

GIOVANNI PIANA

Commenti a Schopenhauer
II



Intuizione, intelletto, ragione

1990

Questo testo è tratto da lezioni del corso di Filosofia Teoretica sul tema “Epistemologia e metafisica della natura in Schopenhauer” tenuto all’Università degli Studi di Milano nel 1990. 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.*). Inoltre vengono citate le *Lezioni berlinesi* (1820), *parte prima*, da *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens – Philosophische Vorlesungen*, Teil I, aus dem handschriftlichen Nachlass, hrsg. von Volker Spierling, München, 1986 (Abbrev.: *Lez. 1*). 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.

INDICE

1.
Il mondo come mia rappresentazione e la tradizione fenomenistica – Differenze e relazioni con Berkeley, Hume e Kant.
2.
La revisione del trascendentalismo kantiano – Spazio, tempo e materia – Simultaneità e successione – Il temporale “puro” e lo spaziale “puro”.
3.
La semplificazione del problema kantiano delle forme a priori e delle categorie – Spazio, tempo e causalità come forme dell’esperienza – Avviamento della discussione sul tema della materia.
4.
La materia come prodotto del tempo moltiplicato per lo spazio – Materia e relazione causale.
5.
Un altro aspetto secondo il quale viene in questione la causalità in rapporto alla realtà materiale – Il problema della mediazione corporea – Il corpo come oggetto immediato – Tematica della sensazione – Passaggio dalla sensazione all’intuizione attraverso l’interpretazione causale delle sensazioni.
6.
Critica del realismo ingenuo – Spiegazioni integrative intorno al problema dell’interpretazione causale delle sensazioni.
7.
L’intellettualità dell’intuizione – La non razionalità dell’attività intellettuale – L’operare dell’intelletto – Il problema della “passività” delle operazioni causali.
8.
Postilla sulla realtà del mondo esterno – Idealismo e realismo secondo lo schema delle Lezioni berlinesi.

4

9.

Problematica della ragione – Concezione comune e concezione filosofica della ragione – Il rapporto con gli animali – In che senso gli animali hanno un intelletto – Ricordo riflessivo e ricordo intuitivo – Ragione ed errore – Il carattere riflesso del concetto – Gli inganni dell'intelletto e gli errori della ragione – Solo lo spirito e la conoscenza fanno l'uomo signore della terra.

10.

Teoria del concetto – La rappresentazione astratta e la parola – Il significato della parola è qualcosa di interamente differente dalle eventuali immagini concomitanti – La parola come telegrafo perfettissimo dei concetti – Perché gli animali non parlano – L'astrarre inteso come isolamento di una proprietà, lasciando tutto il resto indeterminato – L'individualità può essere solo intuita, e non pensata.

11.

Teoria della logica – Interesse di Schopenhauer per la logica formale – La logica non ha nessuna utilità pratica ma un grande interesse teorico – La logica deve essere insegnata nelle università – L'importanza conferita alla rappresentazione figurativa dei rapporti logici – Una significativa citazione di Lambert.

12.

Digressione sulla teoria del riso e del comico in Schopenhauer – In che modo in essa sono implicati concetto e intuizione – La teoria della sussunzione paradossale – Esempi – La distinzione tra spiritosaggi e buffoneria – Sulle cause del riso – Il riso sorge dal piacere che genera lo scacco della ragione – Il buffone che sbeffeggia il pedagogo.

1.

Il mondo come mia rappresentazione e la tradizione fenomenistica – Differenze e relazioni con Berkeley, Hume e Kant.

È in realtà importante, proprio per assumere il corretto atteggiamento di lettori del *Mondo come volontà e come rappresentazione*, rendersi conto della struttura di questo libro e delle sue ragioni. Su di essa dice troppo poco un semplice sguardo all'indice: l'opera infatti si presenta suddivisa in quattro libri i cui titoli richiamano due volte la rappresentazione e due volte la volontà, imitando e raddoppiando il titolo principale: così il libro primo si intitola "Il mondo come rappresentazione" e il secondo "Il mondo come volontà" – e gli stessi titoli compaiono anche per il libro terzo e quarto con la sola precisazione che si tratta di una "seconda considerazione" rispetto ad una "prima considerazione". Inoltre vi è una suddivisione in settanta paragrafi che sono numerati progressivamente, quindi senza tener conto della suddivisione in libri, che vengono lasciati per di più privi di titolo, cosicché manca nell'indice una sorta di guida che fornisca al lettore un primo orientamento sul contenuto e sulla forma dell'opera.

Questa relativa intrasparenza è del tutto intenzionale e vuole sottolineare l'unitarietà dell'opera che viene concepita come una discussione di una molteplicità di temi gravitanti intorno ad un unico centro piuttosto che come una successione di problemi che vanno via via integrandosi nel loro sviluppo in un sistema unitario. Questa concezione dell'opera non è tuttavia incompatibile con un'altra che appare sempre più evidente man mano che si procede nella lettura: essa ha in realtà la forma di un vero e proprio *trattato di filosofia*, con le sue classiche suddivisioni interne. Il primo libro infatti può essere considerato come interamente dedicato al problema *epistemologico*, il secondo al problema *metafisico*, il terzo al problema *estetico* ed il quarto al problema *etico*. Troviamo così le grandi partizioni in cui potrebbe consistere un trattato scola-

stico di filosofia: epistemologia, metafisica, estetica ed etica.

Questa concezione dell'opera è pienamente confermata dalle lezioni che Schopenhauer tenne a Berlino nel 1820, lezioni che vengono per lo più ricordate per il fatto che esse segnarono l'inizio e la fine della carriera accademica del filosofo. Esse non poterono essere ripetute, benché fosser state annunciate anche per gli anni successivi, per mancanza di studenti, che preferivano a Schopenhauer colui che egli definiva maggior ciarlatano della filosofia del tempo – G. W. F. Hegel. A questo risultato fallimentare del resto aveva contribuito lo stesso Schopenhauer che, con un gesto un po' perverso ed in ogni caso sintomatico della sua personalità e del suo temperamento, aveva disposto le proprie ore di lezione in modo da farle coincidere perfettamente con quelle di Hegel.

A queste lezioni con un esito così sfortunato Schopenhauer dedicò in ogni caso una grandissima attenzione, redigendo ad una una ogni lezione, così da proporre un vero e proprio commento di Schopenhauer a Schopenhauer. Queste lezioni – a qui faremo riferimento parlando per brevità di *Lezioni berlinesi* – vennero pubblicate nel 1913 e recentemente riedite. In esse, nel ridisegnare il proetto del *Mondo*, Schopenhauer sceglie proprio la forma del trattato di filosofia: il titolo generale del corso si richiama infatti alla filosofia stessa nella sua generalità (*Vorlesung über die gesamte Philosophie*), mentre le sue articolazioni, in corrispondenza ai quattro libri del *Mondo*, sono intitolate nell'ordine: *Teoria del rappresentare, del pensare e del conoscere; Metafisica della natura; Metafisica del bello; Metafisica dei costumi*.

Il suo primo libro assolve indubbiamente la parte di sviluppare le problematiche inerenti alla teoria della conoscenza. Dando uno sguardo di insieme al suo contenuto vediamo subito che esso prende le mosse dall'esperienza percettiva, e quindi dal modo primario di conoscere la realtà, per poi passare alla tematica di una sua apprensione propriamente razionale, in un'accezione che in seguito andrà precisata, te-

matica che si conclude con i §§ 15-16 dove si tirano le fila intorno al concetto del sapere e della scienza ed alla differenza tra spiegazione scientifica e filosofica.

La riflessione si apre naturalmente sul grande tema del mondo come “mia rappresentazione” che è, precisa S. un lato del problema; l’altro lato è quello per il quale posso dire: il mondo è la “mia volontà”.

Secondo S. dire che “il mondo è la mia rappresentazione” equivale a formulare una verità indiscutibile. La questione del resto era già presente nella *Quadruplici radice della ragione sufficiente*. L’impianto teorico di quest’opera era rappresentato da due tesi fondamentali: la *tesi dell’identità di oggetto e rappresentazione* e la *tesi della relazionalità delle rappresentazioni*. Mentre quest’ultima riguardava propriamente la “radice” del principio di ragione sufficiente, la prima faceva valere la possibilità di impiegare nello stesso senso le parole di oggetto e rappresentazione. Questa sinonimia era motivata dal fatto che la parola *oggetto* indica sempre il polo di una correlazione, che ha dunque sempre un necessario contropolo: il soggetto. Ciò spiega anche il senso fondamentale della parola “rappresentazione” in questo contesto: benché nel suo impiego sia sempre presente il rischio di considerare la parola *rappresentazione* nel senso di un atto o di un contenuto mentale, tuttavia, almeno per ciò che riguarda questo inizio del problema in Schopenhauer, questa parola significa anzitutto *essere-un-oggetto-per-un-soggetto*.

Nella *Quadruplici radice* la tesi dell’identità di oggetto e rappresentazione non sembrava andare molto oltre questa possibilità di stabilire una regola terminologica, o almeno non si effettuava nessun tentativo esplicito di andare oltre questa possibilità, mentre ora le cose stanno ben diversamente. Sviluppando coerentemente quella posizione possiamo arrivare a dire: il mondo intero è costituito da oggetti e da rapporti tra oggetti, gli oggetti in genere sono rappresentazioni, dunque il mondo intero è una rappresentazione.

Inizialmente Schopenhauer non sembra particolarmente preoccupato di difendere a fondo questa mossa iniziale, mentre in tutta la discussione successiva egli si impegnerà a fondo per mostrare l'efficacia di una simile presa di posizione, confermandone la validità. Ma all'inizio ci si contenta di fare leva su due considerazioni: 1. l'ovvietà ovvero l'evidenza della correlazione soggetto–oggetto 2. il fatto che in questa assunzione non facciamo altro che ricollegarci ad una tradizione filosofica in cui la questione del fenomenismo era stata variamente ripresa e approfondita.

In effetti quella frase non è altro che una possibile formulazione di una presa di posizione fenomenistica, cosicché possiamo ritenere che essa sia sufficientemente convalidata nelle sue linee generali dalle concezioni fenomenistiche che si sono affacciate in modo ricorrente nella storia del pensiero filosofico.

Conviene allora avviare alcune considerazioni proprio intorno al fenomenismo. Intanto è bene sottolineare con Schopenhauer che gli uomini nella loro pratica quotidiana con la realtà provano una vera e propria “intima ripugnanza” nei confronti dell'idea che il mondo sia null'altro che una loro rappresentazione. In effetti la realtà ci appare come pienamente indipendente da noi e le cose come sussistenti in se stesse indipendentemente sia dal nostro sussistere sia dal fatto che noi in qualche modo le rappresentiamo. Se guardiamo ad una posizione fenomenistica a partire da queste nostre radici nella “realtà empirica” – ovvero nella realtà così come ci appare ogni giorno e nella pratica che noi abbiamo con essa, allora non possiamo che provare fastidio di fronte ad una formulazione fenomenistica come di fronte ad una sorta di sofisma inconsistente. Ciò che invece dovremmo subito mettere in chiaro è che lo scopo di una formulazione fenomenistica non è mai quello di negare un simile modo di concepire la realtà empirica, ma è piuttosto quello – così almeno mi sembra di poterla intendere – di riscuotere noi stessi in quanto siamo

immersi in essa, di operare dunque uno sradicamento che ci conduca su un nuovo terreno, e precisamente sul terreno della riflessione filosofica. Per questo sarebbe senz'altro sbagliato far agire subito, come tutti forse saremmo tentati di fare, quella nostra interna ripugnanza, facendo invece valere la grezza realtà del mondo che ci circonda.

Ciò ci viene insegnato già dai primi argomenti fenomenistici che vengano avanzati nella filosofia filosofia antica, da parte di scettici e sofisti. In questi argomenti si tende ad indebolire il “senso” della realtà proprio in direzione della sua riconduzione ad una mia rappresentazione, ma spesso questi argomenti hanno un carattere esplicitamente artificioso, esplicitamente paradossale: essi cercano di mettere in questione ciò che appare apertamente sotto i nostri occhi – ad esempio, si nega che esista il movimento, oppure che in generale esista qualcosa, ecc. Cosicché essi sembrano avere il loro scopo più che nell'effettivo contenuto che mettono in questione, nell'attivazione della riflessione filosofica, nell'invenzione e nell'impiego di strumenti dell'argomentazione, nella messa in luce di problemi e motivi teorici che in precedenza, senza quest'opera di sradicamento dalla realtà empirica sarebbero rimasti nascosti. Questo è un aspetto che, io credo, appartiene ad ogni presa di posizione fenomenistica. Essa ha sempre il carattere di uno stimolo che mette in moto domande, possibili risposte, difficoltà e tentativi di soluzione, veri e propri processi di pensiero che possono poi certamente divergere radicalmente nel loro sviluppo, che possono dar luogo a filosofie profondamente diverse.

Così, se noi diciamo, ad esempio, che ci sono cose che si muovono, una simile affermazione non genererà in noi né interesse né curiosità, essendo niente altro che una verità banalmente accertata ogni giorno. Ma non appena in una raffinata argomentazione di cui è difficile a tutta prima scoprire il bandolo, si arriva alla conclusione che “nessuna cosa si muove”, ecco che veniamo subito stimolati da mille interrogativi,

da mille problemi – assumiamo senz'altro che quella conclusione sia errata, ma allora siamo spinti a chiederci dove sia l'errore all'interno dello sviluppo argomentativo ed in generale a riflettere sul concetto di movimento scoprendo problemi e difficoltà dove prima non ne vedevamo alcuno.

Così di fronte alla frase di Schopenhauer: “il mondo è la mia rappresentazione” dovremmo commentarla così: *qui si sollevano dei* problemi. A questi problemi, e non alla frase in sé e per sé, dovremmo rivolgere tutta la nostra attenzione.

Ma come abbiamo osservato, Schopenhauer cerca anzitutto appoggio nella tradizione: egli nomina anzitutto Berkeley come colui che per primo enunciò con chiarezza ed in modo radicale la tesi del mondo come rappresentazione. Si tratta naturalmente della famosa enunciazione: *esse est percipi*. Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un'enunciazione dall'apparenza paradossale, dal momento che afferma che l'esistenza obbiettiva delle cose, quindi del mondo intero, dipende dal fatto che io, o meglio, qualcuno in generale, le percepisca. Il *percipi* sta dunque in luogo della rappresentazione, l'*esse* in luogo del mondo.

Ma anche in rapporto a Berkeley va detto che il suo principio ci appare paradossale solo se ci manteniamo in quel realismo ingenuo che fa parte del nostro atteggiamento quotidiano nei confronti della realtà. Siamo invece invitati a cogliere le difficoltà di ordine concettuale che sorgono nel momento in cui quel realismo ingenuo cessa di essere una tesi puramente *praticata* e si tenta invece di renderla esplicita dando di essa un'effettiva elaborazione teoretica.

Non appena muoviamo i primi passi in questa direzione, si manifesta subito la difficoltà rappresentata dall'idea di un nucleo sostanziale delle cose che sia capace di garantire il loro essere in sé. Si tratta di un'idea difficile da teorizzare, tanto più se vogliamo attenerci alla testimonianza dell'esperienza sensibile, dunque a ciò che ci appare sul piano dei fenomeni, come fonte primaria di ogni nostra conoscenza. Questa diffi-

coltà era emersa con particolare forza, prima di Berkeley, in John Locke per il fatto che, da un lato, egli avanza l'istanza metodologica di un sapere tutto fondato sull'esperienza sensibile, dall'altro tenta di sostenere l'oggettività in sé del mondo con due assunzioni particolarmente impegnative: l'assunzione secondo cui vi sarebbero *qualità primarie*, cioè qualità appartenenti alla cosa come tale indipendentemente dal modo in cui essa viene appresa; e l'assunzione secondo cui tutte le qualità delle cose sarebbero tenute insieme da una unità soggiacente che tuttavia sfugge all'esperienza sensibile e dunque non può propriamente essere conosciuta.

Nell'*esse est percipi* di Berkeley si dice anzitutto: non vi sono qualità primarie; e non vi è nessuna sostanza nel senso di Locke. Ma naturalmente queste tesi negative debbono dar luogo ad una costruzione filosofica positiva che sia in grado di mostrare la capacità di quel principio di rendere conto coerentemente della nozione di realtà così come la conosciamo e di superare del resto le obiezioni che possono essere rivolte alle sue possibili conseguenze. E proprio in rapporto a questa costruzione positiva, il giudizio di Schopenhauer è fortemente critico: al di là della sua formulazione *esse est percipi*, "il resto delle sue teorie non merita di vivere" (*M.*, p. 39). Quel principio resta dunque soltanto una sorta di geniale intuizione priva di effettivi sviluppi.

Gli sviluppi vi sono invece in Kant. In questo filosofo è indubbiamente presente una riduzione al fenomeno che gli proviene proprio dalla tradizione fenomenistico-empiristica, ed in particolare da Hume. Vi è effettiva conoscenza, secondo Kant, solo in ambito intrafenomenico. Ma a differenza della posizione empiristica, si ammette all'interno delle operazioni di esperienza di componenti a priori, che rendono necessaria un'accentuazione del rapporto soggetto-oggetto che è per Schopenhauer particolarmente importante. Mentre nell'*esse est percipi* di Berkeley la tematica della soggettività non può che essere implicata, ma la discussione sul fenomenismo non scaturisce

da una riflessione della relazione tra soggetto e oggetto. Che i due momenti possano essere nettamente separati lo dimostra vistosamente la posizione di Hume. Poiché Hume è interessato a far valere un'istanza antimetafisica, la sua riduzione al fenomeno è tale da frantumare non solo la nozione della cosa come nucleo sostanziale, ma anche quella della soggettività come sostanza spirituale. Così i fenomeni percettivi primitivi di Hume, le sue *impressioni* non sono affatto da intendere come date ad una soggettività, ma come atomi psichici vaganti, per così dire, in un universo mentale che non ha alcun centro fisso di riferimento.

In Kant le cose stanno diversamente: proprio l'ammissione di componenti a priori che agiscono nelle formazioni di esperienza sembra esigere che queste componenti vengano collocate da qualche parte. Cosicché un modo di concepire l'esperienza come unità di contenuti direttamente tratti dalla sensazione e di forme a priori corrisponde all'idea di una correlazione necessaria soggetto–oggetto, nella quale le forme a priori saranno appunto da considerare come attività della soggettività. Tutti gli oggetti dell'esperienza possibile sono dunque fenomeni, ma lo sono all'interno di una correlazione che fa delle soggettività con le sue forme e categorie a priori una condizione necessaria di ogni unità di esperienza.

Si noti che qui abbiamo operato una sorta di identificazione terminologica tra oggetti e fenomeni: in questa impostazione problematica troviamo il senso profondo della tesi dell'identità tra oggetti e rappresentazioni. Il fenomenismo di Schopenhauer è dunque attraversato dalla problematica kantiana delle forme dell'esperienza, e dunque dall'idea che esso possa essere in certo senso se non dedotto almeno giustificato a partire dall'idea della correlazione necessaria tra soggetto e oggetto.

2.

La revisione del trascendentalismo kantiano – Spazio, tempo e materia – Simultaneità e successione – Il temporale “puro” e lo spaziale “puro”.

