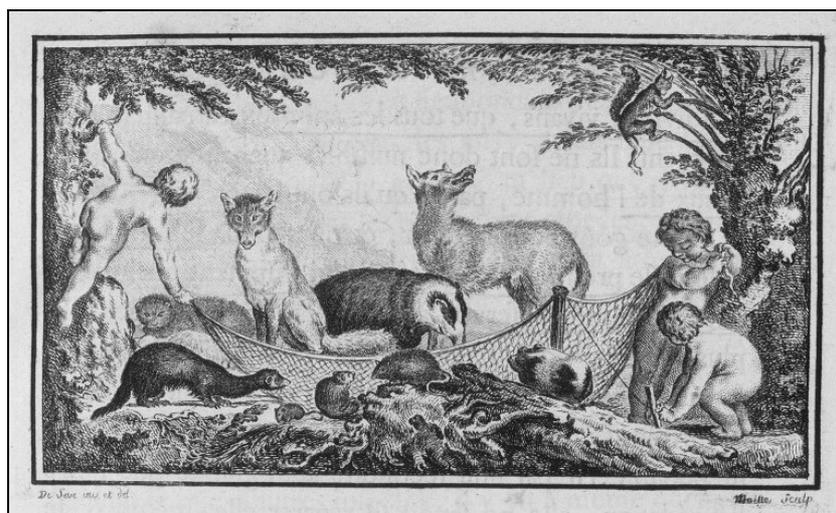


GIOVANNI PIANA
Commenti a Schopenhauer
III



Volontà e natura
1990

Questo testo è tratto dalle lezioni sul *Libro secondo* del *Mondo come volontà e rappresentazione* del corso di Filosofia Teoretica intitolato “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 (Abbrev.: *Suppl.*), Mondadori, Milano 1989. Inoltre vengono citate le *Lezioni berlinesi* (1820), parte seconda, da *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens – Philosophische Vorlesungen*, Teil II, aus dem handschriftlichen Nachlass, hrsg. von Volker Spierling, München, 1986 (Abbrev.: *Lez., II*); *La libertà del volere umano*, trad. it. di E. Pocar, Laterza, Bari 1970 (Abbrev.: *Lib.*) Nel caso che il luogo della citazione sia del tutto chiaro dal testo, viene indicato solo il numero di pagina. Nell’impiego delle traduzioni ci siamo riservati la possibilità di introdurre le modifiche ritenute necessarie senza esplicita segnalazione.

Le immagini di copertina sono tratte da *Histoire naturelle de serpens*, Paris 1758.

INDICE

1.

Passaggio alle considerazioni metafisiche – Illustrazioni sull'impiego del termine "metafisica" – La "catastrofe kantiana" e la ripresa del termine nel suo senso originario – La natura come tema fondamentale – Il versante esistenziale – Estraneità e spaesamento – La natura come grande geroglifico che richiede di essere interpretato.

2.

Tre immagini illustrative: l'immagine del marmo, la strana compagnia, il castello – La via "interna" per accedere al di là della rappresentazione – Approfondimento dell'esperienza della corporeità – Interpretazioni delle azioni corporee in rapporto agli atti del volere.

3.

Analisi dell' "io voglio" – Estensione della nozione di volontà – L'identità tra volontà e corporeità – Il corpo come massima realtà.

4.

La pietra di Spinoza ed il commento di Schopenhauer – Il tema della libertà – L'elaborazione kantiana del tema della libertà e la distinzione tra carattere empirico e carattere intelligibile.

5.

Discussione sulla distinzione kantiana tra carattere empirico e carattere intelligibile e sua rilettura di parte di Schopenhauer sulla base del mito platonico di Er.

6.

Contro il libero arbitrio – Critica della posizione di Leibniz – Il problema della libertà ripropone la dimensione noumenica come dimensione della soggettività inconscia.

7.

L'unità tra il corpo e il carattere – Il corpo come nome della volontà – La forma esterna del corpo come espressione del carattere – Esempi tratti dal mondo animale – Differenze nel caso della specie umana – L'uomo ha le mani perché ha la ragione.

4

8.

La volontà come nozione metafisica è posta al di là delle determinazioni spazio-temporali e non può avere natura individuale – Spazio e tempo come principium individuationis – Gli orientamenti filosofici di Schopenhauer non sono favorevoli a conferire alla tematica della volontà un'aura religiosa – La parola volontà non è “segno di un'incognita” – La tematica dei gradi di manifestazione della volontà – Il mondo come stracarico di senso e le descrizioni immaginose di Schopenhauer dei fenomeni naturali

9.

Legge naturale e forza naturale – Tentativo di fornire un qualche sostegno a questa distinzione – Discussione di un esempio: l'energia elettrica – In Schopenhauer è implicita l'asserzione dell'impraticabilità della nozione di forza naturale sul terreno propriamente scientifico, mentre essa è ammissibile e necessaria su quello della riflessione filosofica.

10.

L'oggettivazione della volontà – La volontà non si frantuma nelle rappresentazioni in cui si oggettiva – Ripresa in questo contesto della tematica platonica delle idee – Breve sintesi della posizione platonica.

11.

L'interesse di Schopenhauer per gli aspetti metafisici della teoria platonica delle idee – Esse fanno parte del processo di oggettivazione della volontà come le stesse forze naturali che sono da considerare a loro volta come “idee” – Illustrazione del significato di quest'ultima affermazione – Elogio dell'occasionalismo di Malebranche.

12.

Dialetticità della natura – Le forze naturali si contendono il possesso della materia – L'opposizione che caratterizza tutti i fenomeni della natura e la sua origine – Il significato della differenza tra gradi inferiori e superiori dell'oggettivazione della volontà – La morte come parziale regresso ad uno stadio inferiore e la sua appartenenza al ciclo della vita – La volontà come volontà di vivere.

13.

La fame della volontà – Il gigantesco pasto – L'universo vagante nello spazio infinito – L'armoniosità della natura – Accenni conclusivi al tema del pessimismo e della compassione per l'esistente.

1.

Passaggio alle considerazioni metafisiche – Illustrazioni sull’impiego del termine “metafisica” – La “catastrofe kantiana” e la ripresa del termine nel suo senso originario – La natura come tema fondamentale – Il versante esistenziale – Estraneità e spaesamento – La natura come grande geroglifico che richiede di essere interpretato.

La tematica della volontà, già annunciata nelle pagine finali della *Quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* nella considerazione degli oggetti della quarta classe ed affiorata anche nel primo libro del Mondo come volontà e rappresentazione, viene affrontata estesamente nel suo secondo libro intitolato “Il mondo come volontà” e sottotitolato “L’oggettivazione della volontà”. Si passa così da un ambito di considerazioni epistemologiche, che avevano di mira la nozione della conoscenza e del sapere in genere, ad un ambito di considerazioni che possiamo senz’altro caratterizzare come metafisiche.

Nelle *Lezioni berlinesi* nelle quali ad intenti esplicativi della propria opera principale si aggiungono intenti didattici, Schopenhauer indugia su questa nozione tracciandone brevemente la storia.

Secondo Schopenhauer, non è accettabile l’opinione che questo termine indichi semplicemente, come molti sostengono, la posizione dell’opera all’interno del complesso delle opere aristoteliche. Poiché *meta* in greco significa anche *dopo* si è pensato che con *metafisica* si indicassero i libri disposti dopo (nell’ordine) quelli di argomento fisico: un significato davvero freddo ed estrinseco (*nüchtern*) per un così bel nome! esclama Schopenhauer (Lez. II, 55). Tuttavia *meta* significa anche “al di là”, e così *metafisica* può voler dire letteralmente “al di là delle cose della natura”, ed a questo titolo si possono ascrivere così quei problemi ed interrogativi che in qualche modo possono essere ricondotti a questo significato primario. Questo è del resto il senso prevalente del termine nella tradizione filosofica.

