento stesso genera, nella vita individuale una sorta di sensazione di vuoto, di languore (*languor*), potremmo dire di insoddisfazione passiva che normalmente viene indicata con il termine di noia (*Langeweile*).

Si tratta di un tema sul Schopenhauer insiste in modo particolare (§ 57) così come su altri stati affettivi che incontreremo per ragioni non casuali lungo il nostro percorso. Ed è giusto anche dire le osservazioni di Schopenhauer talora sono assai acute, talaltra invece non sembrano certo il risultato di una meditazione particolarmente profonda, e nemmeno offrono il destro di un approfondimento che il lettore possa

condurre per conto proprio. Della *noia* si dice, ad esempio, che essa è “il supplizio delle le classi superiori”, mentre la plebe certamente avrà assai poco tempo a disposizione per arrivare ad annoiarsi, impegnata com'è a soddisfare la *fame*, che naturalmente l'opposto esatto della noia (*M.*, p. 354); mentre nel caso della borghesia ovvero della classe media “la noia è rappresentata dalla domenica, il bisogno dagli altri sei giorni della settimana” (p. 355).

Osservazioni *disarmanti* che abbondano nel Quarto libro del *Mondo* più che altrove e che mostrano uno Schopenhauer che *conversa* più o meno amabilmente, talvolta con spirito e ironia, talvolta dando via libera alle proprie idiosincrasie e idee fisse su argomenti minuti: così egli trova modo per manifestare disprezzo per il gioco delle carte o per rimproverare la pessima abitudine di apporre il proprio nome sulle mura dei luoghi visitati. Nella riflessione più tarda questa inclinazione diventerà nettamente dominante ed avrà modo di dispiegarsi interamente con risultati non sempre confortanti nei saggi raccolti sotto il titolo di *Parerga e Paralipomena*.

È necessario allora avvertire una volta per tutte che se prestiamo orecchio a queste divagazioni, rischiamo di rimetterci il senso effettivo e la portata dei temi proposti, che sono spesso assai seri e la cui influenza ha un'onda particolarmente lunga, anche se spesso largamente misconosciuta.

Così la chiamata in causa della *noia*, come stato psicologico quotidiano che tutti possiamo sperimentare nelle nostre giornate si affaccia l'idea che questo stato possa ricevere una interpretazione più profonda, che esso possa essere considerato come rappresentativo di una dimensione dell'esistenza stessa, di qualcosa che fa parte del suo senso, o meglio del suo nonsenso. Il vero nodo della questione non sta dunque in osservazioni come quelle or ora rammentate, ma nell'idea stessa di una *interpretazione metafisica della noia*, che peraltro richiederebbe una sua preliminare descrizione fenomenologica. Schopenhauer fornisce una caratterizzazione della noia come

leeres Sehnen, come un bramare vuoto, senza oggetto, mettendo in evidenza che anche la noia è una tensione, ma senza una direzione verso cui mirare, una sorta di desiderio che non sa che cosa debba essere desiderato – cosicché da un lato si connette la noia al desiderio appagato, dall'altro si mostra come anche questo appagamento contenga un momento di intenso disagio.

Ma vi è un altro aspetto che in certo senso queste considerazioni sulla noia preannunciano. Il quarto libro del *Mondo* può essere letto anche isolando – senza necessariamente rinunciare alla visione d'insieme – alcuni nuclei tematici, e fra questi dobbiamo annoverare l'idea, sia pure embrionale, di *una interpretazione filosofica di stati o condizioni emotive caratteristiche*, cui la noia rappresenta un esempio. Sullo sfondo della discussione si intravede dunque il problema di una teoria dell'affettività che si avvale di ossezioni fenomenologico-psicologiche, nel quadro tuttavia di un orientamento fornito da considerazioni di carattere generale che hanno naturalmente il loro centro nel problema della volontà e in generale dei rapporti tra volontà e conoscenza. Così in seguito dovremo riparlare del *pentimento*, del *rimorso*, della *vergogna*, dell'*invidia*, della *compassione*.

La tematica “pessimistica” rimane certo sullo sfondo, nel senso e nei limiti che sono stati da noi precisati.

Ciò che chiamiamo felicità non ha alcun contenuto positivo, ma si tratta di un concetto puramente negativo: esso si riduce alla liberazione da un dolore o da un bisogno. Dalla gioia eccessiva dobbiamo del resto guardarci per il fatto che essa non è che la premessa di una delusione che sarà tanto maggiore quanto sarà stata grande la gioia anteriore. La gioia è “una vetta scoscesa da cui non si può che discendere a precipizio” (§ 57).

Proprio perché la felicità è illusoria, l'arte che è “fedele specchio dell'essenza del mondo”, e che è anche in grado di darci una gioia autentica, tuttavia non può assumere come

tema “una felicità perfetta e durevole” (*M.*, p. 361). Argomento dell’arte è piuttosto la vita stessa, e dunque le vicissitudini della vita, i conflitti, i pericoli, gli sforzi: e naturalmente anche le gioie che si incontrano tra le pene. Quando l’eroe del dramma o dell’epos ha effettivamente ottenuto ciò che perseguiva nelle sue peripezie, allora il poema ha termine, qui cala il sipario, perché non vi è più nulla di raccontare, comincia la *noia*.

Anche il tema della morte viene talora evocato non già secondo il punto di vista, troppo elevato e inaccessibile ai più, della vita immortale della natura, ma proprio dal punto di vista dell’individuo singolo, come sbocco inevitabile e angosciato della sua vita.

La dimensione propriamente tragica – che richiede individualità potenti e grandi conflitti – viene tenuta a distanza. L’immagine dominante è quella di una umanità anonima, del formicolare di questi uomini stupidamente laboriosi, la vita dei quali per uno spettatore esterno non può apparire che

“come un’aspirazione vaga, una serie di tormenti sordi, un barcollare attraverso le quattro età sino alla morte, in compagnia di una folla di pensieri triviali” (*M.*, pp. 362–3).

È dunque la dimensione della vita comune a cui pensa soprattutto Schopenhauer, che si trascina di giorno in giorno con le sue piccole ansie, con i suoi timori e mediocrità quotidiane. Un punto di vista che Schopenhauer esprime splendidamente osservando che:

“la vita di ciascuno di noi, considerata nell’insieme e nella sua generalità è una vera e propria tragedia; ma esaminata nei particolari assume il carattere di una commedia” (*ivi*).

Tutto ciò che quotidianamente ci accade, anche ciò che ci può apparire momentaneamente molto importante, è rappresentato in realtà da fatterelli che possono essere visti come ve-

re e proprie scene di commedia. E tuttavia:

“i desideri non esauditi, gli sforzi frustrati, le speranze calpestate dall’empio destino, gli errori fatali di tutta la vita, le pene sempre crescenti, e in ultimo la morte, ci danno la trama di una tragedia” (i-vi).

Qui trama ha il senso consueto quando viene riferita ad un dramma, cioè lo sviluppo delle vicende rappresentate, ma ha anche il senso di *trama di un tessuto*: quei fatterelli, quelle scene comiche hanno un tessuto tragico. Il destino ci schernisce, poiché

“mentre ha tessuto la vita con i dolori della tragedia, ci volle fin dall’inizio negare la dignità del personaggio tragico, condannandoci nei particolari della vita ordinaria alla parte di buffoni cenciosi” (M. p. 363).

Queste formulazioni pessimistiche non vanno isolate dal contesto teorico complessivo in cui sono inserite e che conferisce ad esse una dignità filosofica.



8.

La volontà come “parafrasi del corpo” – La fame e il sesso – La fame alimentare – Lo sfruttamento come una forma di divoramento – La sessualità e la conservazione della specie – L’intonazione fallica della metafisica di Schopenhauer – Il Cupido di Schopenhauer – Il senso autentico della sua “metafisica della sessualità” consiste nella sottolineatura delle motivazione inconsce dei comportamenti – Cenno critico al riduzionismo biologico–fisiologico in essa implicato.

Torniamo dunque a ciò che dà nerbo al pessimismo di Schopenhauer, e dunque al tema della vita come autoaffermazione della volontà. In precedenza abbiamo affrontato l’argomento forse in modo troppo debole, perché parlando della volontà come aspirazione insoddisfatta sembra che ci si richiami ad una condizione evoluta dell’individuo, considerato nella totalità delle sue capacità psichiche, in grado di porsi obbiettivi e di conoscere la realtà operando in base a queste conoscenze – in breve come soggettività intesa nella pienezza delle sue determinazioni spirituali.

Invece proprio a questo punto, quando procediamo ormai verso il completamento del sistema, dobbiamo far cadere l’accento con particolare forza in una direzione, che pur essendo presente dappertutto, solo ora può essere valutata ed apprezzata nelle sue conseguenze.

Fin dall’inizio, il parlare della volontà significava non soltanto evocare il piano dei vissuti psicologici, ma i livelli inferiori della vita istintiva, quelli dell’istintualità direttamente corporea, intesa come una sorta di fondamento su cui si sostiene la nostra stessa vita psichica. Tanto più andrà allora messo a distanza il tema dello “spirito” ovvero delle formazioni soggettive di ordine superiore.

Lo spirito, dice una volta Schopenhauer

“non è altro che una bolla di sapone che si stacca dalle nostre sensazioni, sale nell’aria, si fa ammirare dai bambini, e poi scoppia fra le loro mani” (*Colloqui*, p. 257).

Quando Schopenhauer dice ciò sta certamente pensando a Hegel, alla sua *filosofia dello spirito*, ma un'affermazione così forte e così pregnante certamente non ha solo un significato polemico, ma è particolarmente rappresentativa del suo atteggiamento filosofico. Se ci vogliamo interrogare su ciò che è la vita, dobbiamo rivolgerci a ciò in cui la vita anzitutto si manifesta e questo non è l'io delle manifestazioni spirituali, ma nemmeno è l'io psicologico, l'io come compagine di vissuti, ma è invece l'io puramente vivente che coincide e si risolve nel suo corpo.

Per questo va dato il massimo rilievo all'affermazione che la volontà, nel suo sviluppo temporale, è una *parafrasi del corpo* (*Paraphrases des Leibes*), espressione già assai forte che viene rafforzata e formulata ancora più nettamente quando si dice che

“invece di affermazione della volontà (*Bejahung des Willens*) possiamo anche parlare di affermazione del corpo (*Bejahung des Leibes*)” (*M.*, p. 368).

Ed ora chiediamoci: in che cosa consiste l'affermazione del corpo? In null'altro che nella nutrizione e nella generazione. Ciò significa: la volontà è soprattutto fame e sesso. O anche soltanto e puramente: fame. Fame di cibo e fame sessuale.

La volontà è *famelica* (*Colloqui*, p. 112). Questo aggettivo in parte è metaforico, in parte non lo è. Quando Schopenhauer si accinge a fare una perorazione del proprio pessimismo, a dimostrare che il nostro è proprio “il peggiore dei mondi possibili” (*Colloqui*, p. 271) si affaccia alla finestra e segna a dito la propria “prova irrefutabile”: guardate quegli operai affaccendati laggiù, “curvi con i loro arnesi”. Il pensiero “che attanaglia il loro cervello” è quello del cibo quotidiano. L'attendibilità di questo episodio è talora messa in dubbio, eppure esso è assai fedele allo spirito del pensiero di Scho-

penhauer. Il nutrimento è il grande problema, e tutto si ricollega ad esso in modo più o meno diretto, le scienze, le tecniche, l'industria, la diplomazia, la guerra – tutto ha a che fare con questo scopo “volgare e terribile nello stesso tempo, della nutrizione, stavo quasi per dire, della masticazione” (*Colloqui*, p. 272). Lo spirito del pensiero e dell'atteggiamento di Schopenhauer è presente persino nel fatto che il vecchio reazionario – per vocazione e provocazione – riesce questa volta a vedere la miseria operaia, così come del resto, come risulta da un'altra testimonianza dei *Colloqui*, a compatire la miseria degli emigranti – “Quando, durante la nostra passeggiata, incontrammo una volta famiglie di emigranti, in parte coperti di stracci, Schopenhauer, fermandosi e guardandoli, disse: “Se si vede questo, uno viene di nuovo preso da tutta la sofferenza della vita...” (*Colloqui*, p. 131); e persino a parlare di sfruttamento come una vera e propria forma di divoramento. La contesa per il cibo arriva al punto che le persone “non potendo ammazzarsi apertamente in una vera lotta, si assassinano per così dire mediante uno sfruttamento reciproco, in cui ciascuno cerca di vivere con la sostanza del suo simile” (*Colloqui*, p. 273) – ed a chiarimento si cita la Bibbia dove si dice: “Tra loro ci sono quelli che divorano gli uomini come si divora il pane” (*Colloqui*, p. 273).

Naturalmente in tutto ciò Schopenhauer non vede la presenza di una condizione storica di penuria e di miseria che può essere superata, ma come una manifestazione della lotta universale della natura per la nutrizione. Ed anche in questo caso egli è tentato di cercare la verità del mondo umano facendolo regredire al mondo animale. Nel mondo animale la vita si presenta appunto soltanto come vita, cioè ricondotta alla sua dimensione originaria puramente corporea. Allora il ciclo della vita si presenta come “uccidere, mangiare, digerire, dormire” per riacquistare le forze e ricominciare ad uccidere (*Colloqui*, p. 273).