Tutto ciò ha un'importante conseguenza: l'idea di una realtà esistente in se stessa e verso la quale ci rivolgiamo come a qualcosa che possiede un'oggettività indipendente da noi, l'idea – come ci siamo espressi – di una “realtà empirica” del mondo non è incompatibile con l'idea della sua “idealità trascendentale”, cioè con l'idea che essa rimane “sempre sotto la condizione assoluta del soggetto”. Questo punto è particolarmente messo in rilievo all'interno del *Mondo* (cfr. I, §4) nel quale si sviluppa una discussione molto ampia sul problema dell'idealismo e del realismo. In essa si afferma che l'“idealità trascendentale” del mondo non mette in questione il fatto che esso sia esattamente quel mondo nel quale viviamo la nostra vita. Si afferma perciò molto nettamente che “soltanto ad una mente rovinata da sofismi può venire l'idea di contestare la sua realtà” (*M.*, p. 51).

Eppure proprio in questo contesto viene toccato un problema che, pur essendo presente in ogni fenomenismo, assume in Schopenhauer un'inclinazione particolare che contribuisce in maniera determinante, più che ad arricchire di contenuto teorico il suo sistema filosofico, a delineare la sua “fisionomia”, a istituire la tonalità complessiva nella quale esso si sviluppa.

Ogni riduzione al fenomeno contiene sempre il problema della distinzione tra fenomeni che sono provvisti di un indice di realtà e fenomeni che sono invece sprovvisti di questo indice: in una parola, la distinzione tra ciò che è soltanto una rappresentazione mentale e ciò che è invece “reale”, tra realtà e fantasticheria, dunque tra la veglia e il sonno.

Già Cartesio, come egli racconta nelle sue *Meditazioni metafisiche*, in quella rigida notte di inverno, in cui serenamente addormentato nel proprio letto, sognava di essere esse-

re sveglio a godere il calduccio del caminetto, traeva da questa esperienza la riflessione che tutto potrebbe essere esattamente come in questo momento ci appare, senza tuttavia poter essere realmente essere certi di essere svegli oppure addormentati.

Nella riduzione al fenomeno sembra si giochi sull'equivocità che caratterizza il verbo italiano *apparire* – e quindi in generale la nozione di fenomeno: da un lato fenomeno significa letteralmente ciò che appare, così da farci pensare a *qualcosa che si manifesta con chiarezza così come essa è*; dall'altro ci può far pensare invece ad un apparire che contrasta con l'essere vero, ad un'apparire come *apparenza*; ma dobbiamo anche prestare attenzione, in particolare in rapporto a Schopenhauer, ad un'inclinazione di senso che non coincide con la precedente, all'apparizione come qualcosa che è privo di consistenza, che è illusoria nel senso in cui possiamo dire illusoria una figura che ci sembra di intravedere nella nebbia e che poi non riusciamo a raggiungere ad afferrare, ad identificare: alla *apparizione* proprio nel senso di un fantasma che ha una vita instabile e precaria. Tutto ciò interessa parole come fenomeno, apparenza, apparizione, parvenza; ma anche la parola *rap-presentazione*.

In effetti nel *Mondo* la differenza tra sogno e veglia, già accennata nella *Quadruplici radice*, viene nuovamente ridiscussa e riconfermata nei termini in cui veniva formulata in quell'opera: non si può sperare di venire a capo della distinzione tra sogno e veglia né con la pretesa di una differenza di qualità tra le immagini del sogno e le immagini della veglia, dunque la “minore vivacità e chiarezza del sogno rispetto alla percezione reale” dal momento che “nessuno ha potuto fino ad ora mettere a confronto le due cose” essendo questo confronto possibile solo se le une e le altre sono simultaneamente alla nostra presenza; e nemmeno con la risposta kantiana che ritiene di poter cogliere questa differenza nella connessione causale che sarebbe imperfetta e lacunosa nel caso dei sogni. Nulla infatti impedisce che anche un sogno abbia la stessa

coerenza causale della realtà. Se mai il problema della causalità va considerato nel rapporto tra sogno e veglia: il sogno, che può essere stato internamente coerente, non arriva a connettersi coerentemente con la sequenza di eventi che comincia con il mio risveglio, ed anzi questa sequenza si integra coerentemente con gli avvenimenti che sono accaduti prima del sonno.

Schopenhauer cita a riprova una stravagante osservazione di Hobbes secondo la quale quando ci siamo coricati vestiti, confondiamo più facilmente la realtà con il sogno: osservazione certo non molto persuasiva, ma che dobbiamo sforzarci di intendere nel senso delle considerazioni or ora svolte: il fatto che quando mi sveglio vedo di essere vestito può farmi pensare di non essermi mai addormentato, e ciò certo complica le cose per ciò che riguarda gli eventi a cui ho assistito in sogno!

Ma il punto fondamentale della distinzione è in ogni caso la discontinuità tra sogno e veglia, cosicché

“l'unico criterio sicuro per tale distinzione è quello del tutto empirico del risveglio, il quale rompe in modo effettivo e palpabile la connessione causale fra gli avvenimenti del sogno e della veglia” (*M.*, 53).

Questa analisi ha in ogni caso di mira una tematica più generale ed impegnativa. Se le cose stanno in questo modo dovremo certo riconoscere l'esistenza di una stretta parentela tra la vita e il sogno. Così scrive in proposito Schopenhauer.

“La vita e i sogni sono pagine dello stesso libro. La lettura successiva è la vita reale. Ma quando l'ora abituale della lettura (il giorno) è trascorsa, ed arriva il momento del riposo, noi continuiamo spesso a sfogliare oziosamente il libro, aprendo a caso questa pagina o quella, senz'ordine e senza seguito, imbattendoci ora in una pagina già letta, ora in una pagina nuova, ma il libro che leggiamo è sempre il medesimo. La singola pagina isolata, pur priva di connessione con l'ordinata lettura dell'intera opera,

non ne differisce tuttavia gran che, quando si pensa che comincia e finisce all'improvviso anche la lettura regolare, e può quindi ritenersi come una pagina unica, sebbene un po' più lunga" (p. 54).

Ora, il dire che "la vita e i sogni sono pagine di uno stesso libro" significa certamente cogliere un'effettiva verità psicologica intorno ai nostri sogni. E può essere che Schopenhauer pensi anche a questa verità psicologica, ma certamente non solo ad essa; in realtà pensa anche e soprattutto a qualcos'altro che riguarda in certo modo il senso della nostra vita.

Qui si dice: l'unica differenza è tra i sogni lunghi e i sogni brevi, e la nostra vita non è altro che un lungo sogno. Quindi vivendo ci muoviamo tra fantasmi sullo sfondo di un mondo fantasmagorico. La frase "il mondo è la mia rappresentazione" dice dunque anche che il mondo è una fantasmagoria. Ed è appena il caso di rammentare che questo modo di intendere questa frase è uno dei motivi importanti che consentono a Schopenhauer quegli agganci con il pensiero indiano che egli ritiene di poter riconoscere come profondamente affini al proprio orientamento filosofico.

Se consideriamo l'esposizione che Schopenhauer fa di questo problema nelle *Lezioni berlinesi* ci rendiamo conto che in fin dei conti gli accenni presenti nella *Quadruplici radice*, che ad un primo sguardo non sembrano contenere queste implicazioni, in realtà contengono già questa possibilità di intendere il principio del mondo come rappresentazione in modo da portare l'accento sulla sua fantasmagoricità.

Non si tratta più soltanto di attirare l'attenzione sulla tesi dell'identità di oggetto e rappresentazione: ora si tratta invece di fare riferimento alla tesi della relazionalità di tutte le rappresentazioni. In realtà *in quelle due tesi sono presenti i motivi interpretativi fondamentali del principio del mondo come rappresentazione.*

Parlando del principio di ragione sufficiente Schopenhauer insiste particolarmente sul fatto che in esso abbiamo a

che fare con il problema della possibilità del sapere, della conoscenza, della scienza in genere. La scienza è sempre ricerca dei fondamenti e da questo punto di vista la frase secondo cui “ogni rappresentazione è una rappresentazione fondata” può essere proposta come un asserto che fissa la possibilità stessa di una considerazione scientifica della realtà. Ma ciò vale anche per la tematica dell’agire, e dunque per quella della volontà e dei motivi. In questo ambito avremo a che fare soprattutto con momenti della nostra vita psichica ed in particolare della vita affettiva. Parlare di una legge della motivazione significa allora la stessa cosa che parlare della possibilità che si dia di tutto ciò una scienza autentica: anche in rapporto ad ogni fatto della vita psichica si possono dare spiegazioni autentiche.

Nelle *Lezioni berlinesi* Schopenhauer mostra un’altra possibile interpretazione della tesi della relazionalità, un altro modo di leggerla. Insistere su questo aspetto relazionale non potrebbe voler anche significare che l’accento viene posto sulla relatività di ogni cosa, sulla sua essenziale dipendenza da altro, e quindi – qui si interpola un nuovo pensiero – sulla sua essenziale *inconsistenza*? In quanto dipendente da altro ogni cosa è in se stessa *precaria* e *instabile*. Schopenhauer parla addirittura di nullità (*Nichtigkeit*) delle cose (*Lez 1*, p. 474).

Una simile inclinazione del discorso potrebbe già essere colta nel fatto che la relazione temporale può essere considerata come una sorta di modello comune ad ogni forma del principio di ragione sufficiente, come una relazione semplice che illustra esemplarmente la sua radice, e che perciò può essere indicata come “lo schema (*Schema*) e il modello originario (*Urtypus*) di tutte le sue forme” (*Lez. I*, p. 471). Ma questo riferimento ci serve ormai per illustrare altrettanto esemplarmente il tema dell’instabilità e della nullità.

“Quella instabilità di cui il principio di ragione sufficiente rende partecipe gli oggetti trova la sua manifestazione più chiara e che più salta all’occhio nella sua forma più semplice, il tempo: in esso ogni istante c’è soltanto in quanto ha soppresso l’istante prece-

dente, suo padre, per venire esso stesso a sua volta nuovamente soppresso, altrettanto celermente: passato e futuro sono un nulla al pari di un qualunque sogno, il presente soltanto c'è realmente; ma esso è soltanto il limite privo di estensione tra passato e futuro: ciò che era poco fa presente, è già passato. Questa nullità, che ci appare qui con tanta evidenza è tuttavia inerente al principio di ragione sufficiente in ogni sua forma e ad ogni classe di oggetto che esso domina..." (*Lez. I*, pp. 474–5)

Vogliamo considerare in questa stessa angolatura il problema dello spazio. In questo contesto, lo spazio di cui si parla non è lo spazio geometrico, e dunque non è in questione la *ratio essendi* di cui si parlava nella *Quadruplici radice*. Si tratta piuttosto della nostra esistenza nello spazio, e precisamente di uno spazio concepito come una catena di infinite posizioni che sono determinate solo relativamente l'una all'altra. Se allora ci interroghiamo sul *luogo in cui siamo*, questa domanda in parte è ovvia, in parte è invece profondamente enigmatica: il luogo in cui ci troviamo è circoscritto da un confine: ma questo confine a sua volta ha intorno altri confini, e così all'infinito. Vi è allora una sorta di conflitto tra la *finitezza* (delimitazione dei confini) del luogo nel quale mi trovo e l'*infinità* (l'essere oltre ogni confine) dello spazio, cosicché il nostro essere in un luogo piuttosto che in un altro tende a perdere qualunque significato (*Bedeutung*) ed "il nostro essere in un qualche luogo non è molto più che essere in nessun luogo" (*Lez. I*, p. 475). Si noti in margine che con ciò si comprende anche per quale motivo Schopenhauer parli non solo della nullità, ma anche della finitezza dei fenomeni: si tratta infatti di una finitezza che, come in questo esempio, si misura con l'infinità e da questa viene "annientata".

"Nello spazio il luogo è sempre soltanto relativo, è determinato da un altro. Noi non conosciamo mai il nostro luogo assoluto, ma solo quello relativo. Dove siamo? – in questo o quel luogo: i confini che anzitutto ci circondano li conosciamo; ma essi hanno altri confini, e così in infinito; infatti lo spazio è infinito; i rapporti

del nostro luogo con lo spazio circostante li conosciamo; ma per quanto estendiamo la nostra conoscenza, questa parte dello spazio resta finita e limitata, lo spazio stesso infinito e illimitato, cosicché rispetto ad esso il luogo e la posizione che noi occupiamo perdono di qualunque significato, scompaiono interamente, diventano qualcosa di infinitamente piccolo e il nostro essere in un qualche luogo non è molto più che essere in nessun luogo” (*Lez. I*, p. 475).

Si noti come stia facendosi strada una sorta di rovesciamento paradossale in forza del quale immagini di sradicamento e di perdita si affollano proprio intorno al tema del fondamento. Ora si cerca di dire: ogni esistenza è un'esistenza presa a prestito (*erborgte Existenz*), ed è dunque priva di radici.

Riflessioni analoghe riguardano anche la legge causale. Qui sembra che qualcosa in certo modo reagisca al puro flusso temporale. Si tratta della materia stessa. Ma la materia come qualcosa di costante e permanente è una pura astrazione. Ciò a cui invece assistiamo è un continuo sorgere e trapassare di forme materiali, proprio in forza della legge causale che è qui vigente: l'essenza stessa del mondo ci sembra, da questo punto di vista, null'altro che “un cambiamento ed una evoluzione continua” (ivi).

Proprio stando alla tematica della causalità, possiamo dire che “nulla è in forza di se stesso; perciò nulla ha consistenza (*Bestand*): tutto scivola via tra le nostre mani: noi stessi non eccettuati” (ivi).

Con altrettanta chiarezza che nell'osservazione precedente intorno allo spazio, anche in questa sulla causalità, il punto di vista è tale da implicarci: noi non siamo puri osservatori di relazioni causali, eventualmente da mettere in rilievo a scopi conoscitivi, ma siamo immersi e portati via dal *fiume* delle cause. Forse solo ora siamo realmente in grado di comprendere per qualche motivo Schopenhauer abbia indicato la legge causale come principio di ragione sufficiente del *divenire*.

3.

La semplificazione del problema kantiano delle forme a priori e delle categorie – Spazio, tempo e causalità come forme dell'esperienza – Avviamento della discussione sul tema della materia.

Il compito che ora ci attende è naturalmente quello di rendere espliciti quei molti problemi che la tesi del mondo come mia rappresentazione ha il merito di sollevare. Almeno nella loro impostazione iniziale essi non sono troppo lontani da quelli che Kant ha posto nella sua *Estetica trascendentale* e nella sua *Analitica*. Come nel caso di Kant, si tratta di rendere conto del fatto che c'è per noi un mondo – ed anzitutto un mondo di cose materiali, restando naturalmente strettamente sul terreno della rappresentazione del fenomeno e facendo valere nello stesso tempo la distinzione, di origine kantiana, tra i puri contenuti di esperienza attinti alla sensazione e le forme in cui questi contenuti ricevono una strutturazione. Peraltro è bene sottolineare che il richiamo kantiano è utile soltanto all'inizio, dal momento che profondamente diverso è l'orientamento complessivo così come l'impostazione dei problemi particolari e la loro soluzione. Di conseguenza intervengono anche modificazioni terminologiche di non secondaria importanza.

Potremmo anzi prendere le mosse proprio da una questione terminologica: si tratta di una semplificazione della terminologia kantiana che parlava di *forme* solo per lo spazio e per il tempo, mentre per le nozioni a priori “dedotte” dalla tavola dei giudizi parlava di *categorie*. Il termine di categoria dipende naturalmente dal modo in cui esse vengono ottenute – esso contiene il rimando alla “predicazione” e dunque alla struttura fondamentale della proposizione (*giudizio*). In realtà, il termine di categoria, così importante in Kant non trova in Schopenhauer alcuna effettiva legittimazione. Ma ciò accade naturalmente perché di fatto l'intera tematica kantiana delle categorie viene messa sottosopra, anzi, viene spazzata via da

Schopenhauer come una costruzione fortemente artificiosa e inutilizzabile così come si trova. L'impressione che ogni lettore di Kant ha sempre avuto e continua ogni volta ad avere di fronte al modo in cui egli propone il tema delle categorie verrebbe ampiamente confermata da Schopenhauer. Di quella teoria viene conservata l'idea fondamentale dell'esistenza di condizioni a priori di strutturazione del reale; mentre delle dodici categorie resta soltanto la *causalità*, intesa come *forma* dell'esperienza accanto ed dello stesso tipo dello *spazio* e del *tempo*. Inoltre la forma causale non è affatto dedotta dal giudizio ipotetico, come accadeva in Kant, benché si ammetta ovviamente che il giudizio ipotetico possa dare espressione ad una relazione causale. Per quanto riguarda il suo carattere apriorico, questo è semplicemente garantito dalla apriorità del principio di ragione sufficiente di cui la causalità non è altro che un aspetto.

Venendo meno il riferimento al giudizio, non ha più senso applicare alla causalità il termine di categoria (se non come un ricordo di Kant); ed in conseguenza di ciò perde ogni ragion d'essere anche il modo caratteristicamente kantiano di impiegare il termine di *intelletto* (*Verstand*).

Uno dei primi risultati interessanti di questa impostazione del problema consiste nel proporre una tematica strettamente unitaria per ciò che concerne la questione delle forme dello spazio, del tempo e della causalità.

Dando per scontati gli argomenti intorno all'apriorità di queste forme, siamo ora soprattutto interessati a mostrare in che modo esse entrano in rapporto tra loro, cominciando così a rendere conto del problema della *realtà* del mondo: come si comprende su questo problema il principio del mondo come rappresentazione pone un grosso punto interrogativo. Questo cadrà anzitutto sulla nozione di *materia*. Già il fenomenismo di Berkeley aveva tra i suoi motivi ispiratori la convinzione che, se si fosse riusciti a fornire una giustificazione soddisfacente della tesi dell'*esse est percipi*, sarebbe con ciò stato messa

in questione la consistenza della nozione di materia e di conseguenza di sarebbe tagliata alla radice la mala pianta del materialismo, che Berkeley teme per le sue implicazioni ateistiche e irreligiose.

Peraltro la dissoluzione della nozione di materia potrebbe assumere la forma di un'obiezione nei confronti della tesi fenomenistica alla quale si potrebbe imputare di non riuscire a venire a capo di essa. Analogamente per la nozione di sostanza: la tesi del mondo come rappresentazione sembra implicarne la pura e semplice soppressione. Ma di essa possiamo realmente fare a meno?

Kant ritenne di dover rispondere di no, e poneva la sostanza tra le categorie. Ed anche Schopenhauer dà una risposta negativa, ma la soluzione è diversa.

Realtà, materia e sostanza: appare subito chiaro che queste tre parole sono in qualche modo apparentate tra loro, al punto da proporsi come angolature diverse di un'unica questione. Le cose di cui è fatto il mondo nella sua "realtà empirica" possono essere caratterizzate come cose materiali e reali – queste due qualificazioni sembrano fare tutt'uno: oltre naturalmente al fatto di essere "cose", cioè entità provviste di determinate proprietà, dunque: sostanze.

Nell'affrontare questo nodo problematico, vogliamo mettere al centro dell'attenzione anzitutto il tema della materia. Ciò ci consente di avviare subito una discussione intorno alle forme del tempo e dello spazio, che si dimostrerà ben presto ricca di implicazioni inattese.

Il tema della materia si ricollega anzitutto a quello dello spazio e del tempo per il fatto che essa rappresenta la condizioni della loro percepibilità (*M.*, p. 44).