In esso si dice: c’è qualcosa che sta al di là delle cose naturali, ma che nello stesso tempo non è privo di relazioni con esse: si può anzi sospettare che *questo qualcosa che sta al di là sia anche l’essenza intima e nascosta della natura*. Si propone allora la distinzione tra *fenomeno* ed *essenza*, tra ciò che appare e ciò che è: il problema me-

tafisico è dunque propriamente il problema di *ciò che è*, e che non si dà senz'altro nell'esperienza, di ciò a cui l'esperienza eventualmente rimanda come un *segno* il cui *designato* non è senz'altro subito noto.

A ciò si può certo ricongiungere la caratterizzazione aristotelica secondo la quale la filosofia si deve occupare dell'*ente come tale* e quindi del "concetto dell'ente in generale" – non dunque delle cose nella loro varietà e differenza, ma piuttosto in ciò che costituisce le cose nella loro essenza più profonda.

Nel Medioevo e, oltre di esso, fino a Leibniz, questo rimane il significato comune del termine, mentre tutto cambia con quella che Schopenhauer chiama la *catastrofe kantiana* (*Lez.*, II, p. 58): in essa l'indagine sul concetto dell'ente, sull'*ens qua ens*, viene meno per il semplice fatto che la conoscenza di ciò che è la cosa al di là delle manifestazioni di esperienza che si danno di essa, quindi la conoscenza della *cosa in sé*, è senz'altro dichiarata impossibile. Resta solo la possibilità, anche da Kant occasionalmente esercitata, di applicare il termine di *metafisica* e l'aggettivo corrispondente alle conoscenze che stanno al di là dell'esperienza nel senso kantiano delle *condizioni a priori di essa*, quindi come un sinonimo di "trascendentale". Del resto lo stesso Schopenhauer, nella *Quadruplici radice*, aveva parlato di verità metafisiche per indicare le proposizioni sintetiche a priori.

Questa idea dell'impossibilità della metafisica nel senso antico che forma il nerbo del progetto kantiano viene sottoposto a critica da Schopenhauer: una posizione come quella delineata nel primo libro in sede epistemologica e che può essere ancora considerata come una posizione trascendentalistica, non è necessariamente incompatibile con la ripresa, non tanto di una pura istanza metafisica che, come istanza, sopravvive certamente anche nel pensiero kantiano, ma di una metafisica esplicita e compiuta, quindi con l'idea di far penetrare lo sguardo filosofico al di là dei *fenomeni* ovvero delle *rappresentazioni*.

Si tratta così di riprendere il termine di metafisica in un senso sostanzialmente conforme a quello originario: in essa si indaga "essenza interna del mondo" (*Lez.*, II, p. 59), e poiché il mondo altro non è che la natura che tutto abbraccia, questa diventa il tema fondamentale della metafisica. In questo senso possiamo parlare di

metafisica della natura, benché, osserva Schopenhauer, si tratti di un'espressione sovrabbondante, di una sorta di tautologia (ivi, p. 55). La natura è già implicata nello stesso termine di metafisica: ciò che sta al di là della natura è la sua stessa essenza. Vorrei far esplicitamente notare come già in questa apparentemente ovvia presa di posizione si manifesta invece una tendenza nettamente ostile ad una concezione di metafisica sconfinante nella teologia – e questo è uno degli importanti tratti di novità della metafisica di Schopenhauer.

Questi chiarimenti tuttavia rendono conto solo superficialmente del modo in cui si pone in questo pensatore il problema della metafisica. Sembra quasi che questo problema venga posto come un astratto problema filosofico – come se la domanda intorno a ciò che vi è al di là delle rappresentazioni sorgesse unicamente in rapporto ad un'istanza puramente conoscitiva. Del resto in tutta la tradizione filosofica è spesso presente l'idea della metafisica intesa come un sapere filosofico che integra il sapere scientifico, come un ampliamento necessario del campo del sapere. Nel caso di Schopenhauer le cose non stanno in questo modo. Certamente, nel paragrafo di apertura del secondo libro del *Mondo* (§ 17), le considerazioni sulle scienze in genere e in particolare sulle scienze della natura sembrano a tutta prima rammentare il vecchio discorso sulle insufficienze del sapere scientifico e sulla necessità di una sua integrazione. Ma si avverte ben presto che l'accento del problema è nettamente spostato dal terreno propriamente conoscitivo ad un terreno essenzialmente diverso, che mette in questione piuttosto il *nostro modo di essere nel mondo*, di riferirci alle cose ed agli eventi che accadono in esso – il nostro modo di *vivere* questo rapporto, o meglio ancora: di *sentirlo*. Naturalmente è possibile anche nella metafisica della tradizione cogliere questo aspetto come sfondo del problema metafisico, ma ora esso è nettamente in primo piano. Potremmo forse dire addirittura che in Schopenhauer l'accento si sposta esplicitamente sul *versante esistenziale*, mentre si attenua l'aspetto della metafisica come ingrazione del sapere, come una questione filosofica astratta.

Per Schopenhauer si tratta invece di dare comprensibilità al *significato* che avvertiamo oscuramente inerente alle rappresentazioni. Siamo debitorici alla riflessione filosofico–metafisica “se le

immagini offerteci dalla rappresentazione, invece di passarci davanti quasi estranee e insignificanti, ci parlano direttamente, ci diventano comprensibili ed acquistano un interesse che impegna tutto il nostro essere” (*M.*, p. 133).

In questa frase è implicato che siamo quotidianamente immersi in un mondo attraversato dal significato, in un mondo *ricco di senso*: nessuna delle cose che vediamo e degli eventi a cui assistiamo ci passa semplicemente davanti come qualcosa che ci è indifferente: al contrario, noi siamo di continuo sotto la presa di un interesse attivo nei confronti del mondo, “un interesse che impegna tutto il nostro essere”, e dunque ovunque stabiliamo differenze di peso e di importanza, e per questo possiamo dire di essere immersi nel senso. Ma che cosa può rendere conto di questa pienezza di senso che viene da noi solo oscuramente avvertita? Ci basta per giustificarla richiamarci al puro concetto della rappresentazione?

La risposta deve essere negativa. Proprio nel momento in cui abbiamo operato una riduzione del mondo a pura rappresentazione cessano di valere quei legami segreti che danno senso al nostro rapporto quotidiano con le cose, viene meno quel sentimento che ci avverte della pienezza del senso, e ci troviamo infine di fronte a pure immagini che ci sono estranee (*fremd*), che non sono più in grado di dirci nulla (*nichtsagend*) (*Lez.*, II, p. 61).

Forse la stessa idea di un mondo di pure rappresentazioni, genera in noi un certo di *spaesamento*. Questo tema dell’estraneità e dello spaesamento – come noi siamo tentati di dire – è particolarmente importante per comprendere lo sfondo del problema metafisico in Schopenhauer. Ritorna qui, ma in una diversa chiave, il tema del mondo come “sogno privo di essenza” (*Lez.*, II, p. 66), delle rappresentazioni come fantasmi inconsistenti in rapporto al quale occorre riproporre il problema della “realtà”.

La nostra domanda è ora: “Che cosa è questo mondo oltre il fatto che esso è una nostra rappresentazione? Che cosa resta se si prescinde dal divenire rappresentazione, ovvero dall’essere rappresentazione? Che cosa *significa* l’intero mondo della rappresentazione? Che cosa è l’essenza di questo fenomeno, che cosa si manifesta in esso, che cosa è la cosa in sé? *Questa domanda è il problema fondamentale della filosofia*” (*Lez.*, II, p. 61).