Oltre la fame del cibo, vi è poi la fame sessuale. All'i-

stinto di autoconsevasione del singolo si accompagna l'istinto di autoconservazione della specie, l'istinto sessuale. Dell'argomento si parla nel § 59 del *Mondo* e più diffusamente nel Capitolo XLIV del *Supplementi*, intitolato *Metafisica dell'amore sessuale*.

L'importanza di quest'ultimo testo va sottolineata dal momento che esso è esposto ad essere fortemente sottovalutata, ed anche guardato dall'alto al basso mettendo in atto una critica tanto ironica quanto sbrigativa. Sulla sessualità in genere noi, uomini di oggi, la sappiamo lunga! Così è necessario nella lettura trasferirsi idealmente molti e molti anni prima di Freud; ed anche scontare la presenza nel testo di luoghi comuni e pregiudizi d'epoca, così come di teorizzazioni che non stanno realmente né in cielo né in terra, tenendo stretto il filo conduttore teorico che minaccia di continuo di essere sommerso da notazioni minori. È bene anche ricordarsi di una acuta valutazione formulata da Thomas Mann che, nel tentativo di dare una motivazione del rapporto tra Wagner e Schopenhauer, afferma a tutte lettere che la negazione della volontà e dunque la tematica ascetica di cui parleremo tra breve, è "la componente etico-intellettuale del suo sistema" che è, a suo avviso, del tutto secondaria, essendo la filosofia di Schopenhauer essenzialmente "una filosofia della volontà a base erotica" (T. Mann, *Dolore e grandezza di Richard Wagner*, trad. it. di L. Mazzucchetti, Discanto Edizioni, Fiesole 1979, p. 35)

Se teniamo conto di tutto ciò, allora cominciamo a cogliere la novità dell'argomento all'interno di un testo filosofico e l'importanza che assume nel suo impianto.

L'amore riempie la poesia, quella lirica come quella epica, il dramma e il romanzo – non vi è opera letteraria che non faccia dell'amore il suo centro o uno dei suoi centri e non vi dunque nulla da meravigliarsi se un filosofo

"fa una buona volta suo questo tema costante di tutti i poeti",

mentre vi è da meravigliarsi “che una cosa che ha una parte così importante nella vita umana non sia quasi affatto presa in considerazione, e si trovi allo stato di materiale grezzo”. Qui non vi sono “predecessori da utilizzare o da confutare” (*Suppl.*, p. 1452).

Vi è dunque una rivendicazione dell'amore come argomento degno della riflessione filosofica, che è già di per se stessa nuova e importante: ma questa rivendicazione diventa ancor più significativa tenendo conto dell'aggettivo che precisa l'argomento e proprio in un'esposizione che si fregia addirittura del termine di metafisica: non si tratta dell'amore semplicemente, come pura dimensione affettiva, prevalentemente psicologica, ma dell'amore *sessuale*.

Gli “esuberanti sentimentalismi”, le “bolle di sapone sull'innamoramento degli spiriti ipersensibili” dovranno dunque essere messi da parte di fronte a questa considerazione metafisica che si annuncia in realtà posta sotto l'insegna di un “crudo realismo”.

Vi è dunque, secondo questa “metafisica”, un significato interno dell'amore sessuale che non solo non deve essere ricercato nelle eteree fantasie degli innamorati, ma nemmeno nel puro e semplice piacere dell'atto sessuale. Esso consiste invece nel fatto che alla sessualità è affidato il compito della *procreazione*, restando inteso che ciò che importa non è la semplice procreazione di un altro individuo, ma il fatto che attraverso di essa si mantiene e si conserva la specie umana. Nell'istinto sessuale ha la sua manifestazione più clamorosa il dominio che la conservazione della specie esercita su quella dell'individuo. Perciò l'impulso sessuale è in generale vissuto come un problema così importante, così decisivo, come qualcosa di fronte al quale l'individuo può “perdere la testa”. In fondo, dice Schopenhauer, si tratta solo del fatto che ogni Hans ritrovi la sua Gretel e in una noticina il benevolo lettore è pregato da Schopenhauer stesso di tradurre questa frase nel linguaggio notoriamente un po' scurrile di Aristofane. Ed una tal piccolezza può scatenare tutto ciò che l'amore scatena?

Disponiamoci invece dal punto di vista del significato interno della sessualità: allora essa si presenta come la più profonda ed originaria manifestazione della volontà come volontà di vivere, come affermazione della vita. Questa consiste soprattutto nell'affermazione della specie, poiché la vita individuale è destinata a venire meno, cosicché sessualità e volontà di vivere fanno tutt'uno.

Si presti attenzione al modo in cui viene effettuato questo nesso: qui non si dice che la sessualità è importante perché attraverso di essa avviene la conservazione della specie: ciò sarebbe alquanto banale! Si dice invece che il principio metafisico del reale da cui scaturisce il mondo come sua oggettivazione, ha nella sessualità la sua massima manifestazione. "I genitali sono il vero punto focale (*Brennpunkt*) della volontà" – dice Schopenhauer senza mezzi termini; e la geometria è certo assai lontana da questo *Brennpunkt*: "Il piacere arde (*brennt*) di continuo in noi, perché è la manifestazione della base della nostra vita, di ciò che sta alle radici della nostra esistenza, alle radici del volere" (*Lez.*, IV, p. 141).

La metafisica di Schopenhauer assume dunque una imponente intonazione fallica. Il principio metafisico si realizza anzitutto nel corpo, e tende a perpetuare la sua vita nell'unico modo possibile: la procreazione. Proprio in questo sviluppo conclusivo del problema è necessario tener ben ferma la distinzione tra il mondo delle apparenze e il punto di vista filosofico che va oltre di esse: l'istinto sessuale in quanto rivolto al piacere deve essere considerato illusorio, in quanto il piacere è un mezzo di cui il genio della specie (*Genius des Spezies*), come si esprime pittorescamente Schopenhauer, attua i propri fini.

Illusoria è dunque anche l'attrazione esercitata dall'altro sesso: essa non può essere ricondotta soltanto alla bellezza e spiegata attraverso di essa. Tutti i caratteri che ci fanno parlare della bellezza che è capace di farci innamorare sono in realtà caratteri che giovano alla migliore conservazione della spe-

cie, e che quindi sono atti a produrre la figliolanza migliore.

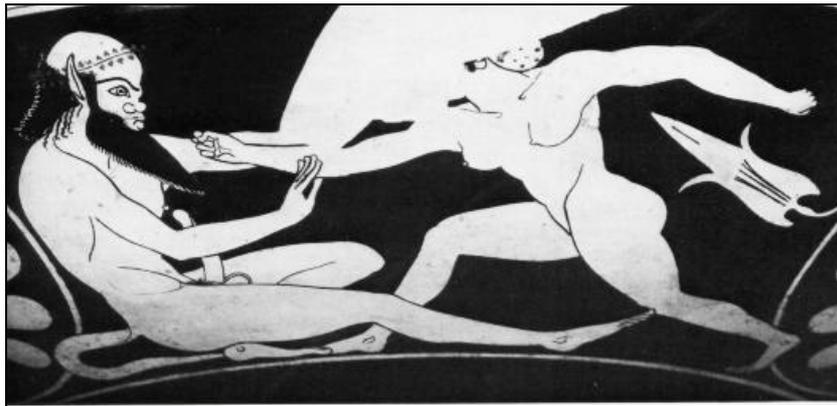
Voi credete di essere attratti da un bel sorriso, da una bocca fine o da un ovale squisito? Da una caviglia molto sottile? Allora certamente Cupido, il fanciullino alato della mitologia greco-reomana, ha scoccato la sua freccia: ma ciò significa che ha segnalato la presenza, nel sorriso, di una buona dentatura atta ad assolvere manificamente la funzione masticatoria così importante per la sanità dell'individuo e nell'ovale del volto o nella sottigliezza della caviglia caratteristiche tipicamente proprie della specie umana (*Colloqui*, p. 295).

Si tratta di un tema che che Schopenhauer sviluppa nei *Supplementi* con molti dettagli e con un estremismo che si trova al limite del buon senso. Sovente una persona di piccola statura si innamora di una persona di grande statura, il biondo cerca il bruno, e così si nota una tendenza alla compensazione... ecco in opera il genio della specie che attraverso il gioco delle attrazioni e repulsioni provvede ad evitare che l'umanità si scinda in alcune legioni di nani e di giganti, di bruni e di biondi... (*Colloqui*, p. 195).

Che tutto ciò si presti ad una critica ironica è appena il caso di dirlo: questo Cupido schopenhaueriano sempre acquattato alla nostre spalle che cessa di essere un fanciullo sbarazzino e capriccioso diventando invece un freddo calcolatore, un tenace e implacabile custode della specie, il cui sguardo sta al fondo dei nostri sguardi da innamorati, suscita in effetti, nel caso più benevolo, un sorriso. Tanto più siamo stimolati all'ironia quando Schopenhauer cerca di usare il suo Cupido in chiave esplicativa, come quando cerca di rendere conto di un innamoramento incondizionato verso un'unica persona, che può dare luogo anche a comportamenti irragionevoli, con la pretesa di generare un individuo determinato, che può essere figlio solo di quella donna o di quell'uomo, cosicché il genio della specie deve far di tutto per obbligarli ad un incontro.

Soddisfiamo pure il nostro gusto ironico, che in fin dei conti ha qui, soprattutto nel dettaglio degli esempi, la sua le-

gittimità. Ma poi tentiamo anche di scorgere quella che è l'idea di fondo di questa esposizione. In essa non si dice soltanto che la sessualità sta alla radice della nostra esistenza, ma si dice anche che i comportamenti governati dalla sessualità non possono che apparire profondamente inesplicabili ed in particolare che non possiamo in questo genere di argomenti affidarci solo a ciò che appare alla superficie, ma dobbiamo volgerci appunto ad un significato interno che è anche un significato nascosto, celato all'individuo. La duplicità di dimensioni in cui si sviluppa il problema allude qui più chiaramente che altrove alla dimensione metafisica come una dimensione dell'inconscio, che è in grado di rendere conto di certi nostri *strani comportamenti* sfuggendo in ogni caso alla consapevolezza dell'individuo. Questo tema dell'inconsapevolezza dal punto di vista individuale viene in questo contesto continuamente ribadito. Se mai al Cupido reinterpretato da Schopenhauer si potrebbe rimproverare di togliere di mezzo l'enorme diaframma delle motivazioni psicologiche cercando di operare la riduzione dell'intero problema dell'amore sessuale a livello puramente fisiologico e biologico. E questa critica mi sembra più interessante di una sbrigativa dissoluzione ironica.



9.

La filosofia morale di Schopenhauer – Il rifiuto dell'elemento prescrittivo e la critica della "voce interiore" di Kant – In che cosa consiste l'azione ingiusta – Ulteriore richiamo al tema della del rapporto tra il corpo e la volontà – Caratterizzazione dell'azione giusta come azione non-ingiusta – Rifiuto del convenzionalismo.

Fino a questo punto non sembra ancora realmente giustificata l'idea, che abbiamo formulata all'inizio, secondo la quale nel quarto libro del *Mondo* è formulata la filosofia morale di Schopenhauer. Anche se non ci possiamo attendere una dottrina di carattere prescrittivo che formuli ordini e divieti, tuttavia dovremo pur imbatteci in qualche punto nei concetti costitutivi di questo ambito problematico, nelle distinzioni che riguardano il buono e il cattivo, la giustizia e l'ingiustizia, la virtù e la malavagità, il bene e il male, e naturalmente nei comportamenti che possono essere classificati in base a quelle distinzioni.

In effetti in una simile problematica ci imbattiamo solo con il § 61, ed essa si estende sino al § 67 incluso, occupando quindi un gruppo piuttosto nutrito di pagine che formano un vero e proprio nucleo centrale dell'esposizione. A questo sviluppo problematico unitario farà seguito, nei §§ 68-70, la famosa conclusione sulla massima virtù, sulla *santità*, con la sua clamorosa rivendicazione dell'*ascetismo* che, nelle letture correnti, tende a mettere un poco in ombra la tematica dei paragrafi precedenti.

Vogliamo qui, come sempre, attirare l'attenzione solo sui punti principali.