Ciò significa: spazio e tempo sono forme a priori, sono condizioni e presupposti dell'esperienza, essi dunque non derivano da essa. Esiste inoltre la possibilità di un'*intuizione pura*, la possibilità dunque di afferrare proprietà del tutto generali che spettano a quelle forme come tali. Ma ciò non implica

per nulla che si dia *una percezione dello spazio e del tempo come tali*. L'idea di un'intuizione pura è qualcosa completamente diverso dall'idea che lo spazio e il tempo siano dati alla nostra percezione. Affinché siano colte percettivamente queste forme debbono essere riempite e ciò che le riempie è appunto la materia:

“Lo spazio vuoto e il tempo vuoto sono certamente oggetti di una costruzione matematica per mezzo della pura intuizione a priori, ma non di una percezione autentica: solo se riempiti essi diventano percepibili. La materia è qui la percepibilità (*Wahrnehmbarkeit*) dello spazio e del tempo: infatti essa li riempie entrambi nello stesso tempo, dà ad entrambi nello stesso tempo un contenuto” (*Lez. I*, 161).

Si parte da una premessa che ha una sua evidenza: una temporalità vuota o uno spazio vuoto sono pure astrazioni, mentre lo spazio e il tempo vengono percepiti in inerenza alla cosa materiale. Naturalmente, se ci limitassimo a questa considerazione, la nozione di materia sembrerebbe presupposta. Tuttavia si suggerisce anche che la materia, in quanto rende percepibile lo spazio e il tempo possa essere considerata una loro manifestazione: ciò significa che essa debba essere “analizzata” e quindi anche in qualche modo “tratta” da quelle forme. Tesi molto forte, il cui fondamento può apparirci alquanto dubbio. Vediamo allora come procede l'argomento di Schopenhauer.

Egli propone una sorta di esperimento mentale. Proviamoci ad immaginare che dalla percezione che noi abbiamo della realtà venga meno la forma dello spazio. Quale immagine del mondo otterremo in questo caso?

La risposta a questa domanda è strettamente correlata all'idea della temporalità che in realtà deve essere affrontata per prima. Abbiamo in precedenza parlato della successione degli istanti temporali e del fatto che l'istante attuale è destinato ad essere subito soppresso dall'istante successivo. Questa

è la condizione che Schopenhauer caratterizza come un “puro essere l’uno dopo l’altro” (*ein blosses Nacheinander*); in questa condizione viene meno qualunque possibilità di permanere (*Beharren*), anzi di una durata (*Dauer*). In questo contesto “durata” è termine da intendere nel senso del perdurare, quindi come una sorta di sinonimo di *permanenza*.

Si tratta di un’affermazione che è assai più controversa di quanto potrebbe sembrare ad un primo sguardo.

In generale si parla di un permanere attraverso il tempo, cosicché viene sottintesa l’idea di qualcosa che mantiene la sua identità nel passare del tempo, che non passa con questo passare.

Ma che cosa impedisce di ritenere che questa identità attraverso il tempo non si possa costituire restando per così dire totalmente all’interno del flusso temporale?

Si consideri l’esempio di un suono che mantiene per un certo tratto di tempo la stessa altezza. Possiamo allora certamente dire che è lo stesso suono che si è mantenuto nella sua identità attraverso quel tratto di tempo, e questa identità si è a sua volta costituita per noi restando all’interno del flusso temporale. Ciò che ci impedisce di seguire questa via è l’assunto implicito in essa che viene apertamente negato da Schopenhauer: in questo esempio infatti la successione temporale è concepita come continua, ovvero il tempo non è inteso, secondo la tesi di Schopenhauer, come incessante inabissarsi di istanti, quindi come una variazione intesa in senso tanto forte da poter dire che il passare del tempo è un passare a qualcosa di sempre nuovo, di sempre diverso.

Un mondo ridotto a pura temporalità sarebbe un mondo interamente dominato dal cambiamento e dall’assoluta variazione. Di qui si trae la conseguenza che in esso non sarebbe nemmeno possibile la simultaneità: ciò sempre implicato nell’idea del puro “essere l’uno dopo l’altro”. L’argomentazione che sembra stare alla base di questo punto sembra ricollegarsi al problema dell’identità. Si argomenterebbe allora

che si può parlare di simultaneità soltanto in rapporto a cose o eventi riconosciuti come distinti, solo di cose che sono almeno due si può dire che esse sono simultanee. Ma dove non c'è alcun criterio per l'identità non c'è nemmeno un criterio autentico della distinzione, cosicché viene meno anche la possibilità di parlare di simultaneità.

In realtà non ho trovato in Schopenhauer una simile spiegazione: egli ribadisce più volte che nella riduzione al *temporale puro* non potremmo conoscere alcuna simultaneità, senza indugiare nei commenti, ma la spiegazione proposta mi sembra che corrisponda allo spirito del problema che è quello di un'accentuazione estrema del cambiamento e del mutamento che comporterebbe l'impossibilità di qualunque operazione di identificazione.

Veniamo ora alla finzione opposta, sempre suggerita da Schopenhauer: proviamoci ad immaginare lo spazio senza tempo, più precisamente uno mondo da cui via venuta meno l'intera forma temporale. In certo senso questa finzione ci dà meno problemi che nel caso precedente. Verranno meno tutti i cambiamenti, il mondo ci apparirà nei rapporti che vengono mantenuti nella condizione di una completa immobilizzazione. Gli stati di cui consta il mondo saranno fissati l'uno accanto all'altro, senza naturalmente che vi sia alcuna altra possibile relazione. Avremo dunque a che fare con una assoluta *permanenza*. Ciascuna cosa semplicemente è, c'è dunque solo identità e nessun mutamento. Questa identità ammette peraltro anche la distinzione. La tal cosa è in un luogo, ed un'altra in un altro luogo – accanto ad essa, alla sua destra, alla sua sinistra...



La materia come prodotto del tempo moltiplicato per lo spazio – Materia e relazione causale.

Lo scopo della finzione di un tempo senza spazio e di uno spazio senza tempo è ormai abbastanza evidente. Affinché ci sia per noi un'esperienza del permanere e della modificazione è necessario che spazio e tempo confluiscono in una stretta unità. Il problema della permanenza, e quindi dell'identità, non può essere separato da quello del mutamento. Il permanere di qualcosa può infatti assumere risalto – così argomenta Schopenhauer – solo in rapporto a qualcos'altro che muta, e inversamente. Questo rapporto può essere istituito solo nella condizione della simultaneità di ciò che viene appreso come permanente o come mutevole, e la simultaneità a sua volta, pur essendo una condizione temporale, non può essere costituita sulla base della semplice temporalità, ma ha bisogno dell'intervento di una dimensione spaziale. La spazialità è in grado di fornire un *criterio della differenza* dal momento che già la differenza di luogo può bastare a porre quella distinzione delle cose che rappresenta un presupposto affinché abbia senso il parlare di simultaneità.

Nelle *Lezioni berlinesi* Schopenhauer dice esattamente così:

“Il *permanere* di un oggetto viene tuttavia conosciuto attraverso l'opposizione al *mutamento* di altri che sono ad esso *simultanei*. Questo essere simultaneo non è tuttavia possibile nel mero tempo per sé, ma è determinato in parte dallo spazio; perché nel tempo tutto è soltanto *l'uno dopo l'altro*, nello spazio invece *l'uno accanto all'altro*: affinché due cose siano nello stesso tempo, ciascuna deve essere in un luogo (*Raum*) diverso” (*Lez. I*, p. 161).

A questo punto possiamo ritornare sul problema della materia. Questo problema si pone proprio in rapporto alla necessità di giungere ad una vera e propria unificazione della forma

dello spazio con la forma del tempo: questa unificazione può avvenire, osserva Schopenhauer, solo se vi è un terzo elemento che “riempie entrambe le forme, e proprio in modo da essere nell’una e nell’altra, e da portare in sé essenzialmente e inseparabilmente le proprietà di entrambe, dunque in modo tale che esso sia permanente e senza variazione come lo spazio puro e semplice, e fugace, variabile e inconsistente come il tempo puro” (*Lez. I*, p. 162). Questo terzo elemento è appunto la materia: rispetto alla fugacità del tempo, la materia ha quella permanenza e stabilità che possono essere riconosciute allo spazio; mentre rispetto allo spazio “pensato senza tempo”, privo di modificazione e di movimento, la “materia che riempie questo spazio e lo rende percepibile viene concepita come in continua modificazione (*Veränderung*), in continuo mutamento (*Wechsel*)” (*Lez. I*, p. 162).

Mentre parliamo di materia, parliamo anche di *sostanza*. La questione della sostanza affiora infatti ogni volta che l’attenzione viene attirata sulla tematica del permanere come del resto su quella ad essa strettamente collegata dell’identità. Potremmo dire in una parola che la distinzione tra sostanza e “accidenti” (*Substanz, Accidenzien*), ovvero tra sostanza e predicati, può essere ricondotta rispettivamente al tema della permanenza e della variazione, secondo l’idea antica della materia come sostrato comune che tuttavia si trova in una continua modificazione di stato.

Questa integrazione del problema della sostanza all’interno di questa impostazione avviene in un modo interamente diverso da quello kantiano: la sostanza non è qui una categoria, non è una produzione o una funzione del pensiero. In certo modo, se ci è consentito di considerare il livello dell’analitica trascendentale kantiana come un livello più elevato di quello su cui si situa l’estetica trascendentale, potremmo dire che l’operazione compiuta da Schopenhauer sia quella di uno schiacciamento del livello superiore a quello inferiore, in quanto riporta quella tematica, per così dire, *tra* lo spazio e il

tempo, essendo la nozione di sostanza preferibilmente riferita allo spazio e quella degli accidenti al tempo: e questa operazione è resa possibile dall'interpretazione della materia come unità mediatrice tra spazio e tempo.

Ora, se sul problema non avessimo proprio null'altro da aggiungere, il nostro commento a questo punto potrebbe essere all'incirca il seguente: benché certamente ci siano ovunque qui motivi di interesse, tutto il problema sembra il frutto di un'argomentazione astratta, di una "speculazione" qui e là forse abbastanza artificiosa e non sempre particolarmente convincente. In particolare sembra poco convincente anche da un punto di vista puramente interno, proprio questa idea della materia come unificazione di spazio e tempo, come "prodotto del tempo moltiplicato per lo spazio" (*Lez. I*, p. 163), ovvero come prodotto i cui fattori sono il tempo e lo spazio. Sarebbe subito il caso di chiedersi: proprio il fatto che la materia viene considerata come pienezza, cioè come capace di riempire lo spazio e il tempo, come può risultare da queste due vuotezze? Il prodotto di zero con zero dovrebbe ancora dare zero.

Io credo che questa impressione critica sia giustificata, anche se occorre subito aggiungere che essa è probabilmente destinata ad attenuarsi notevolmente non appena portiamo a completamento la nostra esposizione che in realtà non può interrompersi a questo punto. Nulla infatti finora abbiamo detto sull'aspetto del problema che può considerarsi come il coronamento conclusivo dell'argomentazione di Schopenhauer, e che peraltro va forse considerato come lo spunto fondamentale che sta, non tanto al termine, quanto all'inizio ed all'origine dell'intero sviluppo argomentativo.

Quando Schopenhauer parla della materia come prodotto i cui fattori sono il tempo e lo spazio aggiunge esplicitamente che ciò significa, tra le altre cose, che la materia "contiene" questi fattori e non può essere rappresentata senza di essi. In particolare la materia non è rappresentabile senza

una *forma*: la parola usata è qui *Gestalt* (e non *Form*). Si tratta cioè della forma concretamente delimitata di una cosa che implica dunque un rimando alla spazialità. Inoltre essa non è rappresentabile senza qualità (*Qualität*). Il termine di qualità non si richiama tuttavia ad una proprietà qualunque della cosa – ad esempio al colore, che potrebbe anch'esso richiamare il lato dello spazialità. Si tratta invece di qualità che manifestano specificamente la materialità, come la durezza, la resistenza, l'elasticità, ecc. e che sono caratterizzate dal fatto di poter essere messe alla prova esercitando un'azione su di esse oppure facendo esercitare un'azione da parte di una cosa su un'altra (si pensi ad una prova della durezza attraverso ad un tentativo di scalfire). Questa precisazione non si trova in Schopenhauer ma mi sembra del tutto conforme al senso del problema.

Se una simile interpretazione è corretta, è facile ritrovare il tema che si trova alla fine ed all'inizio di tutta la nostra interpretazione. Si tratta di un tema di origine descrittiva (e non di un'astratta speculazione): la materia – qualora non vogliamo subito adottare una caratterizzazione fisica o metafisica di essa – si manifesta in qualità caratterizzate dal riferimento all'agire. Nelle *Lezioni berlinesi* si parla di *Wirkungsart* (*Lez. I*, p. 163), ma la parola *agire* deve essere intesa nel senso del tedesco *wirken*, che significa propriamente *agire provocando un effetto*, *effettuare* nel senso più letterale possibile, *realizzare*: questo stesso agire come *wirken* è presente nella parola *Wirklichkeit* (*realtà*).

Ci troviamo così ad avere a che fare con l'altro termine che fa parte dell'area della discussione che stiamo conducendo. Il termine di *realtà* ci viene ora riproposto con un esplicito richiamo al produrre effetti e quindi alla *connessione causale*:

“Meravigliosa è dunque la precisione del termine *Wirklichkeit* – esclama Schopenhauer – con cui i tedeschi designano l'insieme delle cose materiali: termine ben più preciso che non quello di *realtà* (*Realität*). Ciò su cui la materia agisce è ancora e sempre materia: la sua intima essenza consiste dunque unicamente nella

regolare modificazione che una parte di essa produce sull'altra; un'essenza, quindi, del tutto relativa, e di una relatività valida soltanto nei limiti del mondo materiale, proprio come il tempo e lo spazio" (*M.*, §4, p. 45).

Considerando l'intera questione da questo punto di vista essa riceve una nuova luce ed una particolare vivacità teoretica. Ciò che la doppia finzione che è servita come introduzione alla nostra esposizione fa venire meno – dobbiamo dire ora – è soprattutto la possibilità dell'apprensione di un rapporto causale. Quest'apprensione è certamente tolta nel "puro spazio" dove ogni cosa si trova semplicemente l'una accanto all'altra; ma è tolta anche nel caso del "puro tempo", dal momento che si ha qui al massimo una condizione di contiguità temporale che non va confusa con il nesso causale.

Mancando l'apprensione di questo nesso, manca anche l'apprensione della materialità – l'un problema sta strettamente nell'altro (*keine Kausalität; aber auch keine Materie*).

Tutta la tematica dell'unificazione dello spazio e del tempo conduce dunque alla riproposizione del problema della causalità, come problema nel quale riconfluiscono il tema della materia, della sostanzialità e della realtà stessa. Inversamente nel considerare la legge causale, dovremo tener conto che in essa è presente il rapporto spazio/tempo:

"Ciò che viene determinato attraverso la legge della causalità, non è quindi la successione di stati nel tempo puro, ma la successione in rapporto ad un determinato spazio; e non l'esistenza di stati in un determinato luogo, ma in questo luogo in un determinato tempo... Qui non si conferma soltanto che la materia è ciò che unifica in sé lo spazio e il tempo; ma si mostra anche che la legge di causalità è connessa strettamente con l'essenza della materia: essa interviene insieme alla possibilità di questa e senza di essa non sarebbe nulla... Dove e come ci rappresentiamo la materia, ci rappresentiamo anche il suo "agire" (*wirken*): il suo essere è il suo agire: e non è possibile nemmeno pensare il suo essere diverso da questo" (*Lez. I*, p. 164).

5.

Un altro aspetto secondo il quale viene in questione la causalità in rapporto alla realtà materiale – Il problema della mediazione corporea – Il corpo come oggetto immediato – Tematica della sensazione – Passaggio dalla sensazione all'intuizione attraverso l'interpretazione causale delle sensazioni.

In una concezione del mondo come “mia rappresentazione” la nozione della realtà intesa come insieme di cose materiali si risolve dunque in quella del rapporto causale. L'esperienza della realtà è fondamentalmente esperienza di rapporti di causazione.

Si tratta di una presa di posizione interessante, che sembra imporsi in particolare quando non si voglia per ragioni metodiche far riferimento ad un'idea precostituita di materia che potremmo trarre ad esempio dalla fisica o da qualche costruzione metafisica e si punti piuttosto ad una nozione di realtà che si sostenga unicamente sull'esperienza che noi abbiamo di cose materiali. Sembra allora che la via indicata da Schopenhauer, per quanto possa essere discutibile la struttura argomentativa complessiva, contenga spunti praticabili.

L'intera discussione che abbiamo sviluppato può essere considerata come un'esplicitazione del nesso tra materialità e causalità che potremmo cogliere già nel quadro della problematica del principio di ragione sufficiente – e precisamente in rapporto alla prima classe di oggetti dove si discute appunto la forma causale del principio.

Schopenhauer non manca di segnalare questo punto quando dice che “chi ha ben penetrato la forma speciale del principio di ragione che regge il contenuto delle forme... dello spazio e del tempo e la loro percepibilità, cioè la materia, e quindi la legge di causalità, ha con ciò stesso già colto l'essenza della materia come tale, non essendo la materia che mera causalità: verità questa di cui ognuno si rende immediatamente conto” (*M.*, § 4. pp. 44–45).

Ma questo è solo uno degli aspetti secondo il quale il

problema della causalità può essere richiamato in rapporto al tema della realtà materiale. Vi un secondo aspetto che riguarda piuttosto la funzione di apprensione del mondo attraverso l'esperienza nel suo esercizio concreto. Non si tratta allora di argomentare più o meno astrattamente sui rapporti tra le forme a priori dell'esperienza, ma di considerare la struttura della nostra percezione concreta del mondo. Ed il primo elemento che deve essere messo in risalto è che questa percezione è sempre mediata – cioè avviene sempre attraverso e per mezzo di qualcosa e questo qualcosa è il nostro corpo (*Leib*).

In Schopenhauer il problema della corporeità, benché non venga portato ad effetti sviluppo, si pone comunque con notevole vivacità. Vi sono diverse ragioni interne al suo discorso che lo portano almeno a porre l'accento su questo problema che in Kant, ad esempio, nonostante si parli di continuo di sensazioni e di organi di senso, non trova una menzione realmente significativa.

Una di queste ragioni, ma forse non quella di primaria importanza, è una certa propensione di Schopenhauer ad abbandonare la purezza della posizione trascendentalistica, riconducendo le strutture a priori a vere e proprie predisposizioni psicologiche, *al modo in cui è fatta la nostra mente*, se non addirittura alla nostra conformazione fisiologica, dove alla *mente* subentra il *cervello*.

In realtà Schopenhauer ama parlare spesso del cervello dell'uomo quando il discorso verte sulle modalità di apprensione del mondo, facendo leva su un motivo naturalistico da cui Kant si tiene accuratamente lontano, ma forse più nella terminologia di cui si avvale che nella sostanza del problema. Vi è già in Kant un'inclinazione teorica che, nonostante tutto, non riesce ad elaborare difese sufficienti nei confronti di una possibile interpretazione psicologica e naturalistica della problematica delle strutture aprioriche e Schopenhauer tende ad approfittare di questa inclinazione in misura crescente con il passare degli anni.

Ciò rappresenta uno dei motivi dell'accento che cade in Schopenhauer sul tema della corporeità. Ma vi è anche un altro motivo che è meno generico e più interno alla problematica da lui sviluppata.