Io credo che su questo sfondo di queste domande debbano

essere interpretate anche le riflessioni sulle scienze che introducono il tema. Ad esse le scienze in genere, e in particolare le scienze matematiche e naturali, non sarebbero in grado di dare una risposta, e *non per una sorta di insufficienza o di limite intrinseco*, ma per una semplice ragione di principio. Esse si muovono interamente all'interno del mondo come rappresentazione. Il fenomeno (*Erscheinung*) è il loro concetto costitutivo e così il loro compito è di stabilire nessi fondazionali. La matematica in genere – l'aritmetica e la geometria – hanno a che fare con l'elemento formale dei fenomeni, con la forma del tempo e dello spazio, mentre la scienza della natura, con tutte le sue articolazioni interne, ha a che fare con il contenuto: ma nessuna di esse può abbandonare il piano dei fenomeni.

In rapporto alle scienze della natura, sulle quali Schopenhauer indugia più a lungo, egli tiene a distinguere un aspetto *morfologico* ed un aspetto *etiologico*. Vi è *morfologia* laddove l'indagine tende soprattutto a descrivere ed a classificare le forme: sia nella natura materiale sia in quella animale e vegetale abbiamo sempre a che fare con *forme* e in particolare con *somiglianze e relazioni tra forme*. Vi è invece *etiologia* dove l'indagine è diretta alla spiegazione del mutamento delle forme, quindi là dove l'interesse è orientato soprattutto in direzione dell'istituzione di nessi causali. Naturalmente su questa distinzione, ed in particolare sulla nozione di morfologia vi sono ricordi goethiani, e del resto la posizione di Schopenhauer in rapporto alla metafisica andrebbe ambientata nella filosofia romantica della natura. Noi vogliamo invece rimanere strettamente all'interno della sua posizione e limitarci a segnalare i punti principali: ed il punto principale di questa discussione è certamente l'osservazione che *anche nella scienza traspaiono sensi che rimandano altrove ma che subito si oscurano*.

Ad esempio, nella morfologia resteremo colpiti dalle relazioni tra le forme materiali, dalle loro infinite sfumature e soprattutto dal fatto che *“tutte quelle forme sembrano tante e diverse variazioni di un tema unico non espresso”* (*M.*, p. 134). Intravediamo dunque un'unità tematica, qualcosa di simile all'unità di un piano, ma questo senso, proprio nel momento in cui ci sembra di poter penetrare il suo segreto, subito ci sfugge, e le forme naturali ci sembrano *estrane*, come tanti *geroglifici indecifrabili* (*M.*, p. 135).

Lo stesso si può dire per il momento etiologico. La ricerca di

spiegazioni causali fa tutt'uno con la ricerca di leggi che stabiliscono le condizioni alle quali deve verificarsi un determinato evento. Ma Schopenhauer ritiene di poter contrapporre alla nozione di *legge naturale* quella di *forza naturale*, e precisamente nel senso che la legge naturale ci avverte che quando accade un determinato evento siamo alla presenza del manifestarsi di una forza naturale: così quando una pietra si stacca da una roccia e cade a valle l'intero evento è chiaramente spiegato dalla legge di gravità, ma la legge stessa in qualche modo allude ad una forza sulla quale peraltro essa non è in grado di dire nulla.

Non solo dunque le scienze non possono rispondere alla domanda fondamentale della filosofia, ma ciò che ci appare nelle scienze con la chiarezza di una conoscenza autentica, dal punto di vista di quella domanda ci appare invece come un autentico enigma. *Le scienze propongono enigmi*. Enigmatiche diventano le forme quando scorgiamo o crediamo di scorgere in esse il riferimento ad un piano; ed enigmi sono “la materia, il peso, l'impenetrabilità, la comunicazione del moto per mezzo dell'urto...” (*M.*, p. 136), per non dire delle forze che stanno alla base della natura animata, dello sviluppo organico, della nascita e dell'accrescimento biologico, ecc.

“La natura tutta è un grande geroglifico che richiede una interpretazione (*Deutung*)” (*Lez.*, II, p. 64).



2.

Tre immagini illustrative: l'immagine del marmo, la strana compagnia, il castello – La via "interna" per accedere al di là della rappresentazione – Approfondimento dell'esperienza della corporeità – Interpretazioni delle azioni corporee in rapporto agli atti del volere.

Vi sono tre immagini che illustrano assai efficacemente quanto abbiamo or ora esposto (§ 17).

Anzitutto l'*immagine del marmo*.

Di fronte a noi vi è un blocco di marmo che noi possiamo osservare in tutte le sue venature, in tutti i percorsi che si mostrano alla superficie, in tutti i loro intrecci, le loro convergenze e divergenze, i loro punti di intersezione. Ogni percorso può essere seguito in se stesso, e così possiamo anche richiamare l'attenzione su questo o quel nodo in cui le venature si incontrano. Ma il disegno che queste venature presentano non è altro che la manifestazione sulla superficie delle stratificazioni interne che sono nascoste al nostro sguardo e di cui avvertiamo l'esistenza, ma di cui non sappiamo nulla. Ciò che non possiamo scoprire è "il corso interno di queste vene fino alla superficie" (*M.*, p. 136).

Con questa prima immagine Schopenhauer vuole illustrare soprattutto il limite della conoscenza scientifico-naturale: o meglio, dal momento che l'espressione di "limite" è qui del tutto equivoca: il fatto che tale conoscenza rimane al di qua della domanda filosofico-metafisica.

Ma forse lo spirito autentico del problema in Schopenhauer lo si comprende meglio nella seconda e nella terza immagine. La seconda in particolare, benché sia proposta come un paragone "scherzoso" è in realtà, come riconosce lo stesso Schopenhauer, più "incisiva", ed è molto seria nel suo fondo.

Si narra qui di un tale che è capitato, senza sapere chiaramente come e perché, in una strana compagnia, che gli è del tutto sconosciuta: ma ciò che appesantisce l'atmosfera già potenzialmente onirica di questa situazione è il fatto che ciascuno dei presenti gli si avvicina presentando a turno ciascun altro come amico, cugino o familiare, aggravando l'*estraneità* di quell'uomo che, quanto più viene ad apprendere l'esistenza di legami e di affinità tra coloro che lo circondano, tanto più si sente isolato rispetto ad essi,

tanto più si sente assillato dalla domanda: “Ma come diavolo sono mai capitato tra costoro?”

In questa immagine si presenta con particolare vivacità quel tema dell’estraneità e dello spaesamento a cui ho accennato parlando di un versante esistenziale, un versante che è in realtà – più o meno occultamente – presente nella posizione del problema metafisico in genere e che in Schopenhauer affiora con particolare chiarezza.

Basta poco per trasformare questa analogia “scherzosa” in una scena onirica inquietante dalla quale vorremmo al più presto ridestarci. Ma la stessa cosa si può dire per la terza immagine, quella del castello di cui cerchiamo invano l’entrata per addentrarci in esso, mentre ci dobbiamo accontentare di fare solo uno schizzo dei suoi lati esterni. La *durezza* del marmo si traduce ora nell’*impenetrabilità* della rocca intorno alla quale mi aggiro nella vana ricerca di una porta che mi consenta l’accesso. Si noti che questa durezza e impenetrabilità è riferita proprio al mondo come rappresentazione, al mondo in quanto è costituito di pure parvenze fenomeniche. Talvolta si dice che siamo *prigionieri* di questo mondo, come se fossimo *chiusi dentro* di esso, mentre nello spirito dell’immagine del castello, ed anche certamente in quella del marmo e in quella della strana compagnia, che è un’immagine di esclusione, sarebbe più giusto dire che siamo *chiusi fuori* dalla realtà stessa.