Anzitutto proprio sul terreno della morale e in prossimità degli esiti conclusivi Schopenhauer vuole insistere sulla necessità di un pensare concreto fondato su fatti che affiora molto spesso in mezzo alle speculazioni più ardite, e talvolta addirittura in singolare coerenza con esse. Questi fatti possono naturalmente essere *fatti dell'esperienza interna*, anche se in

proposito Schopenhauer invita in certo modo alla prudenza. La prudenza è messa in campo da Schopenhauer, nelle *Lezioni berlinesi* per una confutazione in via breve della posizione kantiana del *dovere*. Secondo Kant vi sarebbe una *voce interna* che ci ordina di comportarci secondo il modo previsto dall'imperativo categorico. Ma sentiamo tutti veramente quella voce? E se io non la udissi? E come faccio ad essere sicuro che altri la odano? Sorge così il sospetto che una simile esperienza non sia un'esperienza affatto, ma la proiezione di una concezione filosofica. Per sentire quella voce, bisogna già essere convintamente filosofi kantiani. Non è invece necessario in generale filosofeggiare per provare sentimenti come il *pentimento* e il *rimorso*. Queste sono autentiche esperienze vissute che rimando all'ambito di una "coscienza morale", all'esistenza di una "significatività etica dell'agire". Le considerazioni morali si aprono proprio nel presupposto di questa significatività:

"La significatività etica dell'agire è *un dato di fatto innegabile*" (*Lez.*, IV, p. 57).

Essa si manifesta in particolare quando otteniamo un piacere o un vantaggio a grave danno di altri: la gioia del piacere o del vantaggio conseguito è sempre accompagnato da una sensazione di disagio, che deriva dal modo in cui quel vantaggio o quel piacere è stato conseguito. Si annuncia così una sorta di dialettica tra *egoismo* ed *altruismo* che rappresenta il vero fulcro, l'autentico centro della filosofia morale. Ma per comprendere questa dialettica dobbiamo essere in grado di fornire di questi fatti un'interpretazione metafisica: un sentimento, uno stato d'animo, un modo della coscienza ha certo valenze psicologiche importanti, genera determinati comportamenti che si svolgono tuttavia sul piano fenomenico. Tuttavia il senso delle nostre azioni non è per lo più quello che appare immediatamente e che ci sembra immediatamente ovvio, ma ad

esse, così come agli stati emotivi che stanno alle loro spalle, corrispondono sempre sensi più profondi che superano in linea di principio l'orizzonte della nostra individualità.

Ciò vale naturalmente anzitutto per il tema dell'*egoismo*. La tesi da cui si prendono le mosse è che la molla fondamentale delle azioni e dei comportamenti umani è l'egoismo. Tutti avvertiamo l'importanza di noi stessi, ed anche che questa importanza precede le cautele e i provvedimenti che riteniamo eventualmente di dover prendere per arginarla. Il compito dell'interpretazione metafisica è quello di chiarire che questo egoismo non è affatto una pura inclinazione psicologica, ma è una conseguenza diretta e necessaria della volontà.

Come già sappiamo, la volontà si individua nei singoli, ma ciò non significa che essa si frantumi in essi. Nei singoli la volontà è presente tutt'intera, e ciò rende conto di una condizione di massimo accentramento della soggettività e nello stesso tempo di massima tensione conflittuale che è tensione degli individui tra loro e della volontà con se stessa. L'*homo homini lupus* di Hobbes, che Schopenhauer non può non rammentare, diventa un principio fondato nella metafisica della volontà.

A rafforzare questo egoismo della volontà può contribuire il soggetto conoscitivo che si pone come polarità necessaria del mondo come rappresentazione. Il mondo c'è in quanto ci sono io stesso che lo rappresenta, e mentre io stesso posso cogliermi come soggetto della volontà, gli altri sono colti da me anzitutto soltanto come rappresentazioni (*M.*, p. 373). Cosicché la soggettività individuale può pretendere di essere, in quanto polarità soggettiva della rappresentazione e nello stesso tempo come investita dalla volontà nella sua interezza, sostegno e condizione del mondo stesso.

Io sono grande quanto è grande il mondo stesso, con me tutto comincia e tutto finisce. Il microcosmo non vale meno del macrocosmo. Ciò rende conto del fatto, apparentemente inesplicabile che ciascun individuo

“benché infinitesimo al punto da sparire come un niente nell’immensità del mondo, pure si consideri come centro dell’universo e pensi alla propria esistenza ed al proprio benessere più che a tutto il resto; anzi, sin quando rimane nel punto di vista naturale, egli è pronto a sacrificare tutto il resto, ad annullare il mondo intero, pur di considerare un attimo di più il suo proprio io, minuscola goccia d’acqua nell’oceano” (*M.*, p. 373).

Una volta compiuto questo primo passo, tutto il resto segue con inflessibile coerenza, riprendendo con nuove implicazioni temi già noti.

Il tema della corporeità, ad esempio, assume una importanza fondamentale nella filosofia morale, e persino nella filosofia del diritto nella quale la filosofia morale ben presto sconfina.

Risulta subito chiaro che se l’affermazione della volontà è anzitutto affermazione del corpo, allora da un lato l’egoismo si deve manifestare anzitutto come istanza di assoluto soddisfacimento del corpo e dei suoi bisogni ed istinti, dall’altra l’azione ingiusta sarà anzitutto quella che irrompe, nel soddisfacimento dei propri bisogni, nella sfera della corporeità altrui impedendole di affermarsi.

In questo modo si perviene ad una caratterizzazione dell’azione *ingiusta*, prima ancora che a quella di un’azione *giusta* – della giustizia viene proposta una nozione anzitutto negativa piuttosto che positiva: può essere detta *giusta* l’azione che è semplice *non-ingiusta*. Il modo assolutamente letterale in cui va intesa l’affermazione del corpo risulta con la massima evidenza nella gerarchia delle azioni ingiuste che viene subito suggerita dall’idea che l’azione ingiusta sia in generale quella che irrompe nella sfera della corporeità altrui. L’azione più ingiusta sarà probabilmente l’*omicidio*, la soppressione pura e semplice della volontà dell’altro. Ma vi è in realtà – osserva Schopenhauer – un misfatto ancora più scellerato, un delitto più orrendo, e questo è il *cannibalismo*, il soddisfare la propria fame con il corpo dell’altro. Nell’azione cannibalica,

l'egoismo celebra in certo senso il suo trionfo. Nello stesso tempo nel cannibalismo che troviamo così spesso nei miti delle origini si intravede in controtuce l'immagine dell'auto divoramento, che è un'immagine estremamente pregnante della volontà stessa.

In ogni azione ingiusta vi è qualcosa come il ricordo dell'azione cannibalica, in ogni sopraffazione una sorta di eco di quella massima sopraffazione. Così l'omicidio, il ferimento e le lesioni del corpo dell'altro; quindi il soggiogamento degli altri per subordinarli ai propri scopi, dunque ogni forma di asservimento e di schiavismo; ed anche ogni attentato alla proprietà considerata come una sorta di prolungamento del proprio corpo.

Sulla proprietà peraltro la posizione di Schopenhauer è più articolata, ed è meno conservatrice di quanto possa sembrare ad un primo sguardo. Infatti non si prendono le mosse dalla proprietà come dato di fatto, non si dice che essa, come tale, deve essere assimilata a quella proprietà originaria che è il mio corpo. Si parla invece della formazione della pretesa della proprietà come una pretesa giusta ed il riferimento al corpo ed all'azione corporea serve a delineare l'estensione e i limiti di questa pretesa. In breve: possiamo legittimamente pretendere la proprietà solo per quelle cose che sono frutto del nostro lavoro, dove con lavoro si dovrà intendere anzitutto una attività di manipolazione concretamente corporea. Si tratta di un criterio molto restrittivo che potrà naturalmente essere esteso, ma sempre tenendo conto di questa *origine del diritto alla proprietà*.

“Ogni diritto vero, ogni diritto morale di proprietà è dunque fondato in origine unicamente sul lavoro” (M., 376). “Quando una cosa fu elaborata, migliorata, difesa dagli accidenti esterni e custodita da un altro individuo mediante un lavoro anche minimo e limitato per ipotesi al semplice atto di cogliere e radunare frutti selvatici, tentando di impadronirci di quella cosa, togliamo evidentemente all'altro il frutto del suo lavoro e sottraiamo il suo

corpo alla sua volontà per asservirlo alla nostra; in altre parole spingiamo l'affermazione del nostro volere al di là del nostro fenomeno fino a negare il fenomeno estraneo: commettiamo quindi un'ingiustizia" (*M.*, p. 377).

La frode, la menzogna, il contravvenire i patti, ecc., sono azioni ingiuste perché sono riconducibili ad una violazione della volontà altrui, a meno che esse non siano determinate dall'intenzione di opporre resistenza ad una ingiustizia altrui. Poiché non è ingiusto opporsi ad una ingiustizia, le azioni che prima chiamavamo ingiuste possono in certi casi cambiare di segno. Solo in questo senso si può parlare di un impiego relativo dei termini di giusto e ingiusto. L'omicidio non è ingiusto se avviene per legittima difesa, e così non compio un'azione ingiusta se riesco con un'astuta menzogna a rinchiudere un ladro nella mia cantina (*M.*, p. 381).

Questa relatività tuttavia non rende quella distinzione il risultato di una "convenzione". È importante sottolineare questo punto in particolare perché poco fa abbiamo rammentato la posizione di Hobbes. Parlando inizialmente dell'egoismo non si voleva fare una "ipotesi" sul cosiddetto stato di natura, e tanto meno si voleva affermare che la distinzione tra il giusto e l'ingiusto sorge solo con una legislazione positiva, riducendo questa distinzione a pura convenzione. Al contrario si vuol mostrare che dal fatto che si può definire un concetto originario di azione ingiusta, si può riconoscere altrettanto originarietà al concetto negativo di azione giusta derivato dal precedente. In questo senso si osserva che

"chi ad un viandante che si è smarrito si rifiuta di indicare la strada giusta non si dimostra ingiusto con lui; ma è invece ingiusto chi lo indirizza per una strada falsa" (p. 379).

Se non indico la strada al viandante smarrito, questa azione ha certamente delle conseguenze che possono svolgersi a suo danno, ma io non approfitto in alcun modo della sua volontà

per affermare la mia: semplicemente non voglio avere nulla a che fare con lui, mi dissocio dal suo destino. Atto non altruistico, certo: ma di ciò riparleremo. Se invece lo indirizzo per una strada falsa, alla base di questo mio comportamento attivo vi deve essere un interesse mio proprio: con questa menzogna intendo rendere l'altro strumento della mia volontà.

La distinzione tra il giusto e l'ingiusto può avvenire in ogni caso indipendentemente da determinazioni giuridiche positive, come una distinzione morale non convenzionale, che può sussistere nella coscienza morale anche nello "stato di natura" e che sta alla base di un insieme di norme di "diritto naturale" che dovrebbe formare la base del diritto positivo. Peraltro Schopenhauer usa una simile terminologia solo per stabilire un nesso con la discussione nella sua forma tradizionale. Egli preferisce parlare di un "diritto puro" come "capitolo della morale" richiamandosi ad un piano di considerazioni aprioriche, che riguardano l'*essenza* dell'azione ingiusta e conseguentemente dell'azione giusta.



10.

L'origine dello stato dall'egoismo – Il diritto di punire – La giustizia ed il simbolismo della bilancia – Solo lo stato ha diritto di punire – Il senso della pena – Illegittimità della vendetta – Scopo intimidatorio della pena comminata dallo stato – Netta distinzione tra condanna morale e condanna giuridica – “Mia è la vendetta, dice il Signore”.

Come la filosofia morale sconfinava nella filosofia del diritto, così la filosofia del diritto sconfinava con quella dello stato.

Schopenhauer non si sottrae al compito di accennare a questo possibile sviluppo (§ 62), ed anche in esso vi sono tratti che hanno una lunga tradizione, ma anche spunti ed elaborazioni originali che derivano dal peculiare contesto della sua impostazione generale. Tra i motivi di lunga tradizione dobbiamo naturalmente annoverare l'idea che lo stato sorga da un'intesa sociale implicita, da un patto. La coscienza morale che può far sorgere nei singoli la distinzione tra azione giusta e ingiusta non può certo di per sé sola istituire una condizione di giustizia. Questa condizione, per quel tanto che può essere raggiunta, può essere conseguita soltanto attraverso un egoismo illuminato e giustificato dalla ragione, che diventa consapevole delle necessità di accettare una limitazione per la migliore realizzazione dei propri obiettivi. In altri termini, l'egoismo senza regole rischia di ritorcersi contro l'egoista, poiché l'ingiustizia sofferta potrebbe essere maggiore dell'ingiustizia imposta agli altri per il nostro appagamento. L'egoismo diventa così in certo senso un “egoismo comune”, “illuminato”, ragionevole. Di qui lo stato trae la sua origine.

“Lo stato è lontano dal combattere l'egoismo in generale e come tale; anzi, l'egoismo costituisce appunto la sua sorgente” (*M.*, p. 388).

Ciò naturalmente tende a differenziare fortemente i compiti dello Stato dall'ambito della morale. Lo Stato non ha funzione morali – un punto su cui Schopenhauer si trova nuova-

mente in netto contrasto con Kant “il quale deduce assai falsamente l’istituzione dello Stato, quasi come un dovere morale, dal suo imperativo categorico”.