Si sarà forse notato che in tutta la nostra esposizione abbiamo evitato di commentare quell'aggettivo possessivo che è presente nel principio del mondo come *mia* rappresentazione. Abbiamo in certo senso tentato di "glissare" su di esso per il semplice fatto che avremmo avuto certamente difficoltà a renderne realmente conto. "Mia" rappresentazione – ma propriamente di chi? Qui certamente non si parla della soggettività individuale, io stesso, con una conseguente moltiplicazione monadologica dei mondi. Quell'aggettivo dunque rimanda alla polarità soggettiva del rapporto conoscitivo in genere, che peraltro è sottratta all'ambito della conoscenza. Nel *Mondo* (§ 2) si parla del soggetto in generale come "sostegno del mondo" e "condizione universale di ogni fenomeno" e si dice anche che ognuno "sente come tale soggetto se stesso". Ma bastano queste notazioni per giustificare l'uso di quell'aggettivo tanto impegnativo?

Temo che si dovrà "glissare" un'altra volta. Quel che risulta realmente chiaro è la tendenza a ritenere che nell'esperienza in genere si ha a che fare soltanto con oggetti *ovvero* rappresentazioni. C'è tuttavia qualcosa che sfugge almeno in parte a questa generale oggettivazione: ed è appunto il corpo stesso – il *mio corpo*, il tal caso l'espressione "mio" sembra non porre problemi. Naturalmente il mio corpo è anch'esso una rappresentazione o un insieme di rappresentazioni, e ciò significa che io posso guardarlo come qualunque altra cosa, e con una mano posso toccare l'altra o afferrare un mio orecchio così come guardo e tocco una cosa qualunque. Ma a Schopenhauer non sfugge che non è sufficiente limitarsi a questa considerazione. Infatti, se è vero che per certi aspetti il mio corpo è una cosa materiale come tutte le altre (e dunque per essa vale il rapporto di causalità), tuttavia il mio corpo è

l'*unico* oggetto nell'intero universo di oggetti, l'unica rappresentazione che funge da *mediazione* rispetto all'apprensione di tutti gli altri oggetti, e proprio per questo esso merita di essere caratterizzato come oggetto *immediato*.

Si tratta di una terminologia sulla quale vi sarebbe forse qualcosa da eccepire e lo stesso Schopenhauer mostra qualche volta di dubitare dell'effettiva opportunità di parlare di oggetto immediato, ovvero di oggetto colto senza mediazioni. Come abbiamo già notato, vi sono sensazioni di mediazione anche rispetto al mio corpo. Il vero punto della questione, che viene colta ma malamente impostata da Schopenhauer, sta nel fatto di stabilire il modo in cui io mi *approprio* del mio corpo riconoscendolo come *il mio* e quindi differenziandolo da ogni altra cosa materiale del mio mondo circostante. Questo problema viene eluso e Schopenhauer preferisce ricorrere ad una differenziazione di tipi di oggetti, parlando quindi di oggetto immediato e sorvolando su eventuali difficoltà.

Il tema dell'oggetto immediato è già presente nella *Quadruplici radice* ed è proposto fin dalle prime battute del *Mondo*. Nel suo secondo paragrafo si dice:

“Il nostro stesso corpo è già un oggetto e perciò noi sotto un tal punto di vista lo chiamiamo rappresentazione. Il nostro corpo infatti è un oggetto tra oggetti, sottoposto alle leggi degli oggetti: soltanto che esso è un oggetto immediato” (*M.*, p. 41).

Il corpo opera dunque una “mediazione”. Esprimendoci così intendiamo dire anzitutto che la coscienza, la soggettività conoscitiva non è qualcosa di assimilabile ad uno specchio nel quale si riflettono le cose nelle loro proprietà obbiettive. Che vi sia una mediazione corporea significa ad esempio che una proprietà che viene percettivamente attribuita alla cosa – ad esempio la ruvidità della sua superficie – viene avvertita anzitutto come sensazione tattile, e ciò significa che viene avvertita non già sulla cosa, ma anzitutto sulla mia pelle, esattamente come avverto sul mio corpo il dolore conseguente alla

puntura di uno spillo. L'esempio della tattilità, e in particolare quello della puntura, ha una particolare efficacia illustrativa perché ci consente di distinguere chiaramente tra il momento puramente sensoriale e l'apprensione dell'oggetto come di un oggetto appuntito che avviene sulla base di quel momento sensoriale. Considerando gli altri organi sensoriali l'esemplificazione potrà forse essere meno chiara, ma una distinzione analoga dovrà essere ammessa in ogni caso.

Ad esempio, una cosa è l'essere dolce come proprietà obbiettivamente riferita ad un frutto ed un'altra è la sensazione che avverto sulla lingua mentre la mangio. E così un conto è il colore come proprietà di una superficie che vedo di fronte a me ed un altro è la sensazione cromatica che non è riferibile ad alcuna oggettività determinata, come quella che può essere provocata da una leggera pressione di un dito sulle palpebre. A parte la maggiore o minore capacità illustrativa degli esempi, dobbiamo essere in grado di distinguere con chiarezza la sensazione (*Empfindung*) dall'intuizione (*Anschauung*): quest'ultimo termine, usato all'interno di questa opposizione, si riferisce alla percezione in quanto essa è in grado di porgere le proprietà di un oggetto come proprietà oggettivamente attribuite ad esso. Ma questa distinzione è un classico problema della riflessione filosofica. Esso si esprime nella domanda: in che modo è possibile effettuare *il passaggio dalla sensazione all'intuizione*, dall'impressione puramente sensoriale avvertita come qualcosa che accade sul proprio corpo (come una "modificazione dell'oggetto immediato") alla percezione piena e completa, all'*intuizione* che si avvale di sensazioni, ma unicamente come mediazioni che portano al di là del corpo verso il mondo obbiettivo?

Si tratta di un passaggio necessario, dal momento che una coscienza che restasse sul piano della pura sensazione sarebbe una coscienza ottusa, in qualche modo simile a quella che può essere attribuita ad una pianta, una coscienza "vegetale" (*pflanzenartiges*) in quanto in essa verrebbero av-

vertite stimolazioni di ogni genere che non sarebbero in grado di superare la loro immediatezza: in breve si tratterebbe di una coscienza senza mondo.

Naturalmente un simile problema sorge tipicamente all'interno di una posizione fenomenistica. La riduzione al fenomeno può essere intesa come una riduzione alla sensazione, come una riduzione ad una coscienza vegetale, e diventa dunque obbligatorio rendere conto della possibilità del passaggio da una coscienza senza mondo all'intuizione di un mondo per la coscienza.

Per Kant la chiave per venire a capo di questo problema era rappresentata dall'intero apparato delle categorie. Per Schopenhauer essa è invece rappresentata ancora una volta dalla tematica della causalità. Secondo lui, vi sarebbe in noi una *tendenza ad interpretare causalmente le sensazioni* e quando questa tendenza entra in opera avviene uno spostamento dalla sensazione come effetto all'idea della cosa come causa che lo produce, e proprio in questo spostamento consiste il passaggio dalla sensazione all'intuizione. Questa tendenza ad un'interpretazione causale della sensazione e più in generale ogni attività tendente ad istituire nessi causali viene chiamata da Schopenhauer attività *intellettuale*.

Nell'impiego di questo termine vi è una sorta di meditato omaggio a Kant. Ma vi è anche un'intenzione polemica, perché sulla base di ciò che abbiamo detto or ora è possibile dire che "ogni intuizione è intellettuale", affermazione che non avrebbe nessun senso in un contesto kantiano.



6.

Critica del realismo ingenuo – Spiegazioni integrative intorno al problema dell'interpretazione causale delle sensazioni.

Fin dall'inizio abbiamo sottolineato che la formula del mondo come rappresentazione considerata nella sua generalità è soprattutto un modo di sollevare problemi che andranno poi considerati in tutta la loro portata e determinatezza. In essa è implicata la critica del *realismo ingenuo* – quella posizione che considera il mondo come qualcosa che esiste in sé e per sé – e poiché anche il realismo non può ignorare che questo mondo reale è dato per noi in una rappresentazione, questa potrà essere concepita soltanto come una sorta di *duplicato in immagine* del mondo stesso.

Nel § 21 della seconda edizione della *Quadruplica radice*, dove la tematica dell'intelletto viene trattata più estesamente che nel *Mondo*, si osserva che

“Bisogna essere abbandonati da tutti gli dei per credere che il mondo della percezione – che è al di fuori, così come esso riempie lo spazio nelle sue tre dimensioni, si muove con il cammino inesorabilmente rigoroso del tempo e ad ogni passo è regolato dalla legge di causalità. – che un simile mondo esista là fuori tutto oggettivo e reale e senza il nostro concorso, e poi per mezzo di una semplice impressione sensibile giunga nella nostra testa, dove esso ora esiste una seconda volta nello stesso modo che al di fuori” (*Quad_2*, p. 93).

Non dobbiamo dunque supporre – come fa la posizione realistica – anzitutto la cosa come esistente in se stessa e poi eventualmente come data in una rappresentazione, ma rovesciare questo ordine: assumere la cosa come senz'altro data in una rappresentazione, e poi rendere conto del suo essere in se stessa.

Facendo ricorso alla nozione di sensazione è possibile proporre la critica in forma più precisa. Alla posizione realistica si può infatti obiettare che se guardiamo al lato soggettivo

della relazione di esperienza non abbiamo affatto a che fare anzitutto con *immagini* nel senso di figure riflesse in uno specchio, ma con *sensazioni*. Facendo riferimento esemplificativo alla tattilità, si comprende subito che mancano addirittura le condizioni essenziali affinché si possa parlare di un “rapporto di somiglianza” tra la sensazione e la cosa – tra la sensazione di ruvido sulla punta delle mie dita e la proprietà della cosa di avere una superficie striata. Tra l’una e l’altra vi deve essere certamente qualche relazione, ma non una relazione di somiglianza che possa essere valutata in un’autentica operazione di confronto. Proprio il fatto che la ruvidità viene accertata mediante una sensazione tattile esclude che io possa mettere l’una accanto all’altra la sensazione di ruvidità e la proprietà di una cosa di essere rugosa per effettuare un confronto.

Anche là dove parliamo di immagini in un’accezione più plausibile – come nel caso della vista – non abbiamo a che fare con una corrispondenza semplice tra la cosa e la sua immagine retinica, ma con una relazione particolarmente complessa che richiede qualche spiegazione aggiuntiva: in proposito basterà rammentare che nella retina l’immagine della cosa si presenta rovesciata, mentre nella visione effettiva non vi è traccia di questo rovesciamento; oppure il problema posto dalla visione stereoscopica: noi vediamo le cose disposte nella terza dimensione mentre l’immagine della retina è priva di profondità, ma è come un dipinto le cui figure siano rappresentate prospetticamente.

Peraltro, la sensazione rappresenta un problema non solo per la posizione realistica, ma anche per il punto di vista del mondo come rappresentazione.

In generale, restando sul puro terreno della sensazione, nel cui concetto in senso esteso possiamo annoverare le “immagini retiniche” – non potremo mai pervenire alla posizione di qualcosa che “stia al di là della pelle, quindi fuori di noi” (*Quad_2*, p. 93). La sensazione si produce “all’interno

del nostro corpo” (p. 94) e resta in esso come uno stato fugace che viene avvertito nella pura forma temporale del “senso interno”. In certo senso il mondo intero si contrae sul nostro corpo – potremmo dire addirittura: si dissolve in esso.

Resta persino dubbio se in rapporto alle sensazioni si possa parlare di rappresentazioni e di coscienza rappresentativa in senso autentico.

Dice in proposito Schopenhauer:

“Le semplici modificazioni provate dagli organi dei sensi in virtù delle rispettive impressioni specifiche esterne possono già essere chiamate rappresentazioni, in quanto l'impressione non produce né dolore né piacere, non ha cioè un significato diretto per la volontà e viene tuttavia percepita: e quindi non esiste che per la conoscenza. E tale è il senso in cui dico che il corpo è conosciuto immediatamente, cioè è oggetto immediato. Tuttavia non bisogna prendere la parola oggetto nella sua accezione più stretta...” (M., p. 56).

In questo passo è avvertibile un certo imbarazzo che rimanda del resto a difficoltà irrisolte nell'impostazione del problema della mediazione corporea. Si dice qui che in rapporto alle sensazioni si può parlare di rappresentazioni, ma in un senso molto debole, per indicare la loro appartenenza all'area della problematica conoscitiva, piuttosto che a quella della volontà. Potremmo dire che le sensazioni possono essere dette rappresentazioni solo impropriamente, ed in ogni caso le sensazioni puramente corporee non riescono a coagularsi in un'oggettività come oggettività appartenente al mondo circostante. Ciò che manca in esse è l'azione dell'intelletto con la sua capacità di realizzare *interpretazioni causali*.

Le sensazioni in genere non sono neutre per ciò che riguarda le distinzioni del gradevole e dello sgradevole, del piacevole o dello spiacevole. Possiamo anzi osservare che alcuni campi sensoriali sono meno neutri degli altri: si pensi ad esempio all'odorato: non è possibile nessuna sensazione olfattiva che non sia caratterizzata fortemente da un più o da un

meno, che non sia accompagnata da una reazione di attrazione o di disgusto. Lo stesso si può dire per il gusto. Vi è una maggiore neutralità nel caso della vista e del tatto, e la massima neutralità va forse attribuita alla vista. Ma perché mai attiriamo l'attenzione su un aspetto apparentemente così minuto e marginale?

Ritorniamo allora sull'esempio della puntura. Noi afferriamo una cosa e ci pungiamo con essa: abbiamo dunque una sensazione di dolore da cui viene messo in questione non già il soggetto *conoscitivo*, ma il soggetto che ora reagisce rabbiosamente gettando lontano da sé la punta malefica da cui è stato ferito. Questo gesto richiama l'attenzione sul fatto che ciò che viene messo in agitazione è l'io come *volontà* che, come sappiamo, non si esprime soltanto negli atti espliciti del volere, ma in ogni comportamento ed in ogni rapporto affettivo e pratico-attivo con la realtà. Ma l'emergere in primo piano della volontà significa anche il passare in secondo piano del mondo come rappresentazione.

Cerchiamo ora di introdurre una piccola variazione nell'esempio: pensiamo ad una puntura tanto lieve da non mettere in agitazione la volontà, ed allora potremmo dire di sperimentare la forma appuntita della cosa distinguendo, in questa esperienza, due momenti: il momento della sensazione e il momento intuitivo, essendo questo niente altro che la "percezione di una cosa di forma appuntita". Ma l'intuizione è data da una operazione intellettuale applicata alla sensazione e precisamente da un'interpretazione causale di essa.

La puntura (sensazione) viene dunque interpretata come *effetto*, cioè viene intesa come risultato di un'azione, di un *wirken*, e di conseguenza viene posta una materia capace di esercitarla. La sensazione come effetto viene completamente superata, cosicché il risultato dell'interpretazione è semplicemente: c'è qui intorno qualcosa che ha una forma appuntita. Naturalmente, si presti attenzione a non invertire grossolanamente il problema: non stiamo dicendo che ci sono delle

cose come cause delle nostre sensazioni! Stiamo invece dicendo che *la posizione di qualcosa come una cosa esistente in se stessa nel mondo esterno è condizionata dall'interpretazione causale della sensazione.*



7.

L'intellettualità dell'intuizione – La non razionalità dell'attività intellettuale – L'operare dell'intelletto – Il problema della "passività" delle operazioni causali.

La "possibilità di conoscenza del mondo esterno", che è uno dei temi centrali del primo libro del *Mondo*, richiede due condizioni che mettono entrambe in questione la causalità: la prima condizione riguarda la "facoltà che hanno i corpi di agire gli uni sugli altri"; la seconda condizione è invece rappresentata dalla "sensibilità dei corpi animali" ovvero "la proprietà che hanno certi corpi di essere oggetti immediati del soggetto". In entrambi i casi l'intelletto interviene nella sua funzione essenziale ed esclusiva di istituzione di nessi causali. L'intelletto può essere definito come "il correlato soggettivo della materia o della causalità" e la sua unica funzione ed "unica potenza" è "conoscere la causalità" (*M.*, p. 48).

In particolare l'intelletto interviene nella seconda condizione, che è anche quella originaria in quanto si consente di effettuare il passaggio dalla sensazione alla cosa.

"Se io premo la mano contro il tavolo, nella sensazione che ricevo non è affatto contenuta la rappresentazione della solida consistenza delle parti della massa, anzi di niente di simile; è soltanto quando il mio intelletto passa dalla sensazione alla causa che esso costruisce un corpo avente la proprietà della solidità, dell'impenetrabilità e della durezza" (*Quad_2*, pp. 98–99).

In rapporto al movimento di qualcosa nello spazio si osserva che la rappresentazione del movimento non potrebbe mai sorgere su base sensoriale:

"È invece l'intelletto che deve portare in se stesso, prima di qualsiasi esperienza, l'intuizione dello spazio, del tempo e della conseguente possibilità del movimento non meno che la rappresentazione della causalità per poter passare poi dalla semplice sensazione empirica ad una causa di essa e costruirselo come un corpo che si muove che possiede una determinata forma" (*Quad_2*, p. 100).

Ci troviamo di fronte ad un'impostazione di cui è ancora nettamente avvertibile l'origine kantiana e che tuttavia si mostra particolarmente distante da Kant nel suo spirito ed anche nella problematica che da essa viene aperta. La distanza può essere messa soprattutto in rilievo facendo notare che nel contesto del problema così come è posto da Schopenhauer possiamo parlare dell'*intellettualità dell'intuizione*; ma possiamo anche sottolineare che l'attività intellettuale non è affatto un'*attività razionale*, cioè un'attività che procede per concetti e dunque attraverso argomentazioni. Infatti l'espressione *ragione* ritorna ad avere in Schopenhauer quel significato che aveva sempre avuto nelle filosofie prekantiane, rimandando alla produzione dei concetti ed alla loro connessione argomentativa. L'attività razionale è allora un'attività argomentativa, è un pensiero mediato: invece, dice letteralmente Schopenhauer: "l'intelletto, facoltà essenzialmente distinta dalla ragione... conserva in sé, anche nell'uomo un carattere non-razionale (*Unvernunftig*)" (*M.*, § 6). Alcune traduzioni italiane rendono quest'ultimo termine con "irrazionale" – ma "irrazionale" indica una sorta di opposizione attiva alla ragione, mentre qui si allude semplicemente ad un'attività che si svolge interamente al di fuori del campo di azione del pensiero mediato.

Prestando attenzione al lato epistemologico della questione, l'idea della non-razionalità dell'attività intellettuale si traduce fondamentalmente nell'idea di una capacità di cogliere direttamente, ovvero senza mediazione riflessiva, un nesso causale e più in generale un nesso relazionale.