La questione della necessità di una considerazione metafisica è per Schopenhauer una questione che coinvolge il tema della realtà, con quelle peculiari difficoltà che dipendono dalla critica del realismo e dall’adozione del principio dell’identità di oggetto e rappresentazione. Secondo una prospettiva realistica è essenziale distinguere tra l’uno e l’altra – l’oggetto in se stesso sta a fondamento delle nostre rappresentazioni: dagli oggetti si leverebbero delle immagini, delle *species sensibiles*, secondo la terminologia scolastica, che penetrerebbero nei nostri organi di senso e che sarebbero simili agli oggetti come un uovo ad un altro uovo. La critica al realismo ed alla sua teoria della conoscenza viene qui ribadita, così come viene ribadito il fatto che il tema di una realtà al di là dei fenomeni non viene posto in forza del principio di ragione sufficiente, cioè in forza di un’argomentazione causale. Sappiamo infatti che le cause delle rappresentazioni sono ancora rappresentazioni, cosic-

ché, diversamente da ciò che potrebbe pensare un filosofo realista, la questione della realtà al di là dei fenomeni non può essere posta unicamente interrogandosi sulle cause di essi. Il problema del resto non solo non si pone a partire da un'argomentazione causale, ma *non si pone nemmeno a partire da un'argomentazione in genere*. Si pone invece sulla base di una sorta di sentimento, del fatto che noi avvertiamo (*fühlen*) la presenza di un significato "di cui non sappiamo rendere conto *in abstracto*" (*Lez., II*, p. 68) e nemmeno restando sul terreno delle pure rappresentazioni.

Tutto ciò conferma che la questione metafisica *non dipende da una carenza della conoscenza positiva*, ma sorge invece come un tentativo di risposta ad un *sentimento soggettivo* che chiama in causa il nostro rapporto con la realtà stessa. Nello stesso tempo ci rendiamo conto della significativa difficoltà nella quale ci imbattiamo e che era naturalmente quella stessa difficoltà che aveva indotto Kant a dichiarare per sempre inesplorabile il terreno della cosa in sé.

Con Kant del resto Schopenhauer condivide due punti fondamentali: 1. "tutta la nostra conoscenza è soltanto esperienza e quindi proviene dal fenomeno"; 2. quando essa non è conoscenza proveniente dal fenomeno ed è del tutto a priori, la sua validità è in ogni caso limitata ancora all'esperienza stessa (*Lez., II*, p. 69).

Accennando a questi due punti non dovremmo concludere con Kant all'impossibilità di una considerazione metafisica? Non ci troviamo qui di fronte ad una formidabile difficoltà di principio nel tentare di dare sviluppo teorico autentico al puro dato di fatto di quel sentimento soggettivo della ricchezza di senso che sta all'origine del problema?

In realtà il modo in cui Schopenhauer ritiene di poter superare la difficoltà è un segno della spericolatezza e della rischiosità del suo modo di filosofare, una spericolatezza che lo espone naturalmente a obiezioni vistose e anche profondamente giustificate, ed in particolare alla critica di fare leva su pure analogie teoricamente irrilevanti, se non su veri e propri sofismi e su ragionamenti manifestamente infondati. Si tratta tuttavia di una rischiosità e di una spericolatezza capace di sollevare autentici problemi, interrogativi ricchi di interesse, angolature che stimolano ed eccitano la nostra attenzione filosofica.

Del resto, proprio mentre ci accingiamo ad addentrarci al-

l'interno del *sogno metafisico* di Schopenhauer non è fuori luogo far notare quanto sia importante l'imprudenza intellettuale nella filosofia in genere. Proprio nelle sue figure più significative, troviamo certo estrema sottigliezza nell'argomentare, straordinaria acutezza e capacità di osservazione: ma assai spesso tutto ciò coesiste con l'istituzione di nessi e costruzioni concettuali che sembrano pure fantasticherie, se considerate in se stesse e di cui può essere facilmente indicata la mancanza di fondamento in un errore logico, in un'analogia tirata troppo oltre, in una struttura argomentativa discutibile. Tuttavia ciò che sconcerta ancor più è che esse assumono interesse proprio in quanto pretendono di valere sulla base di argomentazioni e non possono essere separate da uno sfondo di problematiche autentiche; inversamente queste stesse problematiche fortemente argomentate trovano un sovrappiù di interesse in questa singolare solidarietà.

Come Schopenhauer ritiene di poter venire a capo della difficoltà consistente nella pretesa di abbandonare il terreno della rappresentazione, cercando di trovare una via che comunque ci consenta di penetrare dentro il castello? Abbandoniamo allora l'illusione di trovare una porta dentro le alte mura o un qualche segreto anfratto nel terreno che ci mostri un percorso sotterraneo, un cunicolo che ci conduca all'interno di esso. La considerazione metafisica è una considerazione che riguarda *l'interno delle cose*. A questo interno possiamo accedere soltanto da un altro interno, e quindi da noi stessi.

Una simile premessa non deve tuttavia trarci in inganno. Essa non conduce affatto ad una considerazione "interioristica" – non va intesa come se dovessimo interrogare noi stessi come soggettività spirituali, in una parola come se dovessimo interrogare la nostra anima. Al contrario ciò che deve ora essere messa da parte è proprio la soggettività che *ha soltanto un'anima*, la soggettività puramente conoscitiva che potrebbe essere intesa come "una testa d'angelo alata senza un corpo" (*M.*, p. 137, *Lez.*, II, p. 70). L'attenzione deve invece essere attratta verso la soggettività corporea. Il corpo, veicolo delle sensazioni, resta esso stesso non tematizzato. Ciò che viene reso tematico è la cosa con le sue svariate proprietà, non le sensazioni che in qualche modo ce le indicano. Se poi volgessimo lo sguardo proprio sul nostro corpo, sulle sue azioni e mo-

vimenti, allora il esso stesso verrebbe *estraniato* tra le cose del mondo circostante – cosicché l'unica alternativa sembra essere tra il trarsi indietro della corporeità per esibire l'oggettività di cui essa media la manifestazione e l'apparire del corpo come una pura oggettività tra le altre oggettività di cui è costituito il mondo. Ma è sufficiente arrestarsi a questa alternativa per rendere conto dell'esperienza della corporeità? In realtà, proprio il richiamo ad una via interna verso il problema metafisico, richiede che questa esperienza venga approfondita.

Consideriamo ad esempio l'atto di afferrare un oggetto, che può avvenire come una reazione ad un bisogno. Ad esempio, afferriamo una mela per mangiarla. Questo stesso afferrare viene dunque effettivamente realizzato, ma non è esso stesso tematico. Tematica è invece la cosa afferrata dal momento che l'afferrare non è che un momento interno di un atto complessivo interamente dominato dallo scopo. Se invece effettuiamo una tematizzazione dell'atto stesso (nel linguaggio di Schopenhauer: se assumiamo un punto di vista conoscitivo–rappresentativo), allora il movimento del nostro braccio ci appare esattamente come un movimento di un oggetto del nostro mondo circostante.

“Per il soggetto puramente conoscitivo il corpo è una rappresentazione come un'altra, un oggetto fra altri oggetti, i suoi movimenti e le sue azioni non sono per lui, sotto questo punto di vista, nulla di diverso dalle modificazioni di qualsiasi altro oggetto intuitivo...” (M., p. 138).

“... per il soggetto i movimenti e le azioni del corpo non sarebbero conosciuti più da vicino che i movimenti e le modificazioni di tutti gli altri oggetti intuitivi, e resterebbero perciò come quelli estranei (*fremd*) e incomprensibili (*unverständlich*)” (Lez. II. p. 71).