La giustizia in senso statale istituzionale, benché in certo modo presupponga la morale e debba donarsi in linea di principio su di essa ha un senso ed un fine interamente diverso. La legislazione non tende a rendere migliori gli uomini, ma ad assicurare il modo migliore di esplicazione della volontà di ciascuno:

“La legislazione trae dalla morale la sua teoria del diritto, cioè la teoria dell’essenza e dei limiti del giusto e dell’ingiusto; ma la fa valere a fini suoi propri, estranei alla morale, applicandola in senso contrario e fondando la legge positiva corroborata dalle necessarie sanzioni: edificando lo Stato” (ivi, p. 387).

Morale è l’atteggiamento che evita l’azione ingiusta, cioè che non interferisce nella volontà altrui. Il diritto fa valere questo principio, quindi si appoggia alla morale, ma lo fa valere per motivi egoistici, ed in questo senso il legislatore è un moralista a rovescio.

Seguendo questo ordine di idee ci imbattiamo nei tratti più originali dell’esposizione di Schopenhauer. Essi si trovano certamente nella discussione sul *diritto di punire* che prepara l’impennata speculativa sulla giustizia eterna (§ 63) nella quale irrompe nuovamente la concezione del mondo e della vita di Schopenhauer.

Vogliamo accennare ai termini di questa discussione notando anzitutto che tutta la nostra esposizione potrebbe assumere *l’andamento di una riflessione sul senso o sui sensi di certe parole chiave* – naturalmente anzitutto sulla parola *giustizia*, azione *giusta* e *ingiusta*, e quindi sulle parole che sono ad esse concettualmente collegate come la parola *colpa*. Il commettere un’azione ingiusta è una colpa; ed accanto all’ovvio risvolto morale di questa nozione, vi è in essa anche un richiamo a quella della *pena* – entrambe le parole *colpa* e *pena*

fluttuano di continuo tra l'ambito della soggettività singola considerata nei suoi sentimenti e nelle sue passioni e l'ambito delle istituzioni sociali.

Dobbiamo dunque intervenire in queste fluttuazioni chiarendo almeno una netta differenza. Lo stato ha *diritto di punire*, più precisamente: *solo* lo stato ha diritto di punire, ed ancora: solo con il sorgere dello stato sorge anche il diritto di punire. Questo diritto non ha dunque alcuna legittimazione nello stato di natura. Ma una simile affermazione va rammentata attirando l'attenzione su ciò che propriamente significa la pena, quando è lo stato a comminarla.

Proprio su questo punto la confusione tra il piano delle considerazioni morali e quello delle considerazioni giuridiche può essere particolarmente grave.

La giustizia è spesso rappresentata dalla bilancia, secondo un simbolismo apparentemente ovvio. L'idea generale in essa espressa rimanda ad una sorta di necessario punto di equilibrio, e dunque anche di *compensazione*. Il simbolismo della bilancia tuttavia non dice tuttavia soltanto che la pena deve essere equilibrata rispetto alla colpa (forse anzi non dice affatto questo), ma dice piuttosto che, laddove vi è una colpa, essa crea uno squilibrio che deve essere compensato da una pena. Ogni colpa che abbiamo commesso, e quindi ogni sofferenza che abbiamo imposta agli altri, può essere espiata da una sofferenza di eguale peso che patiamo su noi stessi: quel simbolismo ci parla dunque anche del *riscatto*, della *liberazione dalla colpa*. Ma esso può essere inteso anche in un altro modo ancora, come se riguardasse unicamente la punizione: poiché hai fatto soffrire, tu devi soffrire, questa è la punizione meritata dalle tue azioni. Del resto la sofferenza eterna garantita ai malvagi dalla religione cattolica è null'altro che una punizione, privata da qualunque idea del riscatto, è una pena connessa puramente e semplicemente alla colpa.

In questo contesto cade anche una notevole osservazione sulla *vendetta*: non solo infatti si sottolinea in questo modo la

profonda differenza tra il *diritto di punire* dello Stato dalla *vendetta*, ma anche *la totale illegittimità morale della vendetta*. Colui che si vendica ritiene di avere una sorta di diritto morale alla vendetta, un diritto che non a caso fa valere anche contro la legislazione positiva. In effetti qualcosa della bilancia della giustizia si intravede ancora nella vendetta, solo in modo deformato, dal momento che si pretende che un torto subito possa essere controbilanciato da un altro torto, ed è invece chiaro che l'idea della compensazione è solo apparente. Ciò che di fatto si fa è accrescere la quantità di azioni ingiuste, di torti subiti, quando a ciò non si aggiunge la componente propriamente malvagia, cioè il godimento che dovrebbe venirci "dallo spettacolo di un dolore imposto da noi a chi ci fece soffrire" (*M.*, p. 389). Al di fuori dello stato il preteso diritto di punire non è che vendetta, e del resto la stessa pena inflitta dallo stato deve essere nettamente separata dall'implicazione morale or ora illustrata. Ciò significa che dobbiamo liberare l'idea della giustizia nel senso giuridico istituzionale del termine da ogni implicazione rispetto all'idea della compensazione, e dunque proprio dal simbolismo della bilancia, che vale al massimo nel suo senso più povero a ricordare che la gravità della pena deve essere commisurata alla gravità del reato. Dall'idea della pena, in particolare, deve essere esclusa l'idea della *espiazione*, così come quella della pura e semplice *punizione*, e tanto meno essa potrà essere intesa come una sorta di vendetta che diventerebbe legittima in quanto trasferita dal piano privato a quello istituzionale. Deve invece essere fatta valere *un'idea puramente strumentale della giustizia*, coerente con lo scopo fondamentale dello stato che è quello di limitare le ingiustizie subite.

Da questo punto di vista la pena non ha tanto a che vedere con una ingiustizia commessa ed irreparabile, ma deve servire a scoraggiare un reato analogo che potrebbe essere commesso in futuro, dal condannato stesso o da chiunque altro. Lo scopo della pena è dunque unicamente intimidatorio e

riguarda non tanto la persona che viene condannata e il reato per cui viene condannata, ma possibili reati futuri. Ciò può sembrare paradossale, ma solo se si confonde il piano giuridico istituzionale con quella propriamente morale.

La legge “non può avere che un fine, quello di distogliere chiunque, con l'intimidazione, dalla violazione del diritto altrui” (p. 389). “Il fine della pena, o meglio della legge morale, è dunque la prevenzione della colpa mediante l'intimidazione” (p. 390). “La preoccupazione per l'avvenire è il carattere che distingue la pena dalla vendetta” (p. 390).

In questa concezione tuttavia non dobbiamo solo cogliere il tema strumentale che tende a fare dello stesso condannato – come riconosce Schopenhauer – un mezzo per l'esecuzione dello scopo dello stato, ma anche una presa di posizione contro il moralismo, identificato in particolare con Kant, al quale non si risparmiano precisi riferimenti polemici. Si avverte da parte di Schopenhauer *una vera e propria ripugnanza nei confronti di chi ritiene di potere, sulla base dei propri principi, esprimere condanne morali nei confronti dei comportamenti altrui, con un atteggiamento che tende poi a fare della condanna giuridica niente altro che una sorta di realizzazione conseguente della condanna morale*. Ed anche in questo caso non si tratta per nulla di una posizione dipendente da una concezione relativistica della morale. Un determinato comportamento può essere ritenuto fondatamente un misfatto, un'azione moralmente esecrabile, ma un conto è questo riconoscimento di principio ed un'altro è una condanna morale considerata come implicante la richiesta della pena rivolta specificamente a quell'individuo che ha commesso il misfatto. Un conto è ritenere moralmente esecrabile l'omicidio, e ritenere anche giustificata la pena inflitta all'omicida, ed un altro è ritenere esecrabile l'omicida stesso, come individuo determinato.

Vi è qui un discorso sottinteso in realtà importante ed impegnativo che tende a dissociare il giudizio sull'azione con-

siderata in se stessa, e quindi astrattamente, dal giudizio sulla persona che ha commesso quell'azione. Si tratta di una distinzione non esplicitamente formulata ma, a me sembra, implicitamente presupposta. La pretesa di passare da un giudizio all'altro non è affatto così ovvia come forse si potrebbe pensare. Essa invece è una pretesa insostenibile, è una pretesa troppo grande. È difficile non scorgere in simili considerazioni la consapevolezza così viva in Schopenhauer della complessità sconosciuta della vita interiore degli uomini, così come la presenza dell'idea della costellazione di motivi che stanno alla base dei comportamenti e l'idea del *carattere* che ha, nell'accezione proposta da Schopenhauer, connotazioni che affondano nelle regioni più oscure e profonde del nostro essere. Potremmo dire che mentre per la condanna morale dell'azione come tale ci basta una considerazione di superficie, per la condanna di colui che ha commesso l'azione dovremmo essere in grado di spingerci sino ai segreti disegni della volontà. Si intravede così una problematica che oscilla tra un aspetto psicologico ed uno metafisico.

Ecco dunque la ragione per la quale Schopenhauer resta colpito da una frase di Paolo nella lettera ai Romani e che egli ripete più di una volta: "Mia è la vendetta, dice il Signore: io mi incarico di punire" (p. 390).

Questa frase dà una forma straordinariamente pregnante al pensiero che Schopenhauer intende esprimere. Pregnante è proprio l'impiego della parola *vendetta* (*Rache*) in quanto riferita *proprio a dio*, e certamente non in quanto modello da riportare sui comportamenti umani! Questa parola ha a che fare con il versante morale del problema, e qui si dice che la pretesa del *giustiziere*, del *vendicatore*, è una pretesa *troppo grande per l'uomo* – cosicché "nessuno ha il diritto di ergersi a giudice e vendicatore nel senso morale, di punire con il dolore i misfatti altrui, di imporre delle pene" (p. 389). Solo dio può farlo! E dunque nessuno.

11.

La giustizia eterna – Richiami alla cultura religiosa indiana – Teoria della virtù – Azione buona e azione cattiva – L'altruismo.

La coscienza religiosa di tradizione cristiana, per rendere conto della giustizia e del suo senso profondo, si appella in ultima analisi alla giustizia divina, quando la giustizia umana non arriva a punire il malvagio, a ricompensare la vittima ed a infliggere ai colpevoli la giusta condanna. In realtà, nota Schopenhauer, vediamo costantemente “il malvagio, dopo misfatti e crudeltà di ogni specie, vivere fra i piaceri e uscire dal mondo senza soffrire il minimo disturbo”, ed al contrario “l’oppresso trascina alla fine una vita di dolori senza che un vendicatore o un giustiziere si faccia avanti” (*M.*, p. 395). Di fronte ciò egli non può certo cercare risposte nella mitologia della religione di tradizione ebraico-cristiana. Con c’è nessuna giustizia in un dio personale che giudicherà, alla fine dei tempi, le azioni degli uomini assegnando i malvagi all’inferno per tutta l’eternità, idea che, come abbiamo notato, egli giudica semplicemente aberrante. E tuttavia Schopenhauer tenta di parlare di una giustizia eterna, di una giustizia che riguarda la totalità del mondo come manifestazione della volontà e che può essere colta solo se ci si dispone dal punto di vista della conoscenza finalmente raggiunta della reale essenza del mondo.

Questo tema, trattato estesamente nel § 63, riprende il grande tema dell’unità di tutti gli esseri, il carattere apparente della molteplicità degli individui, benché questa molteplicità sia la forma necessaria di manifestazione e di realizzazione della volontà. Ripreso a questo punto, questo tema assume il senso di una sorta di solidarietà, si sarebbe tentati di dire, tra l’oppresso e l’oppressore, tra la vittima e il suo carnefice: l’uno e l’altro sono figure di un’unica e di una stessa volontà, che in esse certamente è destinata a lacerarsi.

Ritorna anche l’immagine dell’autodivoramento della volontà, la quale, cercando in uno dei suoi fenomeni “un ac-

crescimento di benessere, produce nell'altro un eccesso di dolore", e così facendo "conficca i suoi denti nella propria carne, senza sapere di lacerare se stessa" (p. 396).

Perciò il carnefice dovrebbe riconoscersi nella propria vittima e far proprio il suo dolore: ma la vittima dovrebbe inversamente sentire pesare su di sé come propria colpa la colpa del carnefice. La vittima, non meno del carnefice, affermano in ogni istante la loro volontà di vivere, e quindi affermano e riaffermano in ogni istante la legge in base alla quale debbono sempre esservi vittime e carnefici.

È proprio questa "legge", dall'apparenza così paradossale, che Schopenhauer chiama *giustizia eterna*. In essa si dà la massima enfasi possibile a quell'elemento che in precedenza avevamo reso quasi irrilevante in rapporto alla considerazione della giustizia nel senso istituzionale e statutario del termine. La giustizia eterna è soprattutto rappresentata dalla bilancia in equilibrio, e quindi dall'idea della compensazione. *La sofferenza è ora la pena, ed ogni sofferenza è il risultato di una colpa.*

"Se fosse possibile mettere in uno dei piatti della bilancia tutte le sofferenze del mondo e sull'altro tutte le sue colpe, l'indice resterebbe certo perpendicolare" (M., p. 393).