Pensiamo a due stati che ci appaiono inizialmente come se l'uno non avesse nulla a fare con l'altro e poi all'improvviso, senza che io abbia compiuto intorno ad essi alcuna particolare operazione riflessiva ci appaiono l'uno determinatamente connesso all'altro: ad una figura abbastanza complessa e intricata che inizialmente ci sembra "priva di senso" e poi ci mostra invece, all'improvviso, una ben precisa strutturazione

interna che in precedenza non eravamo riusciti a cogliere – come se le relazioni necessarie per questa strutturazione ci apparissero finalmente al nostro sguardo. È come se il disegno, dapprima opaco, si illuminasse dall'interno mostrando il suo senso. Oppure si pensi ad un puzzle – un esempio che illustra efficacemente la componente intuitiva come una componente legata allo sguardo. Lo sguardo deve essere in grado di vedere ciò che dapprima non si vede affatto, l'“inerenza” dell'una forma all'altra, la possibilità che l'una possa essere agganciata all'altra. Questo afferramento diretto della relazione viene chiamato da Schopenhauer intuitivo, ma in un'accezione in realtà diversa da quella con la quale abbiamo finora impiegato questo termine. E purtroppo vi è anche una differenza nell'espressione verbale tedesca che in italiano non è possibile mantenere: intuitivo è, in questo caso, *intuitiv* e non *anschaulich*; ed *intuitiv* è termine usato in esplicita opposizione alla coscienza riflessa (*reflektiertes Bewusstsein*), dunque alla mediazione razionale (mentre *Anschauung* si contrappone a sensazione). Cosicché si enuncia qui un motivo che ritorna di continuo nelle pagine di Schopenhauer: il motivo secondo cui le scoperte fondamentali della scienza sono dovute in ultima analisi ad “intuizioni” nell'accezione or ora illustrata, quindi nell'afferramento diretto di nessi, di rapporti di somiglianza e infine di rapporti causali, e che il pensiero propriamente razionale abbia essenzialmente la funzione di dare a simili conoscenze intuitive stabilità e chiarezza, di formularle chiaramente in parole, così “da poterle esprimere e spiegare ad altri”; oltre che di conferire ad esse un'organizzazione sistematica. Una funzione di fondamentale importanza che tuttavia non potrebbe nemmeno essere esercitata se non potesse contare su quelle idee che sono “opera di un momento” (*Das Werk des Augenblick*), che hanno carattere di *aperçu*, ovvero di idea improvvisa e illuminante (*Einfall*), dell'afferramento immediato ed evidente del sussistere di una relazione.

In una simile posizione è chiara l'intenzione di dare la

massima esaltazione ai momenti di creatività nell'attività scientifica che sarebbero da ricercare nelle grandi intuizioni geniali piuttosto che nelle più pazienti elaborazioni sistematiche: un problema che fa intravedere l'intenzione di trasferire anche nel campo dell'attività scientifica l'immagine romantica del genio che si fa valere anzitutto nella filosofia dell'arte.

Tuttavia della non-razionalità e dell'immediatezza dell'attività intellettuale, può essere anche proposta una diversa interpretazione. Anzitutto occorre sottolineare che all'interno del titolo di "teoria della conoscenza" spesso vengono confusi due versanti che debbono invece essere tenuti distinti: da un lato, vi è il problema del conoscere, quindi in generale quello della scienza e delle sue acquisizioni, dall'altro il problema della costituzione esperienziale del mondo. Potremmo utilmente distinguere tra *conoscenza* ed *esperienza* del mondo. Le due nozioni non sono affatto identiche: mentre sto parlando, ho esperienze di vario genere, ad esempio un'esperienza uditiva della mia voce e dei rumori dell'ambiente, un'esperienza visiva delle persone e delle cose che si trovano in esso, anche se la mia attenzione prevalente è tutta tesa a dipanare il filo del mio discorso. Sarebbe una forzatura parlare di queste esperienze come di "conoscenze". Il conoscere ha relazione con un sapere e si mette in moto, per esprimerci così, a partire da un non-sapere. Ciò significa che se non so che cosa vi sia in un cassetto e voglio saperlo, allora lo apro e, *guardando* in esso, vengo a *conoscere* ciò che esso contiene. Questo guardare per sapere è del tutto diverso dal vedere ciò che accade intorno a me mentre sto parlando; ed ora la parola "conoscere" *comincia* qui a poter essere usata, sia pure in senso debolissimo dal momento non si trova integrata in un piano di ricerca ed in un sistema di conoscenze.

Gran parte della nostra discussione si è svolta sul versante dell'esperienza del mondo. Ci siamo chiesti infatti come fosse possibile l'esperienza di un mondo una volta che il mondo stesso è stato ridotto a rappresentazione. Si è presen-

tato così un compito ricostruttivo esattamente come si era presentato a Berkeley ed a Hume e, sia pure in modo diverso, anche in Kant. Per Schopenhauer questo compito è assolto dall'interpretazione causale delle sensazioni che diventa così un'interpretazione costitutiva dell'esperienza come esperienza di un mondo. Per Schopenhauer questa è in realtà la vera dimostrazione della natura apriorica della causalità.

Stando così le cose, l'operare intellettuale si esplica in tutt'altro modo che nella forma di idee geniali, di intuizioni fulminee, di cui in ogni caso sono perfettamente consapevole anche se non lo sono necessariamente del processo che ha messo a capo ad esse, e che del resto posso sempre portare a maggiore chiarezza ed elaborazione nel pensiero riflessivo. Si tratta invece di un vero e proprio meccanismo interpretativo da sempre in opera che effettua incessantemente la metamorfosi dalla sensazione all'intuizione e *che si trova come tale interamente al di fuori del mio controllo cosciente*. Non è nelle mie facoltà sospendere temporaneamente quest'attività interpretante, anche se come esercizio filosofico posso cogliere la differenza sull'aspetto sensoriale piuttosto che su quello del riferimento all'oggetto. Si tratta dunque di un'*attività* intellettuale che, esercitandosi interamente alle nostre spalle, non è un'*attività per me* – piuttosto io sono suo tramite *passivo*: si tratta in qualche modo di una *passività* (benché Schopenhauer non usi questo termine) esattamente nel senso in cui potremmo parlare di passività nel caso della nozione di abitudine di Hume. Ed è interessante notare che questo tema humeano viene richiamato proprio a proposito della difficoltà di distinguere tra *sensazione e intuizione*:

“Da principio ciò è difficile perché siamo tanto abituati a passare immediatamente dalla sensazione alla sua causa che questa ci si presenta senza che noi badiamo alla sensazione...” (*Quad_2*, p. 97).

L'aspetto comune sta proprio nel fatto che sia l'“azione” delle

leggi associative in Hume sia quella dell'intelletto in Schopenhauer avviene "alle mie spalle" senza che io possa disporre di essa.

Proprio questo aspetto differenzia profondamente ancora una volta la posizione di Schopenhauer da quella di Kant. Questi parla infatti della spontaneità delle operazioni intellettuali – spontaneità che viene proposta non tanto tenendo conto della forma e della struttura effettiva dei processi di costruzione della realtà dei quali in generale Kant si interessa assai poco, quanto per via del riferimento all'attività giudicativa da cui le categorie sono "dedotte", dunque per una motivazione astrattamente filosofica, e non sulla base di un'analisi delle concrete procedure dell'esperienza.

Proprio l'automatismo con cui opera l'intelletto consente secondo Schopenhauer di rendere conto delle illusioni percettive – egli pensa ai classici esempi del bastone nell'acqua, della luna che appare più grande all'orizzonte piuttosto che allo zenit, alle alte montagne che appaiono più vicine quando il cielo è terso, ecc. Esse sono sempre da riportare non già alla sensazione, che non può sbagliare, ma alla sua interpretazione, e quindi ad *un inganno dell'intelletto*. Una prova di ciò è il fatto stesso che l'illusione percettiva continua a persistere anche se ne abbiamo svelato le ragioni. L'illusione percettiva

"si genera quando un semplice ed unico effetto può essere prodotto da due cause completamente differenti, di cui l'una agisce frequentemente e l'altra di rado; l'intelletto non avendo alcun dato per decidere qualche delle due cause agisca nel caso presente, poiché l'effetto è identico ricorre sempre alla causa ordinaria, e siccome la sua attività non è riflessiva e discorsiva, ma intuitiva e diretta, questa falsa causa ci si presenta dinanzi come oggetto intuito; ed ecco la falsa apparenza... Tutte queste illusorie apparenze ci si presentano nell'intuizione immediata e nessun sillogizzare della ragione è capace di sopprimerle; la ragione non può che prevenire l'errore, e cioè un giudizio senza prove sufficienti, contrapponendone un altro contrario e vero... però a dispetto di

ogni conoscenza astratta, l'illusione resta e resterà sempre immutabile in tutti i casi riferiti" (M., p. 61)

Naturalmente la spiegazione qui accennata della doppia causa non è troppo convincente – e nemmeno facilmente applicabile agli esempi. Nel caso del bastone che appare spezzato siamo indotti ad assumere che esso lo sia perché nella maggior parte dei casi bastoni che appaiono spezzati lo sono veramente, mentre è più rara l'esperienza di un bastone nell'acqua e del resto non facilmente attingibile la causa, che richiede che si sappia qualcosa delle leggi di rifrazione. Ma il punto interessante in questa discussione non è la spiegazione di dettaglio, ma il quadro generale del problema.

Occorre aggiungere che vi sono aspetti del tema dell'immediatezza dell'intelletto e della sua caratterizzazione essenziale come facoltà di afferramento di nessi causali, che non riguardano né la teoria della conoscenza, né la teoria dell'esperienza, ma piuttosto la vita pratica con i suoi interessi quotidiani.

Osserva infatti Schopenhauer che quelle caratteristiche dell'intelletto fanno sì che noi, quando le riscontriamo in forma eminente in una persona, parliamo di assennatezza (*Klugheit*), acume (*Scharfsinn*), penetrazione (*Penetration*), sagacia (*Sagazität*). Si tratta certo di nozioni vaghe, e tuttavia rimandano tutte alla capacità di stabilire connessioni causali e soprattutto motivazionali, quando sono in questione i comportamenti degli uomini. Un simile ingegno non si manifesta solo nella scienza e nella tecnologica, ma anche ad esempio nella capacità di "sventare intrighi e macchinazioni" oppure di esercitare il potere sugli altri uomini proponendo motivi opportuni, così da orientare la loro azione secondo i propri fini (M., p. 59).

Al lato opposto dell'assennato e del sagace vi è, manco a dirlo, lo stupido (*dumm*), il quale è detto tale soprattutto per la difficoltà di operare nessi.

Il mio lettore si chiederà perché sia il caso di soffermarsi

su simili considerazioni apparentemente del tutto marginali e nelle quali forse si avverte anche un certo abbassamento di tono.

Io credo in effetti che esse meritino due parole di commento: in primo luogo esse danno una sorta di giustificazione dell'impiego del termine di *intelletto* non più nel pesante quadro della terminologia filosofica, e tantomeno con dotti riferimenti alla posizione kantiana, ma facendo riferimento piuttosto agli impieghi correnti di parole che in un modo o nell'altro riguardano intelligenza e stupidità nei sensi più consueti possibili dei termini. *Si tratta dunque anzitutto di un modo di raccordarsi al senso comune, che rappresenta in realtà uno dei tratti caratteristici dell'atteggiamento intellettuale di Schopenhauer.*

Ma in queste osservazioni si annuncia anche un interesse che diventerà dominante in Schopenhauer nei confronti della vita quotidiana in genere, dunque verso i comportamenti della gente, verso la "psicologia" delle persone, verso le tipologie psicologiche, verso i "caratteri" in genere. Si tratta di un aspetto apparentemente molto lontano e per certi versi contrapposto alle ardite speculazioni teoretiche che troviamo nel *Mondo*, ma che tuttavia è profondamente radicato nella personalità di Schopenhauer.



8.

Postilla sulla realtà del mondo esterno – Idealismo e realismo secondo lo schema delle Lezioni berlinesi.

Alla luce della impostazione prospettata la questione del *realismo* e dell'*idealismo* riceve una sistemazione e una schematizzazione particolarmente semplice.

Secondo Schopenhauer l'una e l'altra posizione sono caratterizzate anzitutto come posizioni *dogmatiche*, e ciò naturalmente significa che esse poggiano su pure e semplici assunzioni prive di un effettivo fondamento filosofico. Come tali esse sono esposte alle critiche scettiche che possono essere esercitate portando a conseguenze estreme quelle assunzioni di base e mostrandone in questo modo l'insostenibilità. Pur essendo contrapposte, esse hanno tuttavia un aspetto comune che riguarda il tema causale riferito al rapporto soggetto–oggetto. Rammentando che la relazione causale rappresenta la prima forma del principio di ragione sufficiente, nelle *Lezioni berlinesi* (p. 499) Schopenhauer propone il seguente schema:



La figura illustra il sussistere di una connessione causale tra i due termini dell'oggetto e del soggetto. Essa potrà agire in entrambe le direzioni, cosicché nell'una direzione, dall'oggetto al soggetto



verrà rappresentato il realismo che fa del soggetto un effetto, muovendo la produzione causale dall'oggetto. L'idealismo invece



viene schematizzato come posizione ciò che fa del soggetto ciò che produce causalmente l'oggetto – l'oggetto è per l'idealismo un "effetto del soggetto" (*M.*, p. 50).

A questi schemi Schopenhauer ne propone uno rappresentativo della propria posizione:



Con esso egli vuol sottolineare che l'idea del rapporto causale è applicabile solo fra oggetti, mentre non lo è tra oggetto e soggetto. Si noti di passaggio che il parlare del corpo come oggetto immediato è importante anche per ribadire che il corpo stesso deve essere annoverato tra gli oggetti e che le sensazioni, con il loro rimando ad azioni causali, non pongono affatto in questione una relazione causale tra soggetto e oggetto. Dire dunque che il mondo è la mia rappresentazione non significa dire che esso è prodotto dalla soggettività (idealismo) e nemmeno che la rappresentazione abbia bisogno a sua volta di qualcosa di diverso da essa che possa valere come causa che la produce. In quest'ultimo senso mi sembra debba essere interpretata l'affermazione contenuta nel § 5 del *Mondo* secondo la quale l'origine del problema della realtà del mondo

esterno sia dovuto, oltre che all'applicazione indebita della causalità al rapporto soggetto–oggetto, anche alla confusione, per usare ancora la terminologia della *Quadruplici radice*, tra *ratio fiendi* e *ratio cognoscendi*. Credo che questa affermazione si possa interpretare nel modo seguente: mentre ha senso nel caso dei giudizi cercare un fondamento al di fuori del giudizio da fondare (ciò fa parte del concetto di fondamento conoscitivo), non ha invece senso in rapporto agli oggetti della “prima classe” cercare un fondamento al di fuori del rapporto causale che li lega, utilizzando un criterio che ha appunto applicazione solo nell’ambito dei giudizi. Mentre stando alla *ratio cognoscendi* possiamo affermare che il fondamento può essere di natura diversa da ciò che viene fondato, il fondamento causale di una rappresentazione deve essere sempre un’altra rappresentazione. Se si afferma che vi sono cause di rappresentazioni che non sono rappresentazioni si fa valere nel campo della *ratio fiendi* ciò che può valere solo in quello della *ratio cognoscendi*.

“La conoscenza del modo di agire di un oggetto di intuizione esaurisce l’idea di questo oggetto in quanto tale, cioè in quanto rappresentazione, poiché all’infuori di questa non resta nell’oggetto alcunché di inconoscibile. In questo senso il mondo percepito nel tempo e nello spazio e che si manifesta come pura causalità è perfettamente reale ed è proprio quello che ci si presenta: ovvero è rappresentazione regolata dalla legge di causalità” (*M.*, p. 51).

È importante sottolineare che in forza di queste considerazioni si può asserire la *piena intelligibilità* del mondo:

“Esso si manifesta per quello che è ovvero come una rappresentazione, o meglio come una serie di rappresentazioni aventi come legame comune il principio di ragione. Come tale esso è intelligibile, fin nel senso più profondo, ad ogni sano intelletto e gli parla un linguaggio perfettamente chiaro” (*M.*, p. 51).

9.

Problematica della ragione – Concezione comune e concezione filosofica della ragione – Il rapporto con gli animali – In che senso gli animali hanno un intelletto – Ricordo riflessivo e ricordo intuitivo – Ragione ed errore – Il carattere riflesso del concetto – Gli inganni dell'intelletto e gli errori della ragione. Solo lo spirito e la conoscenza fanno l'uomo signore della terra.

Il termine di *ragione* è già stato da noi introdotto: di esso avevamo bisogno almeno in negativo per caratterizzare l'*intelletto*. Abbiamo allora notato che quando con *pensare* intendiamo propriamente l'argomentare, allora viene in questione l'attività razionale vera e propria – la *ragione*, dunque. L'argomentare, d'altro lato, è un concatenare proposizione a proposizione, giudizio a giudizio e il giudicare può avvenire solo mediante concetti. Alla radice, l'attività della ragione è proprio il formare concetti e lo stabilire relazioni tra essi.

La formazione del concetto – dice anzi drasticamente Schopenhauer – è *l'unica funzione della ragione*, così come la conoscenza della causa e dell'effetto è l'unica funzione dell'intelletto. Quanto alla domanda, che subito si pone, che chiede che cosa si intenda qui con concetto, cominciamo con il dire che esso è una rappresentazione astrattamente generale che prende corpo nel significato di una parola, come “cavallo”, “rosso”, “giustizia”...

In effetti Schopenhauer si avvale di una nozione di concetto così genericamente tratteggiata per sviluppare un insieme di considerazioni che riguardano un'idea piuttosto lata dell'attività razionale, manifestando esplicitamente l'intenzione di ricollegarsi più alla *concezione comune della ragione* (*allgemeine Kenntnis der Vernunft*) che alle elaborazioni filosofiche – un motivo che abbiamo già trovato in precedenza e che qui si presenta in modo particolarmente vivace. In fin dei conti, osserva Schopenhauer, tutti gli uomini sanno riconoscere molto bene le manifestazioni di questa facoltà, per quan-

to esse possano essere varie e differenziate, ed anche i filosofi in generale non possono che prendere le mosse da questa concezione comune, benché poi se ne distacchino e si perdano spesso in elucubrazioni forzate e non giustificabili. È invece necessario sapere riconoscere attraverso le molteplici manifestazioni che chiamiamo razionali un'unica funzione – quella del formare concetti – come capacità di astrarre dall'intuizione e quindi dalla presenza immediata degli oggetti, conservando tuttavia gli elementi conoscitivi e informativi intuitivamente attinti. Si tratta appunto di *produrre rappresentazioni astratte*, ma in questa capacità dobbiamo vedere il profilarsi di tutto un insieme di possibilità formidabili, che sono poi quelle possibilità che contraddistinguono gli uomini dagli animali, questi “nostri fratelli privi di ragione”. (Noto di passaggio che in alcune traduzioni italiane *Tiere* – animali – viene tradotto con *bruti*. Lascio al mio lettore il giudizio su questa scelta).

Vogliamo intrattenerci un poco su questo confronto che gioca del resto un ruolo piuttosto importante nelle discussioni di Schopenhauer, secondo il quale il modo in cui si costituisce per noi la vita animale è in grado di insegnarci, per affinità e differenza, molte cose sul modo d'essere dell'uomo stesso.

Di ciò si parla, oltre che nel § 6 del *Mondo*, anche nel Capitolo Quinto dei *Supplementi*. In questo capitolo in particolare si formula la domanda: in che modo possiamo attribuire agli animali qualcosa di simile ad una coscienza? L'animale non è forse un essere che ci è completamente estraneo, benché sia anch'esso un essere vivente? In realtà domande come queste si potrebbero porre anche in rapporto a soggettività diverse dalla mia, ma in questo caso possiamo in qualche modo identificarci nell'altro, possiamo *metterci nei suoi panni*, e perciò gli possiamo attribuire quella vita di coscienza che è da noi direttamente vissuta.