I movimenti del nostro corpo sarebbero dunque per noi stessi un autentico enigma. Noi sappiamo tuttavia, sulla base dell'esperienza del nostro corpo che le cose non stanno così. In ogni azione corporea la soggettività stessa è sempre messa in questione e sa di esserlo: non lo sa in maniera astratta, ma del tutto concreta: lo sa attraverso il piacere e il dolore che spesso si accompagnano alla sensazione,

attraverso il fatto che io stesso non posso contemplare disinteressatamente la mia mano che brucia su un braciere nello stesso modo in cui posso invece contemplare un tizzone di legno che brucia nel caminetto.

Ma che cosa intendo propriamente parlando dell'io stesso, quando dico che l'io stesso è attirato da questo o da quello o che fugge via da questo o da quello nei suoi comportamenti direttamente corporei? La volontà è la parola che scioglie l'enigma (*en-trätseln: Lez., II, p. 74*) – quell'io stesso è l'io della volontà: “questa parola, questa sola offre al soggetto la chiave della propria esistenza fenomenica; gliene rivela il significato, e gli mostra il meccanismo interiore che anima il suo essere, il suo fare, i suoi movimenti” (*M. p. 138*).

È subito opportuno notare che questo impiego del termine “volontà” ha alcune peculiarità importanti.

Da un lato si pensa certamente anzitutto al fenomeno della volontà nel senso usuale del termine, quindi come intenzione soggettiva a cui segue la sua realizzazione. Ad esempio, io voglio alzare il braccio e lo alzo – realizzando appunto il mio volere. La riflessione ha inizio proprio di qui: vi è una relazione interamente diversa con il proprio corpo rispetto ad una dimensione puramente rappresentativa e in particolare rispetto alla rappresentazione del braccio che si leva in alto. Ma già prendendo le mosse di qui, vi è una prima annotazione, in realtà assai acuta, che mostra la problematicità di questo rapporto.

Noi abbiamo or ora distinto tra una *intenzione volitiva* e la sua *realizzazione*. Il rapporto sembra prospettarsi allora come un rapporto tra *vuoto* e *pieno* – la pura intenzione può essere assimilata a qualcosa di vuoto, mentre la sua realizzazione ad un riempimento. Questo modo di porre il problema viene subito contestato da Schopenhauer. Egli tende a togliere di mezzo la distanza tra l'atto del volere e la sua realizzazione, e certamente con qualche buona ragione. L'esempio riscritto così: *prima* io voglio alzare il braccio e *poi* lo faccio, mostra subito una certa artificiosità. È un esempio buono forse in una discussione sul libero arbitrio, ma non rappresenta una buona esemplificazione per il modo in cui normalmente *io voglio* e del modo in cui alzo o abbasso il braccio per afferrare qualcosa, oppure muovo le gambe per camminare, guardo a destra

o a sinistra, ecc. Tutti questi atti sono certamente atti volontari – non sono qualcosa che semplicemente accade come quando *involontariamente* urto una persona per istrada.

Ma se questo è vero allora la distinzione tra un'intenzione volitiva che precede temporalmente la sua realizzazione diventa assai dubbia.

Riflettiamo su questo punto: che cosa è un'intenzione volitiva separata dalla sua diretta realizzazione? Essa sembra non essere altro che un *puro pensiero di volere* – il pensiero, ad esempio, che domani prenderò il treno. Ma il volere vero e proprio non c'è già oggi e si realizzerà domani, ma ci sarà soltanto domani ed esattamente nell'istante della sua realizzazione.

Ciò vale tanto più in rapporto a quegli atti elementari del volere che si realizzano in una semplice azione corporea.

“Ogni atto reale della volontà è sempre infallibilmente anche un movimento del corpo...” (*M.*, p. 138).

“Le decisioni volontarie concernenti l'avvenire non sono atti di volontà veri e propri, ma semplici riflessioni della ragione su quello che si vorrà in un momento dato. Soltanto l'esecuzione dà il suggello alla decisione... Il volere e il fare sono separati soltanto nella riflessione: nella realtà fanno una sola cosa” (*M.*, p. 139).

Sulla base di queste considerazioni Schopenhauer può arrivare a fare delle azioni del corpo niente più e niente meno che delle manifestazioni della volontà: dunque non tanto “realizzazioni” di intenzioni interne, quanto piuttosto dei modi in cui la volontà stessa diventa visibile, delle oggettivazioni della volontà. Questo punto per Schopenhauer è così rilevante che egli ritiene di dover dare rilievo ad esso coniando un neologismo, una procedura assai rara in questo filosofo: egli parla infatti del corpo come obbiettività o oggettività (*Objektivität*) della volontà.

3.

All'analisi dell' "io voglio" – Estensione della nozione di volontà – L'identità tra volontà e corporeità – Il corpo come massima realtà.

L'io che vuole è lo stesso io corporeo che agisce. La conoscenza del corpo come oggettività della volontà può essere indicata "come la più immediata delle nostre conoscenze" (*M.* p. 140): essa non può tuttavia trovare un luogo nella classificazione delle verità proposte a partire dal problema del principio di ragione sufficiente. In particolare occorre guardarsi dal ritenere che "l'atto volitivo e l'azione del corpo" siano "due stati differenti conosciuti in modo obbiettivo e collegati dal principio di causalità" (*M.* p. 139).

Si tratta di una verità che Schopenhauer indica come una verità filosofica per eccellenza – ed è importante mettere in rilievo questo punto poiché attraverso questa conoscenza immediata, attraverso questo sentire la volontà nell'azione e l'azione nella volontà, si opera il collegamento *eccezionale* tra elementi che appartengono all'ambito rappresentativo (le manifestazioni corporee in generale) con qualcosa che sta al di fuori della catena delle rappresentazioni, creando in essa la breccia di cui abbiamo assolutamente bisogno per superare quella difficoltà che abbiamo denunciato all'inizio in corrispondenza con l'impianto kantiano della problematica epistemologica.

Tutta la questione della volontà è dunque orientata nel senso del problema metafisico. Tuttavia è della *nostra* volontà che anzitutto si parla, del nostro corpo e del modo in cui le nostre azioni possono essere riferite ad essa – sarebbe un grave errore dimenticarlo.

L'inizio di questo sviluppo sta proprio in un'analisi dell'*io voglio* nel senso comune dell'espressione. Questo senso viene certamente elaborato ed anche problematizzato, ma in modo coerente, e per di più non privo di un fondamento descrittivo. Ciò vale per il problema del rapporto del volere e le azioni del corpo, ma vale anche per quell'estensione del termine così caratteristico di Schopenhauer (Cfr. *Commenti a Schopenhauer*, I, pp. 57–58) che è peraltro anch'essa collegata al tema della corporeità come oggettività della volontà.

Avviene infatti anche per la nozione di volontà quella opera-

zione generalizzante che era già stata effettuata nel caso della rappresentazione. Quest'ultimo termine è stato infatti impiegato in modo tanto ampio da poter annoverare cose eterogenee come fenomeni percettivi in genere, fantasmi onirici, rappresentazioni geometriche, concetti astratti ecc. Sembra allora che Schopenhauer, operando un'analogia generalizzazione in rapporto alla volontà, attribuisca ad essa tutto ciò che non cade sotto la nozione di rappresentazione, ogni momento che può accompagnare una rappresentazione, ma che non può essere annoverato sotto il suo concetto – quindi l'intero ambito della vita emotiva ed affettiva, dell'istintualità, del desiderio ecc.