Sarebbe facile fraintendere ciò che Schopenhauer intende dire. Egli non dice che il male compiuto va comunque punito, e non importa se la punizione giunge a chi ha commesso il male o ad un altro qualunque, purché in generale vi sia compensazione tra colpe e pene! Egli dice invece che tu stesso espierai le tue colpe, perché non c'è nessuna alterità autentica e tu stesso e l'altro non siete che una vicenda interna di una soggettività che si dilania.

Certo un'identità mantenuta attraverso l'alterità, e per di più nel contesto di questo problema, è un vero e proprio enigma. Di esso Schopenhauer ritiene di poter trovare una formulazione esemplare nel mito indiano della metempsicosi,

inteso nel suo significato e nella sua portata morale. Occorre notare che proprio in questo paragrafo dedicato alla “giustizia eterna” il richiamo alla cultura indiana in contrapposizione a quella europea diventa particolarmente appassionato, e la contrapposizione è particolarmente dura. Nella cultura religiosa dell’antica India, dice Schopenhauer, è deposta “la saggezza originaria del sapere umano” (*M.*, p. 398) ed a nulla serve tentare di evangelizzare quel popolo mandare presso di esso *clergymen* inglesi e fratelli moravi: sarebbe come tirare una palla contro una roccia. Lo stesso paragrafo si conclude con uno sferzante sarcasmo nei confronti del cristianesimo e con l’affermazione dell’importanza crescente che la cultura religiosa indiana sarebbe destinata ad avere per l’Europa.

“La saggezza originaria del genere umano non si ritira dinanzi ai fatterelli che accaddero in Galilea. La saggezza indiana rifluisce invece verso l’Europa e vi produrrà una trasformazione radicale nella nostra scienza e nel nostro pensiero” (*M.*, p. 398).

Tornando al tema della reincarnazione, essa può essere ricollegato proprio al tema della giustizia: essa ha infatti anche il senso di una ricompensa e di una remunerazione oppure di una pena che deve espiare una colpa. Tu stesso che hai provocato sofferenze, soffrirai nella prossima vita che ti è destinata, e se hai ucciso un animale, allora rinascerai “nella forma di quello stesso animale per soffrire la stessa morte”. Ed i tormenti che vengono promessi come pene sono proprio quei tormenti che la realtà stessa ci mette sotto gli occhi “senza bisogno di ricorrere ad un altro inferno”.

Alla base di tutto ciò vi è in ogni caso una colpa originaria – che è l’affermazione stessa della vita. Per questo Schopenhauer può fare propria l’idea di Calderon della nascita come colpa che trova nella morte la sua ultima pena. La colpa, naturalmente, non sta nel dato di fatto di essere nato, ma nell’atto sessuale di cui la mia nascita è il prodotto, sta dunque nella sessualità stessa nella quale io mi accingo con altre

nascite a riconfermare la mia nascita. Non si tratta di una semplice ripresa dalla maledizione della vita, del “non vorrei essere mai nato”, proprio perché rimanda alla sessualità come affermazione della volontà. Il “peccato originale” “consiste manifestamente nell’aver gustato le gioie carnali” (p. 369): questo mondo noi lo abbiamo voluto e continuiamo a volerlo.

Con ciò si annuncia con prepotenza il tema fondamentale della *negazione della volontà*, ma prima di trattare di esso abbiamo bisogno di perfezionare un poco la tematica morale. Due parole vanno dette sul *buono* e il *cattivo*, e soprattutto sulla *virtù*. Si può forse in una filosofia della morale non dedicare nemmeno un accenno all’impiego di queste parole?

Schopenhauer comincia a trattare l’argomento con un rinnovato attacco al moralismo: parlare della bontà e della cattiveria o addirittura della virtù, si corre il rischio di fare la figura della “pecora ispirata”! Ma ci si può sentire sufficientemente protetti dall’impostazione d’insieme che certamente moralistica non è. Del resto si prendono le mosse dal fatto che uno dei significati correnti dei termini “buono” e “cattivo” non ha alcuna implicazione morale. Buono si dirà qualunque oggetto, ed eventualmente una persona, che soddisfi “una tendenza determinata della volontà” (p. 401), quindi un nostro desiderio, uno scopo o intento perseguito, qualunque cosa sia in generale utile o gradevole, cattivo nei casi contrari.

Accanto a questo impiego ve ne è un altro propriamente morale che chiama in causa proprio l’*essenza della virtù*. Degli sviluppi del problema proposti da Schopenhauer noi vogliamo mettere in luce solo il modo assai semplice e persuasivo con cui egli trae una *teoria della virtù* dai presupposti generali e di principio della sua filosofia, e in particolare dal tema dell’egoismo che per contrapposizione ci indica subito la via per tracciare una chiara linea di demarcazione tra l’azione buona e l’azione cattiva.

L’azione buona sarà infatti essenzialmente l’“azione altruistica”, che verrà interpretata come ispirata dalla cognizio-

ne, che non ha affatto bisogno di arrivare al piano della consapevolezza filosofica, della distinzione tra me stesso e l'altro come una distinzione apparente, appartenente all'ambito delle apparenze fenomeniche. Nell'altruismo vi è dunque latentemente il superamento del *principium individuationis* e quindi anche il riscatto dell'esistenza come esistenza lacerata.

Schopenhauer sottolinea che si ha un'azione realmente altruistica solo se al suo fondamento vi è proprio questo sentimento: il risultato esteriore dell'azione certamente non basta. Se, ad esempio, un tale fa una generosa elemosina per essere "compensato al decuplo nella vita futura" una simile azione ha il valore di un buon investimento e non ha nessun valore morale. L'intenzione che sta a fondamento dell'azione è dunque determinante per giudicare del suo valore morale e proprio per questo "non possiamo mai giudicare con certezza del valore morale degli atti altrui" e "raramente di quello dei nostri" – aggiunta quest'ultima che mostra la consapevolezza costantemente ribadita da Schopenhauer della intricata complessità della vita psichica, della possibilità di cadere in un autoinganno e in ultima analisi dell'azione potente delle motivazioni inconscie. Si noti di passaggio che il giusto si limita a non recare ingiustizia agli altri, mentre il buono va oltre, dal momento che può arrivare a sopportare delle privazioni per recare sollievo agli altri – dal giusto al buono si fa un passo ulteriore verso la consapevolezza dell'unità e dell'indistinzione. Si ripensi al caso del viandante che ha smarrito la via: indicargliela è un atto di bontà, non indicargliela è un'azione semplicemente priva di ingiustizia. Ma si comincia ad intravedere qui un aspetto di particolare importanza: se nell'altruismo vi è latentemente il superamento del *principium individuationis*, in esso si annuncia anche il tema di un freno alla volontà ed alla sua affermazione, dal momento che il *principium individuationis* è sulla strada della sua realizzazione.

La malvagità e la cattiveria saranno inversamente essenzialmente caratterizzati dal massimo egoismo, da quell'egoismo

che trae dall'illusoria apparenza degli altri la conseguenza della loro possibile subordinazione ai propri fini.

In tutta questa esposizione si risente anche l'insistenza di Schopenhauer sull'idea che determinate situazioni affettive abbiano una sorta di struttura tipica che può essere messa in evidenza attraverso un'analisi che non è puramente introspettiva, ma che cerca piuttosto di determinarne la direzione di senso. Su questo punto basti accennare al tentativo di dare una spiegazione dell'*invidia*, del *sadismo* ed in generale della *crudeltà* come massima malvagità, del *rimorso* che viene collegato all'oscuro presentimento dell'identità con l'altro, della *compassione*. Le considerazioni su quest'ultimo stato affettivo ci introducono ormai al tema della negazione della volontà.



12.

La compassione e la negazione della volontà – Tematica dell'ascetismo – Alcune considerazioni sulla personalità di Schopenhauer – Contro il suicidio – Tematica della rassegnazione – Conoscenza e negazione della volontà.

Il termine tedesco per *compassione* è *Mitleid*, che taluni traducono in italiano con *pietà*, ma *compassione* ha la stessa struttura del termine tedesco: entrambi significano letteralmente *partire insieme*, dunque partecipare alle sofferenze altrui facendole proprie. Questa nozione, come rileva Schopenhauer, richiama la nozione cristiana della *caritas*, ed anche naturalmente della *pietà* e dell'*amore*. All'amore come *eros* si contrappone l'amore come *agápe* (ἀγάπη) – e il nucleo affettivo di quest'ultimo è proprio la compassione. In questa opposizione si fa sentire naturalmente quella tra egoismo e altruismo. *Eros* è il versante egoistico dell'amore, mentre la compassione è il versante altruistico, l'uno è legato al momento individuale, l'altro al superamento dell'individualità. L'interpretazione del pianto, non priva di sottigliezza psicologica, che Schopenhauer propone ribadisce questo aspetto. In ultima analisi, egli dice,

“finiamo sempre per piangere su noi stessi, noi stessi siamo oggetti della nostra compassione” (p. 419).

Ciò non significa tuttavia che alla base di questa condizione effettiva vi sia l'egoismo. Al contrario: il pianto è possibile sulla base di uno sdoppiamento in cui io mi rappresento come guardato da un altro, ed è dunque l'altro che piange e piange di compassione per me. Inversamente, se io mi identifico in colui che piange, colui che viene compianto è un altro rispetto a me. Si tratta di una spiegazione che ha il suo fulcro nel fatto che si piange non tanto per un dolore vivamente sentito, ma per una rappresentazione, ed è appunto questo elemento che genera la situazione dello sdoppiamento e quin-

di l'implicazione dell'altro. In altri termini, si piange quando

“il nostro stato ci appare così compassionevole da sentirci profondamente persuasi che se un altro si trovasse nella nostra condizione, lo soccorreremmo con il più fervido slancio della compassione e dell'amore” (p. 419).

In questo compiangersi nella quale la presenza dell'altro è determinante e il rapporto tra l'io e l'altro tende ad essere trasceso come rapporto di distinzione, la compassione diventa un sentimento che supera il piano psicologico-individuale e tende a diventare un sentimento cosmico: il sentimento di pena per il destino comune a tutti gli esseri viventi che sono fin dall'inizio condannati ad entrare nel ciclo di una volontà tanto famelica quanto insaziabile.

Proprio perché lo sfondo del problema è questo, converrà andare cauti di fronte ad una troppo rapida assimilazione del tema dell'amore-compassione di Schopenhauer alla *caritas* e *pietas* cristiana. Certo, proprio in queste parti conclusive dell'opera i riferimenti al cristianesimo si moltiplicano, e figure esemplari all'interno della tradizione cristiana mantengono anche in questo contesto la loro esemplarità. Si pensi soltanto a Francesco di Assisi che può essere certamente citato fin d'ora non solo per l'esperienza ascetica, ma per il sentimento dell'unità tra uomo e natura a cui egli seppe dare una voce tanto potente. Ma si tratta pur sempre di una reinterpretazione filosofica di alcuni temi importanti della tradizione cristiana e della stessa figura di Cristo. In essa confluiscono sia motivi tratti dalla tradizione religiosa indiana e buddistica sia la ripresa *romantica* del cristianesimo. Nella cultura dell'epoca di Schopenhauer in Germania il cristianesimo viene risucchiato all'interno di motivi e di temi caratteristicamente romantici diventando nello stesso tempo una sorta di campo privilegiato per elaborazioni e manipolazioni filosofiche.

Il rischio di fraintendere lo sfondo e di conseguenza il senso autentico della compassione di cui parla Schopenhauer

è particolarmente presente. Così sarebbe profondamente erroneo intravedere nell'amore–compassione di Schopenhauer l'atmosfera di *Fioretti* di San Francesco: vi sono invece in esso le inquietudini del romanticismo, le sue ansie e le sue tensioni esasperate, le sue passioni oscure, i suoi umori torbidi.

Questo tema poi trova il suo naturale sbocco nella conclusione ascetica, che non riguarda solo una parte della costruzione filosofica di Schopenhauer, ma che la chiama in causa nella sua totalità. Si tratta di una conclusione preparata alla lunga, strettamente coerente al punto da apparire quasi obbligatoria.

Se mai la sorpresa e la singolarità sta nel rapporto tra queste pagine conclusive del *Mondo* e la personalità dell'autore, di cui converrà tener conto proprio per evitare di fraintendere pesantemente queste conclusioni. Non è infatti sempre del tutto giusto ignorare aspetti biografici e psicologici come elementi che possono aiutarci a capire. L'immagine di Schopenhauer tramandata da amici e nemici, conoscenti e visitatori è ben lontana dal lasciar scorgere la benché minima inclinazione non dico verso l'ascetismo, ma anche verso quelle virtù che ne preparano la via. Si tratta infatti di un'immagine in cui appaiono i tratti, certo probabilmente appesantiti dalle mentalità bigotte dei narratori, della provocazione mefistofelica: tratti a cui venne da sempre riferito l'ateismo professato fin da giovane età, tanto apertamente ed esplicitamente da fare pensare che Schopenhauer ci tenesse a far sentire attorno a sé un certo non so qual odor di zolfo e che egli provasse piacere e divertimento di fronte alle reazioni scandalizzate da parte delle persone pie che si trovavano intorno.