Ma è possibile *mettersi nei panni* di un cane, di un cavallo o di un elefante – per stare solo agli esempi di animali

“superiori”? Ha senso attribuire un’esperienza agli animali, quindi una coscienza? Domande che poi possono particolarizzarsi: è legittimo chiedersi se un cane *spera* oppure se sia *capace di fingere*?

Schopenhauer pensa che simili domande abbiano perfettamente senso: e dunque anche che abbia senso parlare di una coscienza degli animali, anche se la conoscenza che potremmo avere di essa deriva da una vera e propria costruzione compiuta a partire da noi stessi; e sulle domande particolari che riguardano gli stati “psichici” degli animali occorrerà una riflessione apposita che chiama in causa appunto l’idea della razionalità.

La mancanza di razionalità negli animali ovvero la presenza in essi del *puro intelletto non razionale* (come dice il titolo del *Capitolo Quinto* dei *Supplementi*) ha come conseguenza generale un diverso modo di rapportarsi alla dimensione temporale.

L’animale manca di una memoria autentica, di un vero ricordo. Questo passaggio, apparentemente singolare dall’idea della razionalità a quella della capacità memorativa, è reso possibile in realtà già dal fatto che il ricordo (l’immagine memorativa) va inteso come rappresentazione di una rappresentazione, e quindi, pur non trattandosi di un vero e proprio concetto, in esso è inerente una componente di ordine concettuale. La premessa di questa argomentazione è obiettabile: si può infatti sostenere che la differenza indubbia tra percezione di una situazione presente e ricordo di una situazione passata non toglie che si tratti in entrambi i casi di atti di afferramento diretto, e non mediato, cosicché il parlare di rappresentazione di rappresentazione in rapporto all’immagine memorativa è ingannevole altrettanto quanto lo è il parlare di immagini nel caso delle percezioni. Ma nonostante l’inclinazione erronea iniziale di questa impostazione, essa porta l’attenzione su una differenza effettiva.

Una cosa è infatti il ricordo come un riandare con la

memoria ad un determinato punto del passato (*Rückerinnerung*), come esplicita rievocazione di “scene” (*Szene*) singole del passato, un’altra è il ricordo inteso come presenza del passato appena trascorso o anche di un passato lontano *nel senso del presente stesso*.

Il vero ricordo di cui si parlava in precedenza è appunto il ricordo come *Rückerinnerung*, e per Schopenhauer questa forma del ricordo è connessa più o meno direttamente con una capacità concettuale e astrattiva. Lo stesso fatto che si può dire di ricordare che cosa è avvenuto il tal giorno e la tal ora mostra la presenza di questa componente, dal momento che la data si richiama ad un sistema razionale di ordinamento del decorso temporale che non è certamente compreso nella situazione vissuta. Nell’assegnazione di date si ha in effetti un vero e proprio *pensare il tempo*.

Ma accanto a questo ricordo che presuppone una capacità razionale vi è un ricordo puramente intuitivo (*anschauendes Erinnerungsvermögen*) che è null’altro che la sedimentazione di un’esperienza passata in un’esperienza presente: un’esperienza presente rinnova direttamente e senza alcuna mediazione un’esperienza passata che non viene puntualmente ricordata, dando luogo ad un’effettiva scena del passato, ma essa partecipa direttamente alla scena presente facendo sì che questa ci appaia come scena iterata, e con il senso che deriva da questa iterazione. Si pensi a circostanze che del resto ci sono ben note per diretta esperienza, dal momento che il nostro stesso comportamento è da esse determinato: ad esempio, all’atto di riconoscere una persona – cosa che non implica affatto che ci si ricordi dell’incontro che abbiamo avuto con essa in passato, oppure di una situazione che sentiamo come penosa, benché in essa non vi sia alcun aspetto intrinsecamente penoso, ma che è stata tale per noi in un diverso contesto in passato.

Così quando io levo minacciosamente il braccio e il cane si acquatta strizzando gli occhi in attesa del colpo, questa

condotta è orientata da un ricordo del passato “che è partecipato sempre mediante ciò che ora è realmente presente” (*Suppl.*, cap. V).

Di qui deriva l'idea che la vita animale sia per lo più una vita immersa nella pura dimensione del presente: la mancanza del pensiero è anzitutto mancanza di un'autentica dimensione di passato e di futuro.

Ciò comporta anche una profonda diversità nel modo d'essere del presente e nel rapporto con il mondo stesso. I nostri pensieri sono infatti per l'uomo adulto delle vere e proprie pareti nelle quali ce ne stiamo racchiusi, e queste pareti ci impediscono talora di raggiungere il mondo esterno, di coglierlo per quello che propriamente è: in certo modo il mondo si nasconde al di là dei nostri pensieri ed anche: noi stessi possiamo nasconderci dietro i nostri pensieri. Il fatto che l'uomo sia razionale vuole anche dire che egli può *incorrere in errore*, che può celare se stesso o celare la realtà, che può *fingere o mentire*.

Al contrario, dice Schopenhauer, “gli animali giocano sempre a carte scoperte” – e il dire: un cane non può fingere significa ancora una volta dire semplicemente che la sua esperienza è puramente intuitivo–intellettuale. La “schiettezza e l'ingenuità dell'animale” in contrasto con la capacità di simulare è strettamente connessa con questo problema.

Inoltre vi saranno differenze graduali nelle diverse specie di animali. La stessa capacità intellettuale sarà presente in gradi maggiori o minori. Alcune specie saranno molto prossime a quella coscienza vegetale di cui abbiamo parlato a suo tempo come una coscienza priva di intuizione, e quindi priva di mondo. Ma a partire da questi gradi inferiori si sale verso capacità intellettuali sempre più elevate – il che vuol dire verso una forma di mondo sempre più evoluta ed articolata. Fino a casi in cui lo stesso limite intuitivo–intellettuale sembra quasi superato, anche se incompletamente e imperfettamente, cosicché certi comportamenti animali si presentano a tal punto evoluti da farci sospettare almeno un barlume di ragione au-

tentica. In questo contesto Schopenhauer – con un tratto assai caratteristico del suo stile – dà libero sfogo alle piccole curiosità del naturalista che non dimentica di registrare aneddoti ed episodi minuti intorno alla vita degli animali, raccolti un po' dovunque, da libri di zoologia e di storia naturale, ma anche storie di viaggi e dalla lettura dei giornali e delle gazzette.

Così nel *Mondo* si narra di quell'elefante

“il quale, dopo aver attraversato nel suo viaggio in Europa un gran numero di ponti, si rifiutò un giorno di passarne uno che pure aveva visto traversare come al solido dal seguito di uomini e cavalli che erano insieme e ciò perché il ponte non sembrava poter reggere il suo peso” (*M.*, p. 60).

Oppure di quell'altro elefante che si vendicò di un sarto che l'aveva punto con un ago o di quell'altro ancora che schiacciò un custode due anni dopo essere stato da lui maltrattato (*Suppl.*, V).

Ma questi non sono altro che barlumi di quelle capacità che solo nell'uomo sono pienamente dispiegate. Si tratta di capacità che riguardano in primo luogo il sapere e il conoscere, che consentono la fissazione e la stabilizzazione delle conoscenze e che non possono in alcun modo essere operate dall'intuizione e sono d'altronde essenziali affinché si possa dare una conoscenza. Su questo punto Schopenhauer è molto chiaro: la nozione del sapere, e quindi della scienza in genere è necessariamente connessa con quella del giudizio, cosicché si può affermare che “solo la conoscenza astratta è un sapere” che sapere non vuol dire qualcosa di diverso dal “conoscere astrattamente” (*M.*, § 10).

Questa capacità di astrazione ha in ogni caso un raggio di azione molto ampio e conseguenze che vanno al di là di un problema di teoria della scienza o di epistemologia. Si tratta di una capacità che caratterizza l'uomo nella sua essenza antropologica.

Essa è legata al suo modo di essere nel tempo, al modo

tipicamente umano di vivere nella temporalità. Alla ragione non dobbiamo dunque connettere solo il ricordo e la capacità di fare progetti, ma anche determinati sentimenti che hanno a che vedere in modo essenziale con la dimensione temporale, come il timore. Ed è del resto significativo di questa inclinazione del discorso il fatto che Schopenhauer rammenti per ben due volte il fatto che l'uomo può avere il pensiero della morte ed elaborarlo variamente: “può ad esempio prendere con la massima calma le opportune disposizioni riguardo alla sua morte” così come può “avvicinarsi alla morte ogni giorno con piena coscienza” (*M.*, p. 74) – e d'altronde proprio da questa elaborazione del pensiero della morte, un pensiero che non può sussistere nell'animale – che “solo nella morte ha idea della morte” – sorgono le religioni e le filosofie.

Alla ragione, organo indispensabile della scienza, spetta poi la possibilità dell'errore. Spesso dalle filosofie ci vengono opinioni “le più sorprendenti ed arrischiate” – per non dire delle religioni di cui Schopenhauer rammenta “i riti più strani, ed anche talvolta più crudeli, dei preti delle diverse religioni” (*M.*, p. 75).

Passare dalle intuizioni ai concetti – opera essenziale della ragione – è la stessa cosa che passare dalla luce diretta del sole alla luce riflessa della luna: vi è dunque un oscuramento, un indebolimento. Ad un atteggiamento immediatamente rivolto all'afferramento delle cose, delle loro proprietà e relazioni, subentra una nuova modalità della coscienza che il linguaggio quotidiano caratterizza “con meravigliosa e istintiva esattezza” (p. 73) con il termine di *riflessione*, cogliendo così il punto essenziale: in questa modalità della coscienza si presentano non già le cose in se stesse, ma i loro riflessi, cosicché se la presenza intuitiva di una cosa la chiamiamo rappresentazione, i concetti meritano certamente quel titolo di rappresentazioni di rappresentazioni secondo la caratterizzazione già presente nella *Quadruplici radice*.

Riemerge qui il ricordo della tradizione empiristica che

ha sempre parlato – come accade in Hume nella sua contrapposizione tra idee e impressioni – di una sorta di indebolimento del concetto rispetto al contenuto intuitivo diretto, benché naturalmente con diversa terminologia. Si tratta di un’impostazione del problema che può soggiacere a critiche e che può essere fuorviante perché conferisce all’intero problema un’inclinazione psicologizzante, ma che tuttavia ha, almeno superficialmente, una singolare forza di convinzione. Pensiamo ad una qualunque parola di colore – rosso, azzurro. – ed alle percezioni corrispondenti; oppure ad una parola come “leone” che noi comprendiamo certamente nel suo senso: ma quale incolmabile differenza vi è fra la comprensione del significato della parola e la comparsa qui ed ora di fronte a me di un leone in carne ed ossa, con tanto di zanne e tutta la sua criniera!

Tuttavia il motivo per cui viene rammentata questa vivacità dell’intuizione non è solo quello, anch’esso di origine empiristica, che tende a sottolineare che il contenuto ultimo della coscienza, o meglio, l’origine di ogni conoscenza è da ricercare nell’esperienza sensibile, ma soprattutto per sottolineare che la possibilità dell’errore sorge unicamente con la ragione.

Ciò ha certamente bisogno di qualche spiegazione. Schopenhauer nota che stando nel campo dell’intuizione

“tutto risulta chiaro, determinato e certo. Non ci sono problemi, non dubbi, non errori; non si vuole né si potrebbe andare più in là; si riposa nell’intuizione, in tutto paghi del presente. L’intuizione basta a se stessa: tutto quanto ne procede con purezza e con fedeltà (ad esempio, una vera opera d’arte) non può essere falso né smentito: infatti non c’è qui luogo per l’opinione (*Meinung*), avendosi la cosa stessa (*die Sache selbst*)” (*M.*, p. 42).

A tutta prima affermazioni come queste sembrano discutibili. Basti pensare al problema delle illusioni percettive a cui si è accennato nella nostra esposizione nel contesto della problematica dell’intelletto. Le formulazioni che abbiamo or ora ci-

tato sembrano qui e là confondere le acque, come il rapido cenno all'opera d'arte, di cui non riusciamo qui a cogliere la pertinenza. Il vero nodo della questione si presenta invece proprio al termine del passo citato laddove si dice: “non c'è luogo per l'opinione, avendosi la cosa stessa”.

Il punto fondamentale, infatti, è dato dalla nozione di opinione. Quando parliamo dell'evidenza dell'esperienza intuitiva (perché di questa evidenza qui si tratta) non si intende per nulla negare l'esistenza di illusioni percettive, di errori nel senso ampio del termine. Si accenna invece ad un problema che era affiorato proprio nella discussione sulle illusioni percettive: in essa si distingueva tra la verità “che è ciò che la ragione ha correttamente riconosciuto” – e che si deposita in un giudizio, in una formulazione linguistica, e che si contrappone all'errore come inganno della ragione – e la realtà (*Realität*) come “ciò che è stato correttamente riconosciuto dall'intelletto”, ed a ciò corrisponde sul versante opposto l'illusione o meglio la parvenza come inganno dell'intelletto. Ma anche una simile distinzione diventa realmente comprensibile solo alla luce del problema dell'opinione.

C'è verità e dunque anche errore solo dove vi è una opinione. Ed una opinione vi è solo se un giudizio è stato effettivamente formulato, mentre nell'attività percettiva non si fa altro che percepire e il percepire non è affatto qualcosa di simile a formulare giudizi, nemmeno impliciti. Così vedere nell'acqua un bastone spezzato non significa per nulla essere dell'opinione che nell'acqua ci sia un bastone spezzato. Lo vedo, e nulla più, così come vedo di fronte a me un uomo o un albero. Naturalmente il bastone spezzato (come l'uomo o l'albero) è la cosa stessa – anche se possono incorrere in un inganno dell'intelletto. Invece, nel momento in cui formulo il giudizio “Vi è nell'acqua un bastone spezzato”, esso mette in causa, nei significati generali ed astratti di cui è costituito, molte altre cose al di là di questa esperienza considerata nella sua singolarità e determinatezza: l'intero mio sapere intorno ai bastoni in

genere, al comportamento delle cose materiali, all'acqua, alle sue proprietà, alle azioni che possono generare la rottura di una cosa materiale, ecc.: tutto ciò ci rende avvertiti che quel giudizio è appunto una opinione, che dunque può essere vero, ma anche falso.

È possibile che in questa nostra spiegazione siamo andati un poco oltre la lettera del testo di Schopenhauer, ma io credo che in questo modo si porti chiarezza ad una problematica che è comunque avvertita, sia pure in mezzo a qualche oscurità ed ambiguità.

Con la ragione si apre la tematica dell'errore per il fatto che solo nell'astrazione dei concetti, solo nel pensiero, si possono formulare opinioni. Ma affermare questo è anche la stessa cosa che affermare la ragione stessa come organo della verità. Cosicché, l'ammonimento nei confronti dell'errore della ragione i cui effetti disastrosi anche in rapporto alla vita sociale degli uomini vengono brevemente e vivacemente descritti, termina nell'esortazione a combattere ogni errore "quand'anche non se ne veda danno", dal momento che "ogni errore porta nelle sue viscere un veleno" e "non ci può essere errore innocuo, e tanto meno rispettabile e sacro", essendo infine "solo lo spirito (*Geist*) e la conoscenza (*Erkenntnis*) che fanno l'uomo signore della terra" (*M.*, p. 73).

Parole forse un po' "retoriche", ma che meritano di essere ben sottolineate in rapporto ad un autore che viene per lo più considerato come un modello, sia esso deprecato o esaltato, di irrazionalismo. Ed esse possono essere rammentate anche per mostrare quanto Schopenhauer, sia convinto di una *nozione di filosofia* il cui compito deve essere proprio quello di una *lotta contro l'errore*, mantenendosi lontana da ogni indebolimento scettico della nozione della verità.



10.

Teoria del concetto – La rappresentazione astratta e la parola – Il significato della parola è qualcosa di interamente differente dalle eventuali immagini concomitanti – La parola come telegrafo perfettissimo dei concetti – Perché gli animali non parlano – L'astrarre inteso come isolamento di una proprietà, lasciando tutto il resto indeterminato – L'individualità può essere solo intuita, e non pensata.

Può forse essere considerata una delle caratteristiche del pensiero di Schopenhauer il fatto che l'interesse per l'insieme, e dunque per il sistema, prevalga nettamente sull'accurata ed approfondita elaborazione delle sue parti, talora con nostro rincrescimento nel vedere spunti ricchi di interesse abbandonati a loro stessi. Ciò accade in particolare, per la *teoria del concetto* che appartiene naturalmente all'ambito della tematica della ragione.

Abbiamo già accennato al carattere *riflesso* del concetto così come al fatto che questo carattere contenga almeno il ricordo della tematica empiristica. Si coglie invece il peso della formazione kantiana nell'attenzione posta ad evitare le implicazioni psicologizzanti. In questo senso va rammentata l'idea che il soggetto conoscente non può essere conosciuto, idea che agisce anche nel senso di dare rilievo a ciò che viene prodotto piuttosto che alla forma del produrre. Più precisamente, la forma del produrre, dunque nel caso della ragione, l'astrarre viene introdotta a partire dai suoi prodotti. Ciò significa, ad esempio, che se venisse chiesto di dire che cosa è la ragione, ci potremmo accontentare di spiegare che "la ragione è il correlato soggettivo delle rappresentazioni astratte", evitando così qualunque riferimento alla mente ed a processi mentali che potrebbero risultare più o meno misteriosi. Analogamente non si sentiamo affatto impegnati, parlando di capacità di astrarre, ad illustrare in che modo si espliciti questa capacità, in che cosa consista il processo dell'astrazione.

Anche per quanto riguarda la rappresentazione astratta,

per caratterizzarla si tenta di riportarla all'interno di considerazioni formali-strutturali, evitando il rischio di una caratterizzazione qualitativa. Mentre Schopenhauer è disposto a ribadire con Hume che una rappresentazione astratta è una copia (*Nachbildung*) ed una ripetizione (*Wiederholung*) di rappresentazioni intuitive, ed anche ad approfittare di questo carattere riflesso per contrapporre le une alle altre, non è invece disposto ad affermare, come accadeva in Hume, che le rappresentazioni astratte sono caratterizzate come tali dalla scarsa vivacità, dal loro "pallore", essendo questa indubbiamente una caratterizzazione qualitativa psicologizzante. Il problema della copia viene utilizzato in altra direzione. Già nella *Quadruplici radice* si era affermato che la forma del principio di ragione sufficiente dominante in una determinata classe costituisce l'essenza di quella classe. Ora, se chiediamo quale sia il fondamento di un concetto potremo certamente essere rimandati ad altri concetti, ma iterando la domanda dovremo infine pervenire a concetti il cui fondamento è la cosa stessa.

Così potremmo illustrare il concetto di essere vivente con i concetti di vegetale o animale e il concetto di animale con i concetti di cavallo o di elefante, ma alla fine dovremo rinviare ad un cavallo o ad un elefante effettivamente "intuito".

Tenendo conto di ciò la stessa nozione di rappresentazione astratta può essere definita come quella rappresentazione che esige in ultima analisi il passaggio ad una rappresentazione appartenente ad un'altra classe come proprio fondamento. Si aggira in questo modo una caratterizzazione qualitativa di impronta psicologista. In questa stessa direzione agisce soprattutto il richiamo al versante del linguaggio.