Ma particolarmente interessante è che, *anche per la nozione di volontà in questo senso esteso*, si faccia valere il rapporto con la corporeità. È qui presente l'idea che atti di forma evoluta, che quindi hanno un carattere particolarmente complesso e che sono partecipi di momenti riflessivi, abbiano le loro radici in atti più elementari, immediatamente corporei, che non hanno alcuna mediazione riflessiva e che possono dunque essere caratterizzati come irriflessi. Ad esempio, il mio rifiuto a realizzare un determinato compito che può essere considerato come il risultato di una meditata decisione sia differente solo nel grado, e dunque nella complessità, rispetto al gesto irriflesso, immediatamente corporeo, di distogliere la testa da qualcosa per via del cattivo odore che essa emana oppure dal chiudere gli occhi di fronte ad una scena che ci riempie di disgusto. Cosicché qualcosa di questo gesto di disgusto rimane forse ancora nella decisione di non fare qualcosa, così come una traccia di un piacere immediatamente sensibile resta ancora quando si fa qualcosa che si vuole.

Si può dire così che il problema della volontà comincia già nell'ambito della pura sensibilità. La volontà è chiamata in causa proprio nei sentimenti di piacere e di dolore talora associati alla semplice impressione sensibile:

“Ogni impressione esercitata sul corpo è *ipso facto* un'impressione diretta alla volontà; e come tale si chiama dolore o piacere a seconda che sia contraria o conforme alla volontà... dare il nome di rappresentazioni a piaceri e dolori è un grande errore; piaceri e dolori non sono rappresentazioni, ma soltanto affezioni immediate della volontà nella sua manifestazione fenomenica, ossia nel

corpo: sono un subitaneo e necessario volere o non-volere...” (M., p. 139).

Solo nel caso in cui le sensazioni siano particolarmente neutre da questo punto di vista generando attrazione e repulsione in modo così debole da poter quasi passare inavvertite, allora esse possono fungere da veicoli di rappresentazioni.

Se siamo disposti a riconoscere la presenza del tema della volontà nel piacere e nel dolore esercitato dalle impressioni sensoriali, è facile comprendere che questa presenza dovrà essere riconosciuta in generale alla *passioni*, e proprio nel considerare questo aspetto troviamo un'altra conferma dell'identità della volontà con la vita corporea. Schopenhauer mette infatti l'accento sul fatto che

“L'identità della volontà e del corpo si mostra inoltre nel fatto che ogni movimento violento ed eccessivo della volontà, cioè ogni affetto, ogni tempesta della passione scuote in modo del tutto immediato il corpo... e turba il corso delle sue funzioni vitali” (Lez., II, p. 75).

In questo tema vediamo affiorare una delle tendenze caratteristiche del secondo libro del *Mondo*: nell'esterno si coglie una manifestazione diretta dell'interno, che trova qui una esemplificazione elementarissima e particolarmente persuasiva. Ad ogni mutamento, ad ogni stato interno non corrisponde forse una modificazione del corpo diventando così visibile su di esso? Qui l'idea di una volontà senza corpo sembra davvero una pura astrazione.

Pensiamo al *pallore* del volto provocato dalla paura, oppure al *tremore*, indotto dalla paura stessa e talvolta anche dall'ira, oppure al *rossore* che viene ritenuto segno manifesto della vergogna. Inoltre si possono rammentare quei veri e propri sconvolgimenti corporei che sono conseguenze di passioni particolarmente violente, come l'aumento della velocità delle pulsazioni cardiache, l'alterazione del tono della voce, la respirazione affannosa e così via. Tutti questi esempi vengono citati nelle *Lezioni berlinesi* (cfr. Lez., II, p. 75).

Vogliamo ora mostrare in che modo avvenga in concreto il passaggio al piano propriamente metafisico e dunque nello stesso tempo ad una nozione di volontà che non può essere considerata –

come è fin qui avvenuto per lo più – solo da un punto di vista “psicologico”.

Proprio in questo punto cruciale, in cui deve essere effettuato *il passaggio dal fenomeno alla cosa in sé*, la discussione di Schopenhauer prende ancora le mosse da considerazioni che, utilizzando le nozioni nel loro significato usuale, aderiscono ancora per un buon tratto ad un piano di esperienze che ciascuno di noi può realizzare e rendere tema di una riflessione.

Così si fa notare che potremmo sentire una forte resistenza interna ad ammettere la concezione del corpo come pura rappresentazione, una resistenza che il riconoscimento del corpo come oggetto immediato non è in grado di far venire meno. Questa resistenza si spiega ora con il fatto che, facendo del corpo una rappresentazione come tutte le altre si espone il corpo stesso, *il mio corpo*, e dunque io stesso, alla possibilità che esso sia ridotto a pura parvenza. Ma una simile riduzione entra in conflitto con l’esperienza che io ho di me stesso ed in particolare *in quanto io costituisco me stesso come un io che vuole*. Dobbiamo ora osservare che l’esperienza dell’io come un io che vuole è anche *esperienza del reale al suo massimo grado* – ecco come si ripresenta in rapporto alle considerazioni metafisiche il tema della realtà! Ciò che per me è soprattutto reale sono io stesso, quell’io stesso che si percepisce in una inscindibile unità con il corpo stesso – si sarebbe tentati di pensare di essere qui in presenza di una singolarissima e svisata ripresa, in un contesto e con esiti tanto diversi, del tema cartesiano dell’*ego cogito*.

La “massima realtà da noi concepibile” è il nostro corpo. “Il proprio corpo è per ciascuno la cosa più reale” (*M.*, p. 143, *Lez.* II, p. 81). La metafisica di Schopenhauer inizia proprio da questa affermazione tanto notevole. In essa è contenuta una conseguenza molto forte: se non vogliamo che il mondo intero che ci appare, con tutte le cose di cui esso è costituito, animali, vegetali, e le stesse altre persone da cui siamo circondati sia ridotto a pura parvenza fenomenica, dobbiamo essere disposti ad attribuire ad ogni cosa quella stessa realtà che noi attribuiamo al nostro corpo. Ma ciò significa null’altro che fare di ogni cosa un *fenomeno della volontà*. O sostenere, detto in altri modi equivalenti, che la volontà è *l’essenza dei fenomeni*, che essa è la *cosa in sé* di cui parlava Kant.

La pietra di Spinoza ed il commento di Schopenhauer – Il tema della libertà – L’elaborazione kantiana del tema della libertà e la distinzione tra carattere empirico e carattere intelligibile.

Che cosa possa significare fare di ogni fenomeno una manifestazione della volontà dovremo spiegarlo senza troppa fretta. Intanto si potrebbe subito obiettare che in simili formulazioni non si fa altro che prospettare una sorta di ingenuo animismo filosofico. Con animismo si intende genericamente negli studi antropologici quelle concezioni tipiche delle culture più arcaiche nelle quale si attribuisce un’anima ad ogni cosa. Ed in effetti qui si tende a proiettare nelle cose in genere quel principio spirituale che chiamiamo volontà e che riconosciamo costitutivo dell’idea della soggettività in genere, cosicché si opera una sorta di soggettivazione dell’intero universo naturale, dell’intero ambito dell’oggettività.

In questa direzione sembra a tutta prima orientato il discorso di Schopenhauer, e potremmo citare a conferma il famoso commento che egli fa ad un’altrettanto famosa osservazione di Spinoza. Questi diceva: se una pietra, cadendo dall’alto, rotolando a valle mossa dalla pura forza di gravità, avesse in qualche modo coscienza di sé riterrebbe di volare per virtù propria, dunque di muoversi per una decisione della propria volontà. *E la pietra avrebbe ragione!* – questo è lo straordinario commento di Schopenhauer. Cosicché quella frase che aveva come scopo il mettere in evidenza la possibilità di un’illusione intorno al problema dell’azione volontaria e quindi della libertà delle nostre decisioni, assume un senso completamente diverso: ciò che ci appare come un moto interamente determinato è in realtà nella sua essenza un moto che ha al suo fondamento un principio spirituale.