I *Colloqui*, che raccolgono le testimonianze più disparate sulla sua personalità, sono pieni di aneddoti, talora anche stupefacenti che documentano questo atteggiamento, e più in generale il gusto ad un sarcasmo esasperato, che talvolta sembra coscientemente perseguito con lo scopo di mettere a dura propria i propri interlocutori ed a provocare autentiche crisi

di rigetto nei propri confronti.

Così vediamo descritto il ventiquattrenne Schopenhauer mentre si accinge “ad una dotta dimostrazione dell’inesistenza di dio” (*Colloqui* p. 64) di fronte ad un pubblico scandalizzato.

“Molto incline al frizzo – così dice di lui un amico – spesso di una rusticità veramente umoristica, mentre la sua testa bionda con gli sfavillanti occhi grigio–azzurri, la lunga piega della guancia ai lati del naso, la voce un po’ stridula e i rapidi, violenti gesti delle mani, acquistava non raramente un’aria addirittura terribile” (ivi, p. 70).

Ci viene ancora raccontato che amava comparire nei luoghi pubblici, nei caffè dove si riunivano gli intellettuali del luogo allo scopo esplicito di seminare scompiglio e malumore:

“Faceva il guastafeste con i sarcasmi più mordaci, dava senza soggezione libero sfogo al suo umore critico... e ciò facendo rideva con le gambe accavallate vicino al loro tavolo da whist, cosicché essi facevano un errore dopo l’altro. Perciò appariva loro come un orco; tutti lo temevano senza che mai qualcuno osasse renderli la pariglia” (p. 71)

Durante il suo soggiorno romano è noto che egli se ne andava in giro negli ambienti frequentati da tedeschi, piuttosto inclini al nazionalismo, dicendo ai quattro venti che si vergognava di essere tedesco e che riteneva la Germania la più stupida di tutte le nazioni (pp. 74–75). I dodici apostoli venivano da lui chiamati “i dodici filistei di Gerusalemme” (p. 74), e ride beffardamente quando Ludwig Tieck parla di dio, una risata – così riferisce testualmente il narratore dell’episodio “che Tieck non poté dimenticare fino alla fine dei suoi giorni” (p. 78). Lo stesso narratore dice di aver incontrato “il suddetto individuo” e di essere rimasto “inorridito” (ivi).

In questi racconti la repulsione generata da Schopenhauer è un tema ricorrente e normalmente connessa con il gu-

sto della dissacrazione volto in ogni direzione. Durante un pranzo “un giovane pieno di rispetto” lamenta la morte dell’illustre prof. Bouterwek avvenuta da poco a Gottinga, e Schopenhauer interviene fra la stupefazione degli astanti esternando la preoccupazione per la “moria di bestiame” che affligge quella università. Ed alle proteste del “giovane pieno di rispetto” rincara la dose qualificando il morto con il nome di un animale dall’odore piuttosto sgradevole.

Forse la violenza della provocazione viene raggiunta da Schopenhauer quando, recatosi a visitare un malato, gli assicura che la sua malattia era sicuramente mortale. L’episodio è raccontato dallo stesso infermo Theodor Benfey: “Solo due volte rimasi alzato più a lungo, ed una mi costò cara. Una persona dotta e intelligente, ma mezza matta, il prof. Schopenhauer, mi spiegò con grande calma e disinvoltura che la mia malattia era mortale e mi disse quando e come sarei morto” (ivi, p. 89).

Credo che in questo contesto sia anche il caso di rammentare la riconosciuta abilità narrativa di Schopenhauer nei colloqui diretti, ed in particolare il fatto che nella narrazione egli mimava spesso con grande maestria gli avvenimenti narrati. E credo particolarmente significativo il fatto che egli non solo fosse perfettamente consapevole di questo suo “talento nel rappresentare le cose”, ma soprattutto che egli ritenesse “che sarebbe stato molto adatto a fare l’attore” (p. 107). Forse se si tenesse conto di questo dettaglio biografico si comprenderebbero altri aspetti della sua personalità, e persino del suo notorio reazionarismo. Si racconta ad esempio che durante una sollevazione popolare nel 1848, ad un soldato entrato in casa sua con l’intenzione di sparare sui dimostranti Schopenhauer offrì un binocolo da teatro per prendere meglio la mira. Ancora ai giorni nostri l’episodio viene riferito in tutta serietà da critici avveduti, come prova mostruosa del suo spirito reazionario. Quando io a mia volta nel corso di una lezione universitaria raccontai l’aneddoto facendo notare come fosse fa-

cile sparare con un fucile prendendo la mira con un binocolo da teatro, tutti gli astanti risero comprendendo come stavano in realtà le cose. Si trattava manifestamente di un'azione canzonatoria – di un *coup de theatre* – ed alquanto provocatoria.

Ora questo Schopenhauer è appunto lo stesso che si accinge ad un'apologia dell'ascetismo e dunque ad un'ulteriore ripresa ed approfondimento delle tematiche cristiane (“la più vicina a noi tra tutte queste dottrine è il Cristianesimo”) unitamente a motivi tratti dalla mistica indiana; lo stesso che ci raccomanda la lettura delle biografie di santi, anacoreti, asceti e penitenti – molto più significativa, a suo dire, delle storie di Livio e di Tacito.

Tuttavia abbiamo già avanzato una premessa di metodo che mette un poco le cose al loro posto. La metafisica dei costumi non ha carattere normativo. Ed in particolare il filosofo della morale non ha affatto bisogno di condurre una vita “esemplare”, di attenersi ad una precettistica che del resto egli non dà né per sé né per nessun altro. Pretendere da un moralista “che insegni solo quelle virtù che pratica egli stesso” sarebbe la stessa cosa che sostenere che un “bell'uomo debba di necessità essere un grande scultore e che un grande scultore debba essere un bell'uomo” (p. 420). Fatta questa premessa è necessario ovviamente venire in chiaro sul senso che ha nel contesto della filosofia Schopenhauer il tema dell'ascetismo.

Come sempre vogliamo limitarci a fornire un quadro sommario della questione. Abbiamo già sottolineato che il passo immediatamente successivo al tema della compassione è quello della *negazione della volontà*, che è anche in certo senso l'ultimo passo: colui che perviene alla negazione della volontà perviene alla massima virtù:

Egli sa allora “riconoscere in tutte le creature se stesso, il più intimo, il più vero se stesso, riterrà come sue le pene infinite di tutti gli esseri viventi, e farà suo tutto il dolore dell'universo” (p. 421)

Colui che ha la massima virtù è naturalmente il Santo: la teoria della virtù culmina dunque in una vera e propria teoria della santità.

Perfettamente coerente con l'insieme è anche il modo in cui deve essere intesa la negazione della volontà. Anzitutto essa non ha affatto il senso della negazione della mia vita, quindi non si realizza affatto con il *suicidio* (§ 69). Il suicidio è una pura negazione della vita individuale, è l'espressione del naufragio dell'individuo nella quale tuttavia si annida ancora la volontà di vivere. L'interpretazione di Schopenhauer del suicidio mostra ancora una volta il suo acume e la sua sottigliezza psicologica. Ciò che nel suicidio viene rifiutata è la sofferenza – ciò che manca al suicida è la *rassegnazione*. Cosicché l'atto suicida finisce con l'essere un'estrema affermazione della volontà:

“Il suicida cessa di vivere appunto perché non può cesare di volere; la volontà si afferma in cui con la soppressione del fenomeno, perché non le resta più altro modo di affermazione” (p. 442).

Dal punto di vista metafisico nel suicidio si esprime “la contraddizione della volontà di vivere con se stessa” (p. 441), un conflitto che si manifesta ad ogni grado di oggettivazione della volontà (il tema è già presente nel secondo libro del *Mondo*), ma che nell'uomo arriva alla sua massima esasperazione poiché il singolo può scatenarsi contro se stesso ed autosopprimersi. In forza di questa natura profondamente contraddittoria del suicidio, Schopenhauer può parlare di esso come il “capolavoro di Maia”, ovvero il capolavoro dell'illusione: ciò che appare come negazione della volontà di vivere è in realtà la sua più accanita affermazione.

In tutto ciò vi è una sorta di importantissimo corollario che meriterebbe di essere messa in testa all'intero quarto libro del *Mondo* come suo motto. Proprio nel quadro di un discorso volto a sostenere l'idea della negazione della volontà di vi-

vere, Schopenhauer ammonisce che

“bisogna fare di tutto per assicurare l’esistenza agli esseri che la cercano e che vi aspirano” ed ancora che “bisogna favorire in ogni modo i fini della natura, non appena il voler vivere, che ne è l’intima essenza, si sia deciso a manifestarsi” (*M.* § 69, p. 442–443)

La vita laddove si manifesta prepotentemente va assecondata e soprattutto è vano cercare di spezzarla con la violenza, perché la violenza è espressione dell’intensità della volontà stessa ed in ogni caso essa non è in grado di effettuare una negazione della volontà alla sua radice.

Solo la *rassegnazione* ci introduce all’autentica negazione della volontà. Tuttavia, non meno della compassione, la rassegnazione di cui qui si parla ha un senso piuttosto particolare. Essa non indica lo stato del passivo soggiacere ai colpi del destino, ma piuttosto una condizione di acquisita consapevolezza dell’essenza della vita, che supera l’ambito del fenomeno per attingere a quello del suo fondamento metafisico. Ora *la volontà guarda se stessa*, ed in conseguenza di questo sguardo può avvenire la negazione della volontà.

È opportuno usare proprio questa terminologia, richiamandosi al guardare ed allo sguardo. Infatti, la rassegnazione che conduce alla negazione della volontà è opera soprattutto della *conoscenza* – e quindi non di un’azione, ma di una contemplazione.

Questo è un passaggio di fondamentale importanza: la soggettività conoscitiva che, dopo essere stata dichiarata polarità fondamentale per il mondo come rappresentazione, sembrava essere passata definitivamente sullo sfondo come un presupposto generale che si faceva da parte di fronte all’io della volontà, ora balza prepotentemente in primo piano.

La conoscenza è qui, più che mai, conoscenza intuitiva. Qui vi è un cogliere, un afferrare ciò che c’è al di là delle limitazioni dei fenomeni, vi è quell’*oltrepassamento intuitivo*

(Durchschauung) del velo di Maia che ci consente di afferrare che cosa sia in se stessa la volontà di vivere. Questa conoscenza ora ci illumina e ci induce alla negazione della volontà.



13.

L'ultima forma che assume il nesso tra il corpo e la volontà – Il tema della rinunzia e della sospensione della volontà ha il suo culmine nella mortificazione del corpo – Interpretazione dell'ascetismo – Le pratiche ascetiche hanno esattamente il senso che esse mostrano – Interpretazione della santità – L'ateismo è annidato nelle pratiche mistiche – Critica delle religioni istituzionali.

È dunque la conoscenza del mondo che induce quella rassegnazione che è a sua volta la premessa della autentica negazione della volontà, che non è rappresentata dal suicidio, ma dalla *rinunzia* (*Entsagung*), dall'astenersi dal fare in genere, dall'inazione in genere, piuttosto che dall'azione. La negazione della volontà ha il senso della sospensione tendenzialmente completa dell'intero ambito delle motivazioni che ci spingono all'azione e la determinano.

Si noti in proposito l'impiego frequente di un neologismo coniato da Schopenhauer: *Quietiv*, che è quasi giocoforza tradurre letteralmente con *quietivo*: "La conoscenza perfetta della propria natura diventa per l'uomo un quietivo di ogni volere" (p. 425). L'espressione è coniata per analogia con la parola *Motiv*, avendo di mira la radice latina, da *motus* e *movere*: motivo è ciò che mette in moto; *quiescere* indica invece uno stato di quiete e di riposo. Si tratta dunque di un termine che attira l'attenzione sulla natura eminentemente passiva della negazione della volontà, sul fatto che essa è soprattutto un'astensione dall'azione, e più precisamente da quelle azioni che hanno il compito di soddisfare le brame più radicali della volontà che sono i desideri immediatamente corporei.

Ci troviamo così alla presenza *dell'ultima forma che riceve il problema centrale del rapporto tra il corpo e la volontà*: come questo problema assumeva la massima importanza nel quadro della tematica dell'affermazione della volontà, così essa è destinata ad assumere un ruolo determinante nella caratterizzazione della negazione della volontà. Questa deve anzitutto

consistere nello *smentire il corpo*, nella sua massima mortificazione in quanto oggettivazione visibile della volontà.

Colui che nega la volontà pratica

“il digiuno, la macerazione; giunge a flagellare la propria carne pe abbattere sempre più, con e le privazioni e le sofferenze continue, quella volontà di cui ravvisa e detesta l’origine della travagliata esistenza sua e del mondo” (M., p. 424)

Questo è il modo in cui incontriamo il problema dell’ascetismo: le pratiche della negazione della volontà le vediamo messe in opera da anacoreti, eremiti, monaci di ogni specie, stiliti, fachiri, penitenti di ogni epoca e di ogni religione. Le pagine del *Mondo* si vanno così riempiendo di citazioni tratte dai testi Veda, dalle Upanisad, dal buddismo, dai testi sacri del cristianesimo, dai Vangeli, dalle lettere di San Paolo; e poi in particolare dalla tradizione mistica germanica. Ovunque vengono proposte reinterpretazioni di luoghi noti secondo la chiave ateistica della metafisica della volontà.