A questo proposito è il caso di mettere in guardia dal lasciarsi fuorviare da alcune formulazioni generiche nelle quali ci imbattiamo intorno al rapporto tra linguaggio e ragione:

"Il linguaggio è la prima creazione e lo strumento necessario della ragione; così in greco e in italiano, linguaggio e ragione sono due

concetti espressi da un'unica parola: logos, *discorso* (in italiano nel testo). La parola tedesca *Vernunft* deriva da *vernehmen* (afferrire, comprendere) che non è sinonimo di *hören* (udire), ma vale: acquistare coscienza dei pensieri comunicati per via di parole... Soltanto con l'aiuto del linguaggio la ragione ottiene i suoi più grandi effetti, ad esempio l'azione concorde di più individui, la cooperazione di più migliaia di uomini per eseguire un piano pre-stabilito, l'incivilimento, lo stato; e inoltre la scienza, la conservazione dell'esperienza precedente..." (M., p. 74).

Affermazioni come queste non sono certo particolarmente nuove ed originali. Ma esse diventano subito assai più pregnanti se si tiene conto dell'impostazione che abbiamo esposta: parlare della ragione a partire dai suoi prodotti significa parlare dei concetti, i quali, concretamente considerati, niente altro sono che i significati della parole – e non dunque qualche particolare contenuto mentale. L'apprensione del significato di una parola è del tutto indipendente dal fatto che in concomitanza con la sua enunciazione si presentino immagini attinenti ad essa – ad esempio: la parola "leone" potrebbe evocare nella mia testa l'immagine di un leone, ma il significato della parola e questa immagine sono cose interamente indipendenti.

Questo problema viene in certo senso risolto in un colpo solo quando Schopenhauer fa notare quale tumulto vi sarebbe nella nostra testa se, leggendo un libro, i significati delle parole non fossero altro che "immagini della fantasia che si succedono davanti a noi con la rapidità di un baleno", "che si incatenano, trasformano e si colorano diversamente, secondo l'affluire delle parole, secondo le loro inflessioni grammaticali" (M., § 9, p. 77).

La parola è invece veicolo diretto del concetto stesso, un "telegrafo perfettissimo" attraverso il quale "la ragione, senza uscire dal suo dominio, parla con la ragione" (ivi).

Proprio in forza di questa relazione così stretta tra il momento della razionalità e il momento linguistico, assume un particolare rilievo il fatto che gli animali non parlino.

Questa circostanza non deve essere ritenuta accidentale e nemmeno dipendente esclusivamente dalla mancanza di organi vocali sufficientemente evoluti. Gli animali non parlano per il fatto che non sono capaci di operare astrazioni. Essi non hanno una ragione. Se l'avessero, parlerebbero.

Un altro aspetto che merita di essere messo in evidenza è che, secondo Schopenhauer, la funzione essenziale della parola e quindi dell'astrazione operata dal concetto non è primariamente quella di riunire e di raccogliere insieme una molteplicità di oggetti singoli e individuali. Naturalmente questa è una funzione fondamentale – in base ad essa qualunque proprietà che viene predicata di un concetto viene attribuito anche ad ogni oggetto che viene da esso sussunto. Ma Schopenhauer tiene a sottolineare che questa funzione di “comprendere” nel senso di “abbracciare” una molteplicità di cose è secondaria, nel senso che essa è derivata da una caratteristica primitiva del concetto che è propriamente quella di lasciare sempre indeterminato qualcosa della singolarità individuale – ed è proprio in questa operazione del lasciare indeterminato che consiste la generalità che rende possibile la sussunzione di una molteplicità di oggetti sotto il concetto. In questo accenno sembra si voglia negare la teoria secondo la quale la procedura astrattiva consisterebbe nel cogliere, a partire da una molteplicità di oggetti, una *caratteristica comune* contrapponendo ad essa l'idea che la procedura astrattiva possa essere concepita come una procedura che *isola* una certa proprietà e rende indeterminata ogni altra. Si tratta di una differenza non da poco. La procedura di isolamento può essere applicata ad un solo oggetto, ed è perfettamente in grado di rendere conto, in modo diverso dalla precedente, dell'applicabilità del concetto ad una molteplicità di oggetti proprio in forza dell'indeterminazione rispetto alle altre proprietà che sta alla sua origine.

Ancora una volta dobbiamo notare che Schopenhauer non approfondisce questo punto. Eppure egli tiene ad esso in modo particolare non esitando a trarre di qui quella che sem-

bra essere una conseguenza necessaria: nel concetto abbiamo a che fare sempre con una generalità, persino quando ci serviamo di parole che rinviano a oggetti individuali. Così se affermo che “questa cattedra è di legno”, benché con il termine “questo” voglia intendere proprio la cattedra su cui poggio le mani, l’espressione verbale “questa cattedra” contiene certamente meno determinazioni di quanto siano contenute nella mia percezione concreta di essa, cosicché essa sarebbe caratterizzata da una generalità di principio.

Naturalmente non è qui importante decidere se una simile interpretazione dei “giudizi singolari” sia più o meno sostenibile. Più interessante è attirare l’attenzione sull’intento che la guida che è certamente quello di ribadire con particolare forza che l’individualità può essere solo intuita, e non pensata e che il carattere astratto del concetto deve essere inteso alla luce della sua minore ricchezza di determinazioni rispetto all’individualità intuita. Potremmo dire che questa minore ricchezza di determinazioni è la forma finale che assume il problema della fissazione della differenza tra concetti e intuizioni. Come ci si esprime chiaramente nelle *Lezioni berlinesi*:

“... il giudicare è esclusivamente un’operazione del pensiero, non dell’intuire, e si mantiene perciò esclusivamente nel campo dei concetti astratti, non delle cose singole, e un concetto è sempre generale anche quando vi è una cosa sola che viene pensata attraverso di esso, anche se vi solo un’intuizione che dà ad esso un contenuto... Il mio concetto di questa cattedra non è mai questa cattedra stessa: esso rimane qualcosa di astratto, di universale... nel concetto non può mai essere contenuto tutto ciò che è contenuto nell’individuo” (*Lez. I, p. 293*).



11.

Teoria della logica – Interesse di Schopenhauer per la logica formale – La logica non ha nessuna utilità pratica ma un grande interesse teorico – La logica deve essere insegnata nelle università – L'importanza conferita alla rappresentazione figurativa dei rapporti logici – Una significativa citazione di Lambert.

Con le ultime considerazioni siamo ormai passati dal piano di una *teoria del concetto* a quello di una *teoria della logica* – piani che sono naturalmente l'uno la continuazione dell'altro. Va subito notato che intorno al problema della logica Schopenhauer ha alcune idee molto precise, maturate sulla base di un interesse per la logica molto maggiore di quello che l'immagine comune di Schopenhauer farebbe sospettare. A documentare questa circostanza è opportuno segnalare che alla decina di pagine dedicate all'argomento nel *Mondo* corrispondono non meno di centocinquanta pagine nelle *Lezioni berlinesi*, nelle quali risulta evidente una preparazione estremamente minuziosa ed accurata, e dunque un interesse certamente non marginale.

La *logica* di cui parla Schopenhauer è sempre la sillogistica di tradizione scolastica, e questo va segnalato come uno dei tanti tratti violentemente anticonformistici di Schopenhauer. Infatti benché all'epoca continuasse ad essere insegnata nelle scuole e nei collegi, la sillogistica aveva ormai da tempo cessato di interessare i filosofi, e in primo luogo i filosofi della corrente idealistica. A cominciare da Kant con la sua logica trascendentale sino a Hegel con la sua logica dialettica, vi è tutto un affaccendamento intorno alla nozione di logica che tende a mutarne radicalmente il significato e la portata secondo una prospettiva in cui i problemi della logica formale propriamente detta, il cui nucleo era rappresentato appunto dalla teoria del sillogismo, venivano considerati come del tutto sterili e frutto di una mentalità pedantesca e di una concezione limitata delle reali procedure del pensiero. Di essi

parla come di un residuo del passato che aveva avuto giustamente la sua massima fioritura in quel periodo considerato “oscuro” chiamato Medioevo e che non era certo il caso in qualche modo di rinnovare. Si tratta di una valutazione generalmente condivisa in tutto il corso del secolo XIX negli ambienti filosofici con pochissime eccezioni e che si modificherà soltanto verso la fine del secolo.

Di questa linea di tendenza Schopenhauer sembra non accorgersi nemmeno. La logica formale appartiene di pieno diritto alla problema della ragione nell’accezione spiegata, e rappresenta, all’interno di questa problematica, un capitolo particolarmente importante.

“La logica è la conoscenza generale dei modi di procedere della ragione, conosciuti attraverso l’osservazione di sé della ragione e attraverso l’astrazione da ogni contenuto ed espressa in forma di regole” (*M.*, p. 83).

Un simile riconoscimento è accompagnato da una importante presa di posizione. La logica non ha nessuna utilità pratica nel senso che l’apprendimento della logica non è una condizione del ragionare corretto. Quando *si ragiona* le regole logiche sono certamente operanti, ma lo sono nello stesso senso in cui sono operanti le leggi della meccanica quando compiamo i movimenti del nostro corpo. E come la conoscenza di queste leggi non è necessaria per imparare a camminare e in generale per muoversi, così la conoscenza esplicita delle regole logiche non è necessaria per argomentare correttamente. In una simile presa di posizione non si vuol affatto dire che le nostre argomentazioni siano sempre corrette. Sarebbe questa un’interpretazione ingenua e inconsistente. Si tratta invece di sottolineare che l’argomentare non va inteso come se da un lato ci fossero le proposizioni e dall’altro le regole, ed esso consistesse in null’altro che nell’applicare le regole alle proposizioni. Di fronte ad un simile modo di impostare il problema, S. è disposto a calcare la mano arrivando a sostenere, ad esempio,

che “anche il logico più consumato, quando ragiona per ragionare, mette da parte tutte le sue regole”; oppure ad approssimare l’attività razionale con un’attività istintiva simile a quella del castoro o addirittura ad un’attività fisiologica come quella di digerire il cibo.

Ma l’accento che cade sull’inutilità pratica della logica, intesa in questo modo, è nello stesso tempo un accento posto sul suo interesse filosofico. Benché non sia vero che ragionare abbia come condizione l’apprensione di regole e la loro applicazione esplicita, tuttavia possiamo sempre dire, di fronte ad un qualunque ragionamento effettivamente effettuato che in esso sono state applicate queste e quelle regole, cosicché in ogni caso è giusto dire che attraverso la logica mettiamo in chiaro il *funzionamento della ragione*, così come sarebbe giusto dire che le leggi della meccanica rendono conto anche dei movimenti che io faccio con le mani e con i piedi.

L’interesse filosofico della logica consiste dunque proprio nel fatto che essa rappresenta “una conoscenza speciale dell’organizzazione e dell’attività della ragione” che può essere considerata “una scienza completa, autonoma, perfetta, ben costruita e assolutamente sicura”. Essa deve essere trattata a sé, indipendentemente da ogni altra scienza,” anche se il suo reale valore può essere apprezzato soltanto “dalla sua connessione con l’insieme della filosofia, nello studio della conoscenza, e specialmente della conoscenza razionale e astratta” (*M.*, p. 83), Per tutte queste ragioni essa “deve far parte dell’insegnamento universitario”.

“La sillogistica non ha né valore né utilità né interesse se essa viene esercitata superficialmente come oggi accade per lo più: invece essa ha il massimo valore per la conoscenza filosofica dell’essenza della ragione e diventa molto interessante, e persino attraente, se viene trattata veramente a fondo e se si penetra nei suoi dettagli. Quindi non dovrete passare oltre a nessuno dei nostri argomenti, ma darvi la pena di seguirli con attenzione: allora l’intero meccanismo che la ragione esercita nel dedurre (la sua funzione più alta) vi apparirà con la stessa chiarezza e distinzione

con la quale vi appaiono gli oggetti che accadono sotto i vostri occhi" (*Lez. I*, p. 311).

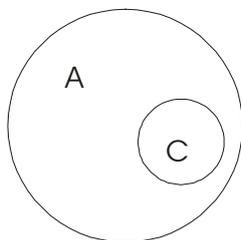
Ma vi è un altro aspetto non secondario su cui dobbiamo richiamare l'attenzione. Nel § 9 del *Mondo* Schopenhauer rammenta l'idea di dare una *rappresentazione figurativa* ai rapporti tra concetti considerati nelle loro estensioni, che egli chiama talvolta "sfere dei concetti". Si tratta di un'idea estremamente felice, ricordando in proposito Ploucquet che si serviva di quadrati, Lambert che invece impiegava semplici linee sovrapposte ed Eulero che ha fatto la proposta più appropriata servendosi di cerchi. La rappresentazione tramite linee e cerchi era impiegata anche da Leibniz in un saggio che non poteva essere noto a Schopenhauer, e che certamente gli sarebbe molto piaciuto, essendo stato pubblicato da Couturat all'inizio del nostro secolo e da lui intitolato *Sulla prova della forma logica mediante grafici lineari* (lo puoi trovare in Leibniz, *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Zanichelli, Bologna 1968, pp. 384 sgg.).

Naturalmente ancora oggi, come sa chiunque abbia seguito qualche lezione di logica, può accadere che l'insegnante volendo illustrare una relazione insiemistica o anche volendo soltanto caratterizzare graficamente un insieme tracci un cerchio sulla lavagna. Ma nell'impiego di simili rappresentazioni è sempre sottinteso che esse sono prive di interesse dal punto di vista teorico, ed anzi esse vengono esplicitamente contrapposte come rappresentazioni "intuitive" ad una "formalizzazione" adeguata del rapporto che in esse viene proposto, cioè ad una formulazione in una notazione convenzionale appositamente escogitata a questi scopi. Proprio perché in questi nostri commenti a Schopenhauer tanto spesso ricorrono parole come "intuizione" e "intuitivo", è bene che si tenga presente anche questa accezione dei termini: intuitivo si contrappone qui a non-formale e significa per lo più, per il logico di oggi, qualcosa di simile ad *approssimativo*, *non rigoroso*, di *senso comune*, ed anche *rozzo*, *grossolano*, ecc.

È chiaro che ci attenissimo a questi impieghi recenti del termine non vedremo le ragioni dell'interesse di Schopen-

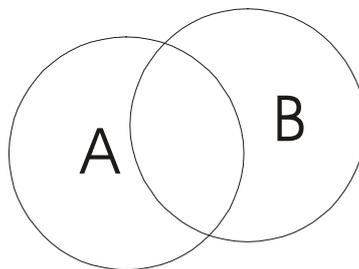
hauer a metterci sotto gli occhi queste grossolane rappresentazioni delle “sfere” dei concetti, e tanto meno potremmo avvertire l’interesse dell’affermazione da cui sono accompagnate, secondo la quale con simili figurazioni è possibile “dedurre l’intera dottrina dei giudizi” (*M.*, p. 81). Nelle *Lezioni berlinesi* si dedica peraltro il massimo sforzo proprio nell’operare una simile deduzione insistendo soprattutto sulla costruzione figurativa dei rapporti logici mediante cerchi.

In realtà in rapporto a questa problematica dobbiamo rimandare all’esposizione contenuta nella *Quadruplici radice*, in particolare al modo in cui Schopenhauer affronta la questione della verità delle proposizioni geometriche. Questa verità era per lui connessa all’afferramento di relazioni funzionali tra le posizioni spaziali. Ora naturalmente abbiamo a che fare con un ambito interamente diverso, eppure, benché sarebbe improprio parlare ora di una sorta di “geometrizzazione” della logica, tuttavia vi è una un’unità di stile nell’approccio al problema perché anche qui si tratta di dare forma visiva concreta a relazioni astratte, in modo da poter cogliere visivamente nelle figure quelle relazioni. L’“intuizione” deve dunque essere ancora chiamata in causa, ma non come un modo di illustrare alla buona, per le teste incapaci di elevarsi al pensiero astratto, relazioni fra concetti, ma per sollevare tutto un complesso di interrogativi che riguardano la natura della logica, della dimostrazione e delle regole logiche. Se voglio illustrare la relazione tra *animale* e *cavallo*, potrei tracciare la seguente figura:

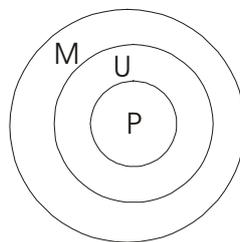


Quel che ci interessa qui è il modo in cui determinate regole logiche sono direttamente esibite da questa semplice rappre-

sentazione. Ad esempio, dalla figura possiamo trarre senz'altro la regola secondo la quale soggetto e predicano non possono scambiarsi di posto oppure lo possono solo a patto di mutare la "quantità" del giudizio: in altri termini: mentre è vero che tutti i C sono A, è falso che tutti gli A sono C; ed è vero invece che alcuni A sono C. Diversamente stanno le cose se il rapporto fosse invece caratterizzato dalla figura seguente:



Per quanto l'esempio possa sembrare troppo semplice, esso illustra il punto essenziale, e cioè il fatto che nella logica siamo interessati da un lato a caratterizzare formalmente i tipi di proposizione, dall'altro a mostrare la possibilità di trasformazione di una forma proposizionale nell'altra. Detto in altro modo: siamo interessati al tipo di rapporto che intercorre tra *tutti* e *alcuni*, al modo in cui i termini di cui è composta la proposizione possono scambiarsi il ruolo logico, a determinare che cosa accade di questi rapporti prendendo in considerazione la negazione, e così via. Così il seguente grafico:

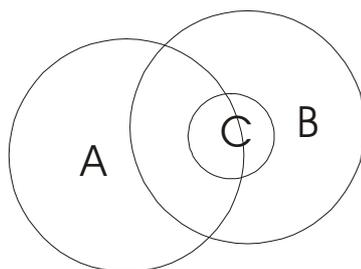


può essere considerata come una rappresentazione del sillogismo di prima figura, ad esempio "se tutti gli uomini sono

mortali e tutti i profeti sono uomini, tutti i profeti sono mortali”, ma in essa possiamo soprattutto cogliere con evidenza la legge logica secondo cui, come dicevano gli scolastici, *nota notae est nota rei ipsius* – la cosa stessa è naturalmente il profeta, il primo predicato è uomo e il predicato di questo predicato è la mortalità; o anche: la parte di una parte è parte dell’intero. Ed ancora: *quidquid vale de genere, valet etiam de specie*.

Forse il modo migliore di rendere conto di ciò che è qui in questione è tracciare una qualunque configurazione di cerchi traendo da essa considerazioni sulle forme proposizionali conseguenti e sulle regole logiche che le concernono.

Ad esempio:



Qui leggeremmo: *Alcuni A sono C; tutti i C sono B → Alcuni B sono A oppure Alcuni A sono B* (Lez. I, p. 335).

In breve: Schopenhauer, guidato certamente dal proprio intuizionismo, riesce a cogliere ciò che era indubbiamente un pensiero presente più o meno esplicitamente in Lambert, Eulero e Leibniz e che è andato perduto nelle elaborazioni future dell’idea di un linguaggio simbolico convenzionale per le strutture logiche e che affiora nuovamente nel *Tractatus* di Wittgenstein (almeno secondo l’interpretazione da me proposta). In quelle proposte di traduzione grafica dei rapporti logici non vi

era certamente soltanto l'idea di facilitare la strada alla comprensione della logica, usando mezzi grossolani. Certamente vi è un motivo importante di semplificazione, ma questo motivo è profondamente immerso in una riflessione sul simbolismo capace in certo modo di funzionare da sé. Questa capacità a sua volta sembra poter essere assicurata solo da una precisa corrispondenza strutturale tra la forma logica e la forma delle connessioni figurali.