E tuttavia il parlare di animismo con l’ovvia intenzione critica che accompagna quel termine – poiché non saremo così sciocchi da attribuire un’anima alle cose – è fundamentalmente sbagliata in rapporto a Schopenhauer, come del resto lo è anche in rapporto a quelle culture primitive per le quali il termine è sempre sembrato appropriato. Anche in rapporto ad esse, la qualifica di “animismo” è in realtà sommaria e generica, e si deve rinunciare in ogni caso a ritenere che esso possa caratterizzare una concezione infantile della

realtà: in essa ci sono di solito troppe complicazioni per caratterizzarlo così!

Convorrà dunque evitare una critica troppo sbrigativa, dalla quale siamo certo subito tentati, rammentando che alla base della posizione di Schopenhauer non vi è solo una impegnativa discussione su ciò che si deve intendere con atto volontario, ma anche conseguentemente sul concetto di libertà.

Tra volontà e libertà sembra esserci un preciso legame concettuale, cosicché ci si può chiedere se il parlare della volontà come essenza della soggettività, e poi ancora di un'essenza soggettiva dell'intero mondo fenomenico, contenga una sorta di enfasi posta sulla libertà. Come subito vedremo la questione non è affatto così ovvia come potrebbe sembrare ad uno sguardo di superficie, e ci sono alcune ambivalenze interne all'impostazione problematica su cui occorre attirare l'attenzione, tanto più che talora queste difficoltà e ambiguità sono spesso, nel testo di Schopenhauer, sfiorate appena.

Pur volendo dare una delineaione molto concisa dell'intera questione, non è possibile evitare riferimenti alla teoria kantiana della libertà, come viene proposta nella *Critica della ragione pura* e e poi ripresa nella *Critica della ragione pratica*. In effetti Schopenhauer stesso fa dipendere la propria posizione da quella kantiana, anche se la sua impostazione ha una inclinazione sensibilmente diversa. Esiste tuttavia un forte legame che fa riflettere anche sulle possibili conseguenze dell'impostazione kantiana del problema.

In Kant la questione della libertà si impone come un problema cruciale in quanto la nozione di libertà non può in linea di principio essere istituita sulla base dell'esperienza. E questo per un motivo che è interamente ripreso da Schopenhauer: ogni fenomeno soggiace alla legge causale e solo per questo esso si trova all'interno di un'esperienza possibile. Stando a questo assunto, qualcosa come un *atto libero* non può darsi come fenomeno. Le azioni debbono essere considerate nella prospettiva kantiana nei loro risultati concreti e questi, in quanto sono eventi reali, che si manifestano esteriormente, non possono che appartenere ad una concatenazione causale. Tuttavia noi possediamo l'idea della libertà ed è legittimo chiedersi donde essa provenga. Abbiamo or ora escluso l'esperienza esterna e, nello spirito dell'impostazione kantiana, che teme ogni

riferimento introspettivo nel quale vede il pericolo di ricadere in una posizione di tipo psicologista, non terremo in alcun conto nemmeno di eventuali dati dell'esperienza interna. L'idea di libertà si forma invece in forza di un'esigenza generale della *ragione*, di una tendenza della ragione a formare concetti totalizzanti che, per la loro natura e la loro funzione, sono interamente distinti dai puri concetti di specie e di genere, che sono opera dell'*intelletto*. Come è chiaro, stiamo qui ripristinando la terminologia kantiana, mettendo provvisoriamente da parte quella di Schopenhauer. Tra questi concetti totalizzanti che Kant chiama *idee*, e precisamente *idee trascendentali*, dobbiamo annoverare, oltre l'idea di mondo e l'idea di dio, anche quella della libertà.

Il senso di ciò risulta con sufficiente chiarezza da una semplice considerazione sulla nozione di causa. Questa nozione è costruita in modo tale che una causa deve essere sempre considerata come effetto di una causa anteriore: si ha così la forma di una catena che non ha né un inizio né una fine e che contraddice la tendenza totalizzante a cui abbiamo accennato or ora. Di una catena infinita di cause non può darsi nessuna totalità autentica, ed è proprio questa nozione di causalità che ci viene trasmessa dall'esperienza. Nel momento in cui la ragione fa valere i suoi diritti, si impone invece *l'idea di una causa senza una causa anteriore*, cioè di un'operazione o di un evento che non è esso stesso causato da altre operazioni o da altri eventi. In questo consiste ciò che Kant chiama *l'idea trascendentale di libertà* che egli definisce come "facoltà di cominciare da sé una serie di fatti". Più estesamente, nella *Critica della ragione pura (Dialettica trascendentale, Libro II, Cap. II, Sez. III)* si dice che l'idea della libertà prodotta dalla ragione è "l'idea di una spontaneità che da se stessa possa cominciare ad agire senza che possa essersi innanzi verificata un'altra causa per determinarla all'azione conformemente alla legge del rapporto causale".

Detto in altro modo: vi sono due orientamenti del pensiero, uno caratteristico dell'intelletto, l'altro della ragione. L'orientamento dell'intelletto è quello di pensare la causalità come una concatenazione ininterrotta, l'orientamento della ragione è quello di formulare l'idea di una possibile interruzione. Soltanto in questo secondo caso diventa possibile l'idea di un'azione libera.

Ora si vede subito che qui ci imbattiamo nella difficoltà di

rendere compatibile il primo orientamento con il secondo, il determinismo, richiesto dalle forme di ogni conoscenza possibile, con la nozione di libertà che si propone come un'istanza caratteristicamente razionale. Ma la soluzione della difficoltà, nell'impianto kantiano, sta a portata di mano.

Nella *Critica della ragione pura* tutta la discussione sorge nella *Dialettica trascendentale*, a proposito della terza antinomia, che contrappone l'ammissione di quella che Kant chiama "causalità per libertà" (che appunto *causa senza causa*) alla tesi che "non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade secondo leggi di natura".

La soluzione della difficoltà sta invece nel distribuire questi due orientamenti sulla polarità del fenomeno e del noumeno.

Ciò è abbastanza facile da dirsi, ma molto più difficile da capire, soprattutto se vogliamo renderci conto della portata e delle conseguenze di questa impostazione della questione. Ciò che ci si accinge a sostenere è che se la realtà fosse soltanto quella fenomenica, se ci fossero dunque solo oggetti empirici, per la libertà non vi sarebbe alcuno spazio: essa sarebbe solo una nozione fittizia e illusoria.

Se invece si potesse parlare di un fondamento dei fenomeni che sta al di là di essi, allora il problema della libertà potrebbe essere riproposto, ed il riproporlo significherebbe propriamente: vi è una giustificazione di principio che il fatto che io posso considerare come liberi i miei atti, nel senso di cause che non hanno causa che li determini necessariamente, benché questi stessi atti considerati come eventi reali appartengano alla catena infinita delle cause e degli effetti, e dunque da questo punto di vista essi debbano essere considerati come del tutto determinati causalmente.

Si tratta di una soluzione che può essere considerata chiara solo se ci si contenta dello schema su cui si sostiene, sull'idea, in fondo persino troppo semplice, di un duplice punto di vista dal quale una stessa sequenza di eventi si presenterebbe ora in un modo ora in un altro.

Ma che cosa vuol dire propriamente che io sono libero dal punto di vista noumenico, mentre non lo sono dal punto di vista fenomenico? E che cosa significa in particolare per me, in rapporto all'esperienza che io ho delle mie azioni affermare la possibilità di questa duplicità di punti di vista?

D'altronde lo stesso Kant nella *Critica della ragione pura* propone un'elaborazione particolarmente complessa della questione che passa attraverso la nozione di *carattere* e la distinzione tra *carattere empirico* e *carattere intelligibile*. Questa distinzione interessa in modo particolare Schopenhauer che in essa vede espressa la quintessenza della dottrina kantiana della libertà.