Sul Cristo in particolare, considerato nella sua portata simbolica, Schopenhauer ritiene di poter proiettare lo schema della propria posizione filosofica, mantenendo intatti alcuni termini di origine religiosa di particolare importanza.

Mentre Adamo è il “peccatore” ed il suo peccato è l’atto sessuale, cosicché egli diventa il rappresentante della volontà nel momento della sua affermazione e dell’umanità stessa in quanto compie questa affermazione, Cristo è appunto il “redentore”. Ma ora la *redenzione* (*Erlösung*) assume il senso della consapevolezza finalmente acquisita non solo della necessità dell’annientamento, ma del fatto che in esso consiste il Sommo bene. Cristo rappresenta dunque la negazione della volontà di vivere e la redenzione trova la propria massima e crudele evidenza nella crocifissione – questo orrendo supplizio del corpo che rappresenta una sorta di compendio di tutte le sofferenze imposte ad esso dalle pratiche ascetiche.

Cristo diventa così una sorta di messaggero del nulla e ciò che insegna agli uomini è la beatitudine della morte.

Le citazioni evangeliche, i richiami teologici e addirittura alle biografie ed autobiografie dei santi non possono ormai trarci in inganno sulla natura autentica di questo cristianesimo ascetico di Schopenhauer. Non si tratta affatto – come accadeva talvolta nelle revisioni filosofiche che avevano per oggetto il cristianesimo, particolarmente in auge negli ambienti hegeliani vecchi e nuovi – di trovare un modo più o meno artificioso di mettersi in accordo con la religione o addirittura con la chiesa istituzionale, ma al contrario di condurre fino in fondo *l'operazione di trovare il germe dell'ateismo nelle più riposte pieghe del pensiero cristiano*.

Peraltro in questione non è soltanto il cristianesimo. Una lettura che mettesse in evidenza solo questo riferimento sarebbe molto riduttiva. Da un punto di vista più generale queste pagine hanno per oggetto propriamente la *religione stessa*, come se al termine di *Mondo* Schopenhauer avesse voluto, dopo aver enunciato i principi della propria filosofia morale, del diritto e dello stato, enunciare anche quelli di una possibile *filosofia della religione*.

La particolarità di questa esposizione sta allora nel fatto di tentare di fornire una interpretazione della *figura del santo* deducendola da questi principi.

Si tratta di una figura che ritroviamo in ogni religione evoluta, e la ritroviamo con caratteristiche assai simili in religioni che per il resto sono profondamente diverse. I santi si assomigliano tutti. Vi è “un accordo meraviglioso tra gli asceti dell’India e i santi cristiani, reso manifesto dalla lettura delle loro vite”. E se vogliamo conoscere l’essenza della religione dobbiamo indagare su questi tratti comuni, senza lasciarci fuorviare dalle spiegazioni a cui i santi stessi ritengono di dover ricorrere per rendere conto dei loro comportamenti. In queste spiegazioni si deposita un sapere estrinseco, astratto, derivante da dogmatiche istituzionalmente imposte. Esse sono

estranee all'esperienza concreta del santo così come sono estranee ad essa quelle dogmatiche che servono soltanto a dare una sorta di razionalizzazione o di giustificazione a pratiche *che hanno il loro senso esattamente in ciò che esse mostrano*.

Insieme alle dogmatiche andrà considerata come estrinseca rispetto al nucleo profondo della religione ogni pratica rituale – e questo rappresenta un rifiuto di ogni religione istituzionale.

“I mistici cristiani e i filosofi del Vedanta si accordano anche in un altro punto: ritengono che il saggio arrivato alla perfezione sia esente da ogni opera esteriore e da ogni pratica esteriore” (p. 430).

La filosofia della religione di Schopenhauer comincia dunque con l'isolare come inessenziale l'aspetto dogmatico–dottrinale della religione e l'aspetto rituale per dare invece la massima evidenza al solo elemento morale di cui il santo fornisce il modello. Le virtù che caratterizzano la santità considerate in ciò che appaiono come tali *convergono nell'unico grande tema della negazione della volontà della vita*, che è il messaggio fondamentale di cui non solo la filosofia, ma anche la religione stessa è portatrice. Dunque non solo Budda o Gesù Cristo, ma la religione in generale è messaggera del nulla. Essa contiene l'annuncio, sia pure formulato nelle lingue più diverse, della vanità e dunque della nullità di tutte le cose.



14.

Nella religione si esprime una rivolta contro la vita – Sensatezza della vita comune e insensatezza del comportamento del santo? – Osservazioni sul nulla – Il nulla è sempre relativo – Il nulla non è un abisso – Noi vogliamo vivere! – Il santo e il saggio.

Se dunque l'ascesi mistica rappresenta il nucleo effettivo della religione, un nucleo colto nel suo senso interno e in ciò che essa nelle sue pratiche mostra apertamente, vi sono pochi dubbi sul fatto che nella religione si esprima una sorta di *rivolta contro la vita* che l'impianto filosofico di Schopenhauer sembra particolarmente adatto a spiegare.

Nell'intento descrittivo e non prescrittivo che egli attribuisce alla sua metafisica dei costumi, vi è un punto di inizio che si potrebbe quasi tentati di chiamare empirico: fra i modi di comportamento degli uomini vi è anche quello dell'ascesi. Questo è il dato di fatto – raro, ma sufficientemente ricorrente in epoche storiche e in culture diverse da poter essere ritenuto portatore di un significato nascosto. Compito della filosofia è mettere in luce questo significato. Nello steso tempo, poiché l'interpretazione proposta implica i concetti fondamentali del sistema di Schopenhauer, essa assume il carattere di un esito conclusivo del sistema stesso. Questo esito sembra essere “nichilistico”.

Alla fine il nulla non appare solo dalla parte del mondo fenomenico, che è sogno, illusione, mera apparenza; ma anche dalla parte del principio metafisico, per il fatto stesso che questo principio, in realtà fortemente positivo, fortemente affermativo, può essere negato.

Il comportamento ascetico mostra la “nullità” (forse potremmo dire più debolmente: l'irrilevanza) del mondo fenomenico, di tutto ciò che è mondano, e lo fa questa volta negando la volontà nel suo costante movimento di autoproduzione.

Si noterà subito che in questo esito si manifesta una

sorta di conflitto interno che minaccia di incrinare fortemente il sistema proprio nel momento in cui esso giunge a compimento. Si tratta di un conflitto tra una componente *naturalistica* ed una componente *antinaturalistica* in un'accezione un po' particolare di questi termini. L'affermazione della volontà è certamente *naturale*, da essa ha origine la vita stessa della natura, mentre il comportamento ascetico è caratteristicamente *contro-natura*, non innaturale ma *antinaturale*. Perciò abbiamo messo in evidenza la frase in cui si dice che in ogni caso la natura non deve essere ostacolata nella sua esplicitazione positiva; ed anche che la negazione della volontà può intervenire solo in seguito ad una sorta di illuminazione *conoscitiva*. Accade così che il comportamento ascetico antinaturale venga connesso al momento conoscitivo, e di conseguenza il conflitto tende a diventare un conflitto tra volontà e conoscenza.

La questione si complica ancor più se ripensiamo al modo in cui viene proposto il tema metafisico: il passaggio alla volontà è un passaggio necessario in forza del problema del *senso stesso dell'esistenza e della vita*. Dovremmo allora sostenere che ogni azione che avviene nel campo dell'affermazione della vita è *sensata* in quanto è in ogni caso conforme ad uno scopo, mentre è proprio la prassi ascetica, frutto eminente della conoscenza, che si trova ai margini del nonsenso.

Vi è dunque una profonda ambiguità che sembra insinuarsi in queste pagine conclusive e che permane e viene anzi fissata e confermata nel paragrafo che chiude il libro (§ 71). Si tratta di una ambivalenza che io trovo estremamente significativa e che credo possa addirittura essere proposta come una ambivalenza nascosta nei comportamenti comuni e che nello stesso tempo non è priva di portata filosofica.

L'ultimo paragrafo del libro è dedicato al nulla e tende a tendere nel complesso, almeno così può sembrare, ad attenuare l'esito nichilistico del sistema.

L'idea del nulla – osserva Schopenhauer – genera in noi una “impressione lugubre”, e sembra proprio che il filosofo

voglia congedarsi dal lettore senza lasciargli una così brutta impressione.

La questione è trattata come se si trattasse di rispondere ad *un'obiezione* relativa proprio all'esito nichilistico del sistema. Certo, si comincia con il riconoscere una simile obiezione ha una "ragione d'essere nella natura delle cose" e non si può contestare il fatto che la tematica della negazione della volontà abbia come risultato logico "il passaggio nel vuoto del nulla" (p. 451). Ma Schopenhauer vuole evidentemente limitare la portata di questa conseguenza.

Intanto vi è un fatto che Schopenhauer sottolinea con particolare forza: parlare del nulla come sostantivo, quindi in un senso non relativo, ma assoluto, è privo di significato, o come egli dice testualmente "non è concepibile da parte della ragione" (ivi). La parola "nulla" deve essere infatti riferita sempre a qualcosa di positivo che viene negato.

"Ogni nulla può infatti essere come tale solo in relazione con qualche altra cosa, il nulla presuppone questa relazione, implica dunque la cosa" (ivi).

Un altro modo di esprimere lo stesso problema è dire che il concetto del nulla è derivato dalla negazione, e non inversamente: vi è anzitutto l'atto del negare, e la forma sostantiva "nulla" indica il risultato di quell'atto. Considerazioni come queste potrebbero essere proposte come rispondenti all'impiego della parola nel linguaggio corrente – ed è anche il caso di notare che il problema del nulla in Heidegger in *Che cosa è la metafisica?* prende posizione proprio contro questa originalità della negazione rispetto alla nozione del nulla.

Ciò premesso, la positività che è richiesta dalla nozione puramente relativa del nulla è quella del mondo stesso come rappresentazione. Il tema del nulla sorge in quanto la negazione della volontà è anche negazione del mondo che è specchio della volontà. Così tutto, volontà e mondo, sembrano

inghiottiti dal vuoto: dal nulla, appunto. Ma è proprio questa immagine del nulla, come un vuoto che inghiotte ogni cosa che è priva di fondamento, ed è essa, sottolinea Schopenhauer, che genera un'impressione lugubre. È vero invece che non possiamo avere nessuna idea giustificata del nulla in questo senso assoluto: questa espressione deve restare legata alla negazione della volontà che vediamo concretamente esemplificata nelle pratiche ascetiche ed agli stati di estasi e di visioni mistiche beatificanti, così spesso descritte in rapporto a queste pratiche, ma delle quali noi, che non siamo santi, non possiamo averne nemmeno un vago sentore.

Nello stesso tempo vi è una conseguenza logica a cui non vogliamo sottrarci – aggiunge ancora Schopenhauer: soppressione del volere significa soppressione del suo fenomeno, e quindi del mondo stesso. E soppressione del mondo vuol dire soppressione del tempo e dello spazio e dunque della stessa distinzione tra soggetto e oggetto. Il commento inevitabile è:

“Non resta che il nulla” (*das Nichts*) (p. 452). “ Con la volontà svanisce anche il mondo e non ci resta dinanzi che il nulla” (p. 454).

Questo inevitabile commento va inteso tuttavia nel quadro delle considerazioni precedenti, nonostante l'uso sostantivato del nulla. Intendere questo nulla come un abisso non ha alcun fondamento, il nulla ci fa orrore non perché è l'assoluto vuoto, ma perché va riportato alla negazione della volontà, che è essenzialmente volontà di vivere e noi siamo espressione di essa: *noi vogliamo vivere!*

L'inclinazione complessiva di quest'ultimo paragrafo è dunque quella di evitare che il tema del nulla assuma una qualche consistenza ontologica. Quanto alla negazione della volontà, anche se la sua attuazione piena può essere realizzata solo dal santo, possiamo farci un'idea positiva di essa come

uno stato di serenità profonda, “un oceano di quiete, una profonda calma dell’anima” – “non resta più che la conoscenza, la volontà è scomparsa” – questo semmai è il nulla! E possiamo farcene una idea per il fatto che anche noi, uomini comuni possiamo raggiungere una simile imperturbabilità, almeno ai suoi livelli più semplici, perché si tratta di un sentimento da cui siamo presi ogni volta che guardiamo le cose con un sereno distacco, con la rassicurante serenità di un punto di vista superiore.

Vorrei quasi dire che *sullo sfondo del santo* che addita la nullità di tutte le cose e che si va flagellando in cima ad una colonna, *si profila la figura più umana del saggio* (figura qui non considerata, ma di cui avvertiamo la presenza) che ci invita a non lasciarci trascinare dal flusso travolgente della vita, dalle “passioni”: l’idea della nullità è qui ancora presente, benché meno drammaticamente, anzi come un suggerimento diretto all’acquisizione nella vita stessa di un stato di benessere interiore.