Questo problema è formulato in forma estremamente esplicita da Lambert nel presentare la sua proposta di designazione dei rapporti tra concetti mediante linee. Nel § 194 del suo *Neues Organon* si legge infatti:

“Da tutto questo si vede che il modo di designazione qui addotto arriva, in verità, altrettanto lontano quanto determinata è la nostra conoscenza, e inoltre ci mostra ancora in modo evidente come, e dove, essa comincia ad essere indeterminata, e dove ancor prima dobbiamo ricavare l'ulteriore determinazione partendo dalla natura dell'oggetto stesso. Inoltre, da ciò vediamo pure che, se fosse possibile rendere complete queste determinazioni, la nostra conoscenza potrebbe diventare figurativa ed essere trasformata in una specie di geometria e di aritmetica. Notiamo qui solo occasionalmente che anche l'espressione *un concetto è contenuto in un altro* getta pure la base per una designazione dei concetti... D'altronde è per sé chiaro che mediante tali designazioni non si simboleggia niente altro che i rapporti più generali dei concetti, i loro collegamenti e le loro connessioni generali. Questo però non è proprio così irrilevante perché... tali designazioni ci indicano non solo i rapporti che noi in verità, senza pensare ad altri, volemmo simboleggiare, ma con uno sguardo anche gli altri che coesistono insieme nell'oggetto designato. Un pregio che finora solo l'algebra aveva” (trad. it. a cura di R. Ciafardone, Laterza, Bari 1977, p. 97).

Se consideriamo l'intera questione da questo punto di vista cogliamo in essa una complessità che forse in precedenza non avremmo potuto sospettare. Nel presentare questi schemi intuitivi – come li chiama Schopenhauer – dovremmo subito dire che essi sono anzitutto *simboli* di relazioni astratte, e

quindi qualcosa di completamente diverso da illustrazioni grossolane di esse – ed è inutile dire che il senso della parola *simbolo* è qui del tutto diverso da quello in uso nella logica moderna nella quale esso significa “segno per il quale è stata determinata una sintassi”. La densità problematica sta poi nell’idea che, a partire da considerazioni come queste, si possa aprire sia il problema della comprensione intuitiva delle regole logiche, sia il versante, apparentemente ad esso contrapposto, della riconduzione della tematica della dimostrazione al problema più generale del calcolo, come si legge già nella precedente citazione di Lambert.

Di qui Schopenhauer coglie alcune importanti conseguenze che peraltro non approfondisce – ed in primo luogo l’idea che è in via di principio privo di senso tentare di dare una dimostrazione delle stesse regole logiche, dal momento che qualunque dimostrazione non può andare oltre o dire di più di ciò che è mostrato dallo schema intuitivo.

“In particolare questi schemi intuitivi ci possono facilitare di molto la conoscenza delle regole della sillogistica e dispensarci dalla dimostrazione delle regole. Aristotele infatti diede sempre per ogni regola sillogistica una dimostrazione, cosa che in realtà è superflua, anzi, a rigore, impossibile; infatti, la dimostrazione stessa è una deduzione e presuppone conseguentemente le regole: ma queste regole possono al massimo essere rese chiare... Ciò che Aristotele faceva con le sue dimostrazioni possono fare i nostri schemi per noi, e molto meglio e più facilmente: infatti essi hanno una completa ed esatta analogia con l’estensione dei concetti: cosicché essi ci consentono di afferrare con evidenza i rapporti dei concetti tra loro e nel modo più facile, cioè in modo intuitivo e riusciamo a portare alla più facile comprensibilità le necessità che sorgono da questi rapporti. Già da tempo le dimostrazioni aristoteliche sono state messe da parte dalla logica; ma non si è ancora operata la loro completa chiarificazione e sostituzione con schemi intuitivi, così come mi accingo ora a fare” (*Lez.* I, p. 289).

12.

Digressione sulla teoria del riso e del comico in Schopenhauer – In che modo in essa sono implicati concetto e intuizione – La teoria della sussunzione paradossale – Esempi – La distinzione tra spiritosaggine e buffoneria – Sulle cause del riso – Il riso sorge dal piacere che genera lo scacco della ragione – Il buffone che sbeffeggia il pedagogo.

Vogliamo concludere la nostra discussione sul tema della ragione – concludendo in realtà questi nostri commenti intorno al contenuto del primo libro del *Mondo* – prendendo in considerazione un'interessante e inattesa digressione che Schopenhauer compie nel § 13, quasi scusandosi di allontanarsi dall'argomento principale “ritardando così il nostro cammino”. In questo paragrafo Schopenhauer abbozza una vera e propria *teoria del riso*, forse anzi dovremmo parlare più ampiamente di una *teoria del comico*. Si conferma qui – detto in margine – l'impressione che nel *Mondo* la preoccupazione dominante danneggi la portata di argomenti che vengono proposti quasi in sordina, mentre meriterebbero, se non una trattazione organica che certamente svierebbe dal filo conduttore principale, almeno una qualche più netta evidenziazione. Qui ci troviamo di fronte a tre paginette, nelle quali si condensa una proposta di teoria del comico, la cui sintesi occupa un paio di capoversi senza esempi illustrativi perché, spiega Schopenhauer, la mia teoria è così semplice e chiara che “i ricordi di ogni lettore in materia di riso bastano da soli a sostenerla ed a confermarla” (*M.*, p. 97).

Per fortuna possiamo invece disporre di un *Supplemento* a questo paragrafo (Cap. VIII) intitolato *Sulla teoria del ridicolo* che ci offre le integrazioni necessarie e gli esempi opportuni.

Ad ogni teoria del riso si pone un duplice problema: quello di rendere conto del modo in cui il riso viene prodotto, dunque della struttura delle situazioni comiche, e quello di spiegare le cause che fanno sì che noi ridiamo di fronte a de-

terminate situazioni. Questo duplice problema è presente anche in Schopenhauer, benché il primo sia più sviluppato del secondo.

Ci chiediamo dunque: che cosa caratterizza una situazione come situazione comica? In questa domanda è già implicata l'idea – passibile in ogni caso di contestazioni – che tutte le situazioni che ci fanno ridere abbiano un tratto comune e che il nostro problema sia appunto quello di individuare questo tratto comune. Così la pensa anche Schopenhauer: la grande varietà delle situazioni comiche può essere ricondotta ad un'origine comune, che chiama in causa proprio il problema della ragione e della sua distinzione dall'intelletto e dall'intuizione. Ciò significa: *se non ci fossero concetti, non vi sarebbe riso*: al riso è necessaria la capacità di operare astrazioni e precisamente nel senso spiegato, secondo il quale l'astrarre è il lasciare indeterminato qualche aspetto dell'oggetto, consentendo in questo modo il passaggio alla generalità. Se è così, tra le determinazioni antropologiche significative, cioè tra quelle determinazioni che contraddistinguono l'uomo dall'animale, non dovremmo annoverare solo le facoltà del futuro, come la speranza, oppure la capacità del linguaggio. Diventa anche significativo il fatto di poter rilevare che un elefante o un cane *non ridono*.

Queste singolari affermazioni derivano direttamente dall'idea che sta a fondamento della teoria di Schopenhauer. In base ad essa

“l'origine del ridicolo è sempre la sussunzione, paradossale e perciò inaspettata, di un oggetto sotto un concetto che gli è estraneo per tutti gli altri aspetti: pertanto il fenomeno del riso indica sempre la percezione improvvisa di un'incongruenza tra quel concetto e l'oggetto reale che mediante esso viene pensato, quindi tra l'astratto e l'intuitivo” (*Suppl.*, p. 852).

Vi è dunque in questa teoria, che vogliamo chiamare senz'altro *teoria della sussunzione paradossale*, l'idea di un con-

trasto, di un conflitto interno, di un'incongruenza che caratterizza la situazione comica e questa incongruenza riguarda il rapporto tra pensiero e intuizione, tra rappresentazione astratta e rappresentazione concreta, tra il modo in cui una certa situazione viene prospettata nel pensiero e la sua realtà effettiva. Inoltre, la sussunzione è inaspettata, e dunque il conflitto ci appare improvvisamente come una sorta di corto circuito che non può essere controllato, ed ovviamente questo carattere improvviso ha una particolare importanza per lo scatenamento del riso.

Veniamo ora agli esempi finalmente proposti nei *Supplementi* per quei lettori che non sanno fare da sé per la loro "prigritia intellettuale".

A dire il vero non tutti gli esempi sono egualmente felici ed efficaci per illustrare la tesi proposta. Cosicché converrà scegliere quegli esempi che assolvono meglio il loro scopo. Tra questi vi è certamente l'esempio del predicatore noioso. Vi è un predicatore quanto mai noioso che ottiene il risultato di fare addormentare il pubblico dei suoi fedeli. Ecco dunque un esemplare *buon pastore* che, secondo a quanto dice la Bibbia, è il solo a vegliare quando tutto il suo gregge è addormentato!

Se analizziamo la situazione troviamo in essa un concetto – essere un buon pastore – e la sussunzione sotto di esso di un caso particolare, e dunque concreto e reale: la sussunzione è manifestamente paradossale, essa genera sorpresa e ci fa sorridere. In riferimento al piccolo racconto si può anche costruire una sorta di stravagante sillogismo la cui conclusione – "allora il tale è un buon pastore" – sorge dalla premessa maggiore che caratterizza il buon pastore secondo la Bibbia ed una premessa minore che caratterizza il risultato che egli ottiene quando parla.

Questo esempio può essere citato anche come esempio di una delle due grandi classi in cui secondo Schopenhauer si suddivide il comico e che naturalmente si potranno interseca-

re tra loro, avere articolazioni interne ecc. Per caratterizzarle Schopenhauer parla di spiritosaggine (*Witz*) e buffoneria (*Narrheit*).

La spiritosaggine è legata soprattutto al linguaggio, mentre la buffoneria all'azione ed al comportamento. In effetti il nostro esempio riguarda propriamente l'impiego spiritoso dell'espressione "buon pastore" – siamo appunto nell'ambito del *motto di spirito*. Questa classe sarebbe anche caratterizzata, secondo Schopenhauer, dal fatto che in essa si procederebbe dal concreto all'astratto piuttosto che nella direzione inversa. Ciò significa, in rapporto all'esempio, che colui che crea il motto prende le mosse dalla situazione reale di un predicatore *reale* molto noioso a cui applica poi paradossalmente il *concetto* di buon pastore.

Diversamente stanno le cose nel caso della *buffoneria*. Il termine tedesco *Narrheit* richiama in effetti il buffone di corte (*Hofnarr*) con i suoi comportamenti stravaganti, ma nel termine è anche implicata la follia, spesso del resto attribuita ai buffoni. Il buffonesco deriva dunque dal fatto che viene prospettato un concetto – ad esempio si prospetta un comportamento secondo determinate norme oppure si genera l'aspettativa di un'azione caratterizzabile con un concetto astratto – mentre la realtà entra in conflitto con queste aspettative o con la normativa astrattamente presupposta. Il percorso è qui dunque dal concetto all' "intuizione" (ovvero al caso concreto).

I comportamenti di Don Chisciotte possono vale come buon esempio di comico buffonesco proprio nel senso ora illustrato. La comicità non riguarda qui il piano linguistico ma piuttosto quello dell'azione e l'esempio illustra anche il fatto che si tratta di un percorso dall'astratto al concreto. Don Chisciotte prende infatti le mosse da concetti, l'intero suo comportamento è determinato da una trama di rappresentazioni astratte sotto le quali – dobbiamo ammettere di poter esprimerci così – vengono sussunte situazioni concrete con esse apertamente in contrasto.

Un altro esempio che sembra illustrare efficacemente

l'idea della situazione buffonesca – peraltro in una direzione sensibilmente diversa dalla precedente – è quella di un attore che, nel bel mezzo di una tragedia, scoppiò a ridere per il fatto che uno spettatore per asciugarsi il sudore aveva temporaneamente posato la propria parrucca sulla testa di un grosso cane che guardava verso le scena con le zampe appoggiate al proscenio.

L'analisi nei termini della teoria della sussunzione paradossale sembra qui particolarmente efficace purché si sia disposti ad intendere la nozione di concetto in un senso abbastanza lato, come del resto accadeva anche negli esempi precedenti. In particolare occorre notare che il concetto, e dunque l'attività razionale, è operante ogni volta in cui ci troviamo di fronte ad *aspettative*, e l'aspettativa ha una grande importanza per l'origine del riso.

Ora, un attore ha evidentemente un'aspettativa in rapporto al proprio pubblico: potremmo dire allora, in base alle nostre precedenti considerazioni, che egli ha un concetto (rappresentazione astratta) di spettatore. Ecco dunque che quando vede il cane con la parrucca guardare sul palcoscenico non può fare a meno di sussumerlo sotto il concetto di spettatore, e qui accade il cordo circuito tra l'astratto e l'intuitivo. La sussunzione è manifestamente paradossale e inattesa.

Citando questo esempio S. accenna al fatto che certi animali come scimmie canguri, lepri, ecc. possono sembrarci ridicoli se più o meno consciamente intravediamo nelle loro figure tratti umani – la comicità del cane che cammina su due zampe ha questa natura.

Il “minimo incidente” – la classica caduta sulla buccia di banana – rappresenta un altro buon esempio: il riso di fronte alla caduta potrebbe essere spiegato attraverso aspettative dovute alla rappresentazione di un uomo normalmente camminante, nella quale sono comprese rappresentazioni di dignità e buon portamento che diventano incongruenti con la situazione che ci si presenta visivamente nel caso della caduta.

Della *pedanteria* (*Pedanterei*) si parla per le sue possibili relazioni con il comico. D'altra parte che cos'altro è la pedanteria se non un comportamento governato da norme astratte che sono spesso incongruenti con la realtà delle cose? Ed intanto Schopenhauer ne approfitta per dare una stoccata piuttosto pesante in direzione di Kant che viene, sia pure cortesemente, annoverato tra i pedanti in rapporto alla sua teoria morale.

Questi sviluppi sul comico suggeriscono alcune considerazioni conclusive intorno alla questione generale del rapporto tra attività razionale ed attività intuitiva.

Come abbiamo detto, accanto al problema della struttura della situazione comica vi è anche quello di una spiegazione delle *cause del riso*. In effetti, anche se arrivassimo ad approvare la tesi della sussunzione paradossale, resterebbe da spiegare perché, di fronte alle situazioni in cui si verifica una simile sussunzione, noi ridiamo. Perché mai il contrasto tra intuizione e pensiero genera proprio questa reazione? La spiegazione proposta da Schopenhauer richiama i motivi filosofici di fondo intorno alla *priorità del principio dell'intuizione*, e quindi si integra pienamente nell'impostazione complessiva data alla questione e merita di essere ricordata proprio per questo motivo.

Che il riso sia riferito alla capacità razionale non significa che ci sia una relazione positiva tra il riso e la capacità di astrazione. Questa sarebbe un'interpretazione erronea della tesi di Schopenhauer. Ciò che egli propriamente sostiene è che il comico sorge da uno scacco della ragione di fronte all'intuizione – ciò che vedo non concorda con ciò che penso, anzi, ci appare subito incongruente con esso e questa incongruenza balza subito ai nostri occhi con la vivacità e la forza che spetta appunto alle rappresentazioni intuitive in genere. Anche qui accade ciò che accade nel caso delle illusioni percettive: esse sono tanto forti da permanere anche quando di esse abbiamo dato una spiegazione razionale e sappiamo dunque perfetta-

mente che sono illusioni. Con questa stessa forza la situazione reale si impone nei confronti della situazione pensata, nella sua particolarità, nelle sfumature che la caratterizzano e che il concetto non è in grado di dominare. Proprio per via dell'indeterminazione del concetto, esso è necessariamente schematico e unilaterale, e non può rendere conto di ogni dettaglio; quando descrive la realtà non può che descriverla *all'ingrosso*, togliendo di mezzo quelle differenze graduali, quelle sfumature che invece l'afferramento diretto del reale ci pone di fronte agli occhi. La rappresentazione astratto-razionale è come un mosaico; la rappresentazione concreto-intuitiva è invece come la pittura, e non è in alcun modo possibile ricondurre il mosaico alla pittura, in alcun modo il mosaico può rendere quelle sfumature nelle quali eccelle invece la pittura. L'incongruenza si radica proprio in questa circostanza: il concetto nell'"universalità e rigidità della sua determinazione" non riesce ad adeguarsi alle "fini sfumature", alle "svariate modificazioni della realtà".

In questo sta propriamente lo *scacco della ragione*: la ragione può formulare il concetto di "spettatore" e poi un bel giorno ci accade di vedere un cane con la parrucca, e questo caso inaspettato porta lo *scompioglio nel concetto*. Di questo noi ridiamo – non tanto per il cane con la parrucca, ma per il *concetto scompiogliato*. Ciò che ci rallegra è proprio questo scacco. In questa allegria vi è l'idea di uno sforzo risparmiato. L'esercizio del pensiero richiede sforzo in quanto la facoltà che istituisce mediazioni ci obbliga di continuo a prendere le distanze dall'immediatezza. Naturalmente qui il termine di pensiero, a partire da una simile teoria del concetto, tende a dilatare il suo senso. Ciò accade anche, corrispondentemente, per il termine di *intuizione*: il modo intuitivo di rapportarsi al mondo è il modo che richiede lo sforzo minore. In questa estensione del termine, l'intuizione è anche legata al piacere. In termini temporali: essa è legata al presente, mentre la ragione al passato ed al futuro. Alla ragione soprattutto appartengono

dunque sentimenti come il rimorso, che contiene il rigurgito del passato, ed il timore, che anticipa il futuro. Si prospetta così un'immagine della ragione come una attività che pone freni e controllo al libero sviluppo dei nostri desideri – concetto e desiderio sono l'uno contro l'altro come Schopenhauer dice in una frase che apparirebbe certamente sibillina se non fosse preceduta dall'esposizione del suo contesto: “I concetti si oppongono alla soddisfazione dei nostri desideri” (*Suppl.*, Cap. VIII).

Diventa così chiara la natura del riso: nella percezione della situazione comica sperimentiamo inaspettatamente ed in modo irrefrenabile una condizione di adesione senza remore al reale, nella quale la ragione con i suoi ammonimenti, con le sue raccomandazioni, con il suo moralismo e la sua pedanteria viene finalmente posta a tacere:

“Vedere una volta convinta di insufficienza questa rigida e instancabile precettrice della ragione deve perciò farci molto piacere” (*Suppl.*, p. 861).

Vi sono qui due parole nel testo tedesco che meritano di essere messe in evidenza: il convincere (*überführen*) è detto nel senso giuridico dell'adduzione di prove che mettono l'imputato con le spalle al muro: ciò che abbiamo qui tradotto nel modo più letterale con precettrice (*Hofmeisterin*) – malamente tradotta in italiano talora con *governante* o addirittura con *maestra di casa* (De Lorenzo) – si richiama alla figura del “maestro di corte”, quindi del pedagogo, del precettore a cui le famiglie aristocratiche affidavano i propri rampolli: figura che può certo facilmente diventare immagine di pedanteria e di moralismo. È notevole che dal termine *Hofmeister* si sia coniata l'espressione verbale *hofmeistern* che significa *dare insegnamenti indesiderati (non richiesti)* e che *Hofmeistereien* è un altro termine possibile per indicare la pedanteria. L'intuizione svolge qui la parte dell'*Hofnarr* che sbeffeggia l'*Hofmeister* – e

vorremmo quasi dire che la sua teoria del comico sta tutta proprio in questa dialettica tra il *buffone* e il *pedagogo*.