Nella vita stessa: proprio in queste ultime pagine Schopenhauer manifesta la propria ostilità in una forma che non era mai avvenuta prima, non solo nei confronti dell’oltremondo cristiano con il suo paradiso e il suo aberrante inferno, ma anche nei confronti delle idee della cultura religiosa orientale come l’assorbimento in Brahma o la nozione del Nirvana: si tratta, dice decisamente Schopenhauer, di *miti*, di *parole vuote di senso*.

Questa attenuazione del problema in direzione del tema di come vivere saggiamente (e dunque felicemente) rappresenta un aspetto, a mio avviso, ben presente all’interno della problematica di Schopenhauer in questi suoi esiti ma anche nelle oscillazioni ovunque avvertibili nella sua esposizione tra un atteggiamento di esasperazione del conflitto ed una visione di conciliazione.

17.

La comprensibilità della negazione della volontà – Il ripresentarsi del problema dell'atto libero – Libertà e carattere – Richiami alla "conversione" ed alla "grazia" – Schopenhauer intende fornire gli elementi per una filosofia della religione – Critica dello stereotipo dello Schopenhauer irrazionalista – Due cinesi a teatro.

Benché si sia ormai trattato il contenuto essenziale dell'ultimo paragrafo del *Mondo*, abbiamo solo accennato ad un tema che in apparenza si presenta come un ulteriore tentativo di interpretazione filosofica di nozioni di origine religiosa, ma che dall'altro denuncia invece una difficoltà teorica interna del sistema, una incrinatura che rappresenta in realtà una crepa profonda che minaccia di creare una reazione catena all'interno della costruzione filosofia di Schopenhauer nel suo complesso.

Si tratta di un'obiezione che chiama in causa la *comprensibilità* di quella negazione della volontà che è il tema dominante del quarto libro. Infatti se il principio metafisico del reale è la volontà, come può essa rivolgersi contro se stessa, ovvero come posso io, soggetto individuale che sono comunque sua manifestazione, operare la sua negazione?

Non si confonda la questione qui sollevata con il tema della conflittualità interna della volontà dal momento che essa fa parte del dinamismo della sua realizzazione. La stessa questione può essere più chiaramente proposta badando all'aspetto di filosofia morale, piuttosto che a quello metafisico.

Il problema della *libertà*, con cui abbiamo aperto la nostra discussione, è un concetto particolarmente difficile nel contesto teorico di Schopenhauer così come era particolarmente difficile nel contesto teorico di Kant. In un mondo determinato dal principio di ragione sufficiente non vi è posto per una nozione empirica della libertà, per una scelta tra alternative che non abbia altra determinazione dell' "io voglio" questo e non quest'altro. Ogni azione è determinata ad un-

tempo dai motivi e dal carattere, che si intrecciano e si incontrano determinando l'azione con la stessa inesorabilità di una legge naturale.

La libertà diventa allora una sorta di imputazione, di attribuzione in linea di principio che noi effettuiamo nei confronti dei soggetti agenti, senza che essa possa essere mai in qualche modo empiricamente verificata. Un modo singolare ma molto significativo di esprimere questa circostanza è quello di affermare che le cose stanno come se noi avessimo scelto liberamente il nostro carattere, tutto in una volta, e per questo motivo possiamo essere ritenuti responsabili di tutte le nostre azioni in quanto conseguenze necessarie di quel carattere e dei motivi.

Un altro modo ancora di formulare lo stesso problema, questa volta in termini kantiani, è affermare che la libertà appartiene alla volontà intesa come cosa in sé e come tale essa “non si trasmette mai nei suoi fenomeni” – non è leggibile nei comportamenti concreti del soggetto.

Mettiamo ora alla prova questa impostazione con il tema della negazione della volontà. Quest'ultima è essa stessa un'azione. Dobbiamo dire che anch'essa è determinata dal carattere e dai motivi?

Ci rendiamo subito conto che ci troviamo ora in gravi difficoltà: il motivo è qualcosa che muove la volontà, e necessariamente nella direzione della sua autoaffermazione. Quanto alla nozione di carattere esso rimanda all'insieme delle inclinazioni e delle passioni che ci fa agire in un certo modo piuttosto che in un altro in presenza di determinati motivi. Ma allora non ha certamente senso inserire fra le inclinazioni del carattere quella negazione della volontà che contiene nel suo senso la negazione stessa di ogni inclinazione, il superamento della passione e che ha addirittura nella sua realizzazione ideale l'inattività più completa. Carattere e negazione della volontà stanno l'uno contro l'altra, come è subito evidente dal fatto che il carattere è un elemento essenziale di individuazione e di

differenziazione, mentre la negazione della volontà tende al superamento della soggettività individuale e della differenza tra le soggettività. Naturalmente, in senso corrente possiamo parlare di un carattere “altruistico”, ma in un’accezione filosoficamente impegnativa (ovviamente nel quadro della filosofia schopenhaueriana) vi è una tensione tra carattere e altruismo. Ma allora la negazione della volontà deve essere concepita non solo come atto libero, ma anche come atto la cui libertà si manifesta direttamente ai nostri occhi, a differenza di ogni altro.

A chi muoveva obiezioni di questo tenore Schopenhauer soleva alzare le spalle e rimandare ad una rilettura più attenta del proprio libro, nel quale ogni cosa – egli diceva – era spiegata a puntino (*Colloqui*, p. 102). Nel § 70, in effetti, l’intera questione è discussa abbastanza a fondo. Ma con quale andamento e quale risultato?

Schopenhauer ammette senz’altro che tra tutte le azioni, quella che in un modo o nell’altro possono essere ricondotte alla negazione della volontà hanno un carattere assolutamente peculiare e non possono essere considerate alla stregua delle altre decisioni correnti nella nostra vita. Su di ciò hanno qualcosa da insegnarci alcune tipiche nozioni di derivazione religiosa, filosoficamente reinterpretate.

Anzitutto quella di *conversione* (*Bekehrung*). Il punto critico del passaggio dall’affermazione alla negazione della volontà è una “svolta” nel senso più radicale del termine ed è qualcosa di descrivibile in termini assai simili a quelli in cui viene descritta una conversione religiosa. Ciò che determina la conversione non sono motivi esteriori determinatamente riscontrabili e nemmeno argomentazioni più o meno complesse a favore o contro qualcosa. Generalmente si parla invece di un’*illuminazione improvvisa* – anzi della *grazia* come un essere investiti dalla verità, illuminati da essa. Ricorre anche spesso l’idea di una nuova nascita, come un mutamento radicale che sopprime il vecchio uomo e dà origine ad un uomo nuovo. È

interessante notare che Schopenhauer parla addirittura di “una completa *soppressione del carattere*” (p. 446) – formulazione che conferma le nostre precedenti osservazioni.

Risulta allora chiaro in che modo questo tema può riconfluire nella tematica che stiamo trattando. La grazia con la sua virtù illuminante non è altro che la conoscenza – una conoscenza non mediata, non riflessiva, quella conoscenza intuitiva che appunto può essere descritta come una illuminazione.

Si tratta di un tema preparato alla lunga. Fin dall’inizio Schopenhauer aveva chiaramente distinto l’io della volontà e l’io della conoscenza. L’io conoscitivo viene mantenuto in un profondo mistero, dal momento che esso non può per principio essere conosciuto – eppure è esso, di cui così poco si parla nella metafisica di Schopenhauer, che prevale sulla volontà stessa. La negazione del volere non consiste in un non-volere, ma piuttosto in una *soppressione del volere*, in una pura *contemplazione*, che trova la sua massima espressione nella vita degli asceti che tanto spesso viene caratterizzata come “contemplativa”.

Naturalmente occorrerà prestare attenzione alla rischiosa duplicità di senso che il termine di conoscenza assume qui. Anche il sistema filosofico di Schopenhauer pretende di essere una conoscenza, e precisamente la conoscenza di quella verità ultima sull’essenza del mondo che conduce alla teoria della negazione della volontà. Ma si tratta appunto di una conoscenza puramente filosofica, che non è affatto in grado di produrre la somma virtù che appartiene alla santità. Ciò che manca qui è quell’illuminazione che Schopenhauer avvicina al tema della grazia. Posso leggere e rileggere questo libro senza “convertirmi”, anzi senza provare nessun desiderio di conversione. Ci vuole appunto la grazia! che quando viene viene, e tocca a chi tocca!

In questo modo Schopenhauer spera anche di poter venire a capo del quesito posto intorno al problema della libertà.

La “grazia” (se possiamo ancora chiamarla così) irrompe nella catena dei motivi entro cui si svolge l’intera nostra esistenza, provocando la svolta, ma allora questa svolta deve essere concepita come un atto libero, e precisamente come un atto la cui libertà si manifesta direttamente sullo stesso piano fenomenico. Il principio precedentemente enunciato secondo cui la libertà non si trasmette mai nel suo fenomeno conosce un’unica eccezione, che è appunto quello della *Bekehrung*, della svolta, della conversione. In questo punto, il piano noumenico–metafisico si apre un varco nella superficie dei fenomeni – questa è l’unica “manifestazione immediata della libertà del volere” (p. 446).

Più che soluzioni alle obiezioni proposte, queste considerazioni sembrano appropriarsi semplicemente del loro contenuto inserendolo stabilmente nel sistema a titolo di “misteri” insondabili che ripropongono pari pari sul piano filosofico i misteri della religione. Eppure bisogna prestare bene attenzione al senso complessivo della problematica che Schopenhauer sviluppa nel quarto libro. Ciò che egli intende fare è fornire gli elementi per una *filosofia della religione* – che è profondamente atea nel suo fondo – e non indicare gli esiti della propria impostazione filosofica. E tanto meno fornire raccomandazioni di qualunque sorta. La volontà di vivere va assecondata – la negazione della volontà non è una faccenda che riguardi l’uomo comune e nemmeno il filosofo che tenta di costruire la propria metafisica sul tema della volontà. Persino in rapporto a questi esiti occorre ribadire come sia fuorviante l’immagine di Schopenhauer consegnata dai manuali come quella del filosofo risolutamente irrazionalista, il teorico del pessimismo che riprende da antiche fonti, dalla mistica europea, ma anche dalla antica sapienza del pensiero filosofico e religioso indiano, i temi del distacco ascetico dal reale. Questo stereotipo si riflette naturalmente anche sull’atteggiamento dei suoi lettori. Vi saranno certamente, fra questi, coloro che saranno presi da un interesse acritico verso questo autore pro-

prio per queste tematiche conclusive, come se in esse si potesse godere appieno il fascino dell'irrazionale. Ora, io penso che *per godersi il fascino dell'irrazionale non è affatto necessario fare la professione del filosofo, anzi che vi è fra quella professione ed un simile godimento una sorta di profondo contrasto*. Ed a me sembra in ogni caso che questa espressione – godersi il fascino dell'irrazionale – sia del tutto inapplicabile a Schopenhauer per la tenacia con la quale egli persegue il progetto di una costruzione filosofica fortemente sistematica e che pretende ovunque di essere rigorosamente argomentata; per la convinzione che traspare di continuo in mille modi di poter raggiungere attraverso la riflessione filosofica la verità delle cose. È inapplicabile persino tenendo conto del suo stile – spesso esaltato per la sua chiarezza e la sua limpidezza come un esempio di perfezione letteraria e altrettanto spesso citato denigratoriamente come manifestazione di un pensiero superficiale e inconsistente. Questo stile si adegua invece ad una precisa volontà filosofica di comunicazione e di dialogo ed è denso di umori polemici nei confronti di ogni filosofia vaticinante, di ogni fumosità terminologica ed artificio linguistico che miri a confondere il lettore ed a metterlo fuori gioco proprio nella sua capacità di comprendere e di giudicare. L'immagine della filosofia che compare nelle prime pagine della *Quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* nella quale Schopenhauer critica le filosofie torrentizie, che corrono a valle torbidamente e rovinosamente, trascinando con sé ogni detrito, contrapponendo ad esse la calma e la trasparenza di un lago svizzero di cui si può intravedere l'effettiva profondità resta in certo senso normativa per l'intero atteggiamento di Schopenhauer nei confronti dell'attività filosofica.

Tutto ciò non significa certo che, come abbiamo visto or ora, non accada di incorrere in difficoltà cruciali e che una chiave che sembra capace di aprire la porta del grande castello si infranga nella serratura.

Racconta una volta Schopenhauer: “Due cinesi in Europa si trovavano per la prima volta in un teatro. Uno si preoccupò di studiare i congegni del macchinario e infatti riuscì nel suo intento. L’altro cercò di penetrare il senso dell’opera, benché non conoscesse la lingua del paese. – L’astronomo somiglia al primo, il filosofo al secondo” (*Parerga*, II, p. 877).

In questo bell’apologo, attirerei soprattutto l’attenzione sul fatto che la frase “ed infatti riuscì nel suo intento” non viene purtroppo ripetuta per il filosofo.

È certo tuttavia che non possiamo non dire: *molti motivi di riflessione, e forse persino qualche prezioso insegnamento, ci sono stati proposti lungo il cammino...*