Il termine di *carattere* (*Karakter*) certamente ha la sua applicazione primaria alla soggettività umana, all'*io personale*. Io ho un carattere, ciascuno di noi ha un carattere, ed esso ha certamente a fare con le nostre azioni e con i nostri comportamenti, quindi anche con ciò che vogliamo o non vogliamo. Ma non può non colpire che questa nozione appare nelle pagine kantiane applicata in modo del tutto generale, come una nozione relativa ad oggetti ed a cose in genere, e ciò è certamente una conseguenza della tendenza a mantenere l'intera discussione su un *piano astrattamente concettuale*, tenendosi il più possibile lontano da concessioni all'analisi psicologica.

Ciò vale a maggior ragione per una nozione di inequivocabile origine psicologica come è quella di carattere. In luogo di fare riferimento fin dall'inizio a soggettività umane, la nozione di carattere viene introdotta in modo da connetterla strettamente a quella di causa.

Ogni causa deve avere un carattere, dice Kant. Questa formula così singolare viene giustificata osservando che un evento può essere considerato come una causa produttiva di altri eventi solo se non è inteso come se fosse irripetibile nella sua singolarità, ma al contrario se rinvia ad una *costanza*, ad una *regola*. Nell'idea della causa è implicata quella della ripetizione, della costanza di un comportamento. Ora, il carattere non è altro che la *costanza di un comportamento*, ed affermare che la causa ha un carattere o lo presuppone significa sottolineare questa relazione del caso singolo ad una totalità di casi singoli che sono già pregiudicati nel carattere. Si noti che l'astrattezza nella quale ci muoviamo, così come la peculiare terminologia kantiana che continua ad usare il termine di causalità anche per l'atto libero, distinguendo tra *causalità naturale* o *fenomenica* e la *causalità per libertà*, ci autorizzano a ritenere che la causalità di cui qui si parla sia anche la causalità per libertà. La causa può dunque essere semplicemente la nostra azione libera, cosic-

ché parlando della relazione tra causa e carattere parliamo anche del carattere in senso usuale come una sorta di presupposto della nostra azione. Potremmo commentare: una trattazione del problema dell'*io voglio* non può prescindere in nessun modo dal tema del *carattere*. Anche sulla nozione di carattere potremo allora riportare la distinzione tra fenomeno e noumeno, ed è qui che cade la distinzione tra *carattere empirico* e *carattere intelligibile*.



5.

Discussione sulla distinzione kantiana tra carattere empirico e carattere intelligibile e sua rilettura di parte di Schopenhauer sulla base del mito platonico di Er.

Il fatto che in Kant si parli di carattere empirico e carattere intelligibile non ci deve far pensare che noi abbiamo due caratteri, e in base all'uno ci comporteremmo in un modo, in base all'altro in un altro. E non dobbiamo nemmeno lasciarci troppo impressionare dalla terminologia – e in particolare dall'aggettivo intelligibile, che applicato a carattere e contrapposto ad empirico, ci potrebbe sembrare, forse non a torto, profondamente inintelligibile!

Questa differenza la potremmo ora illustrare in questo modo: come tutte le altre cose della natura, l'uomo deve avere un carattere, ciò significa che egli agisce sulla base di determinati stimoli e *in conformità ad una regola*. Il carattere è detto empirico in quanto soggiace a leggi empiriche: *dato un comportamento, noi possiamo in via di principio rendere conto di esso nei termini di circostanze obbiettive che lo hanno interamente determinato*.

Dai comportamenti possiamo così risalire al carattere e dal carattere ai comportamenti. Parlare di circolarità tra comportamento e carattere mi sembra esprima efficacemente il problema della determinazione causale dell'azione – il fatto che si debba escludere, restando su questo terreno, un'azione propriamente libera. Date determinate circostanze e dato il carattere (empiricamente noto) di qualcuno possiamo prevedere come quell'uomo si comporterà, e questa previsione può avere in via di principio la stessa certezza di una previsione di un evento naturale effettuata sulla base di una legge.

Ecco l'esempio proposto da Kant: un tale pronuncia menzogne particolarmente dannose per coloro che gli stanno intorno. Il fatto che egli mente può naturalmente essere oggetto di un'indagine che ricerchi le cause di questo suo comportamento; e questo in ogni caso rimanda ad una inclinazione psicologica, ad un carattere. Così possiamo risalire alla sua infanzia, mettere in rilievo la cattiva educazione ricevuta, le cattive compagnie, le frustrazioni, ecc., delineando un quadro dal quale risulti spiegata la sua inclinazione a mentire. Si tratta di una spiegazione causale, in base alla

quale, possiamo dire che in quel singolo caso particolare, il nostro mentitore non poteva fare altro che mentire.

Ora, se ci limitassimo a considerare questo lato del problema non avrebbe senso biasimare l'autore della menzogna, quanto poco lo avrebbe biasimare una pietra per il fatto che essa precipita in basso. Il fatto che invece, per quanto si assommino spiegazioni causali esaurienti, si continui a biasimare il mentitore, rappresenta per Kant un indizio importante dell'esistenza di un altro livello problematico, di un diverso modo di considerazione.

In particolare, riteniamo che questo biasimo sia giustificato, e non fondato su un abbaglio o un errore di ragionamento. Ma ciò che lo giustifica può essere solo il pensiero non già che, nonostante tutte le circostanze indicate egli avrebbe potuto non mentire, ma che l'azione del mentire manifesti un tratto del carattere intelligibile, ovvero che essa rimandi ad un terreno che viene *pensato* come *origine assoluta* delle nostre azioni.

Considerata da questo punto di vista la menzogna non è stata determinata da circostanze più vicine o più lontane, ma è stata propriamente e puramente voluta. Il biasimo non può riguardare né le circostanze che hanno determinato il mentitore a mentire e nemmeno il fatto che il mentitore si sia lasciato determinare da quelle circostanze alla menzogna (egli infatti non poteva fare altrimenti); ma lo si biasima perché "si suppone che si possa mettere da parte come egli sia fatto e considerare la serie trascorsa di condizioni come non accaduta e questo fatto come incondizionato rispetto allo stato antecedente, come se l'autore coinciasse da se stesso una serie di conseguenze".

Si comincia allora anche a comprendere l'impiego dell'aggettivo *intelligibile*: esso è dovuto sia all'esigenza di operare un rimando al piano noumenico verso il quale ora si sposta l'asse del problema, sia all'idea che questa esigenza di un inizio assoluto è posta dalla ragione stessa; sia infine al fatto che la ragione si pone a sua volta come "come una causa che poteva e doveva determinare altrimenti la condotta dell'uomo, indipendentemente da tutte le condizioni empiriche".

Cosicché il biasimo non riguarda il dato di fatto che quell'uomo in quella data occasione ha agito come ha agito, ma al fatto che quell'azione può essere *intesa* ovvero *pensata* come da lui voluta

indipendentemente da qualunque influsso esterno. *Ciò che l'uomo liberamente vuole* rappresenta appunto il suo carattere intelligibile, di cui il carattere empirico non è altro che la manifestazione concreta sul piano degli eventi di questo mondo, sul piano della *temporalità* – essendo il carattere intelligibile, proprio per il fatto che in rapporto ad esso si deve parlare di origine assoluta, da considerarsi intemporale. A dire il vero, parlare di una vera e propria manifestazione concreta è forse espressione troppo forte, poiché il carattere intelligibile deve rimanere nascosto nelle trascendenze noumeniche. Restando nello spirito di Kant, potremmo dire invece che il carattere empirico è un indizio del carattere intelligibile, che quest'ultimo “ci è additato dal carattere empirico quale suo senso sensibile” (*Dialettica trascendentale*, Libro II, Cap. II, Sez. III, *Spiegazione dell'idea cosmologica di libertà in rapporto con la necessità universale della natura*). La conseguenza di tutto ciò è in realtà che si imputa a colui che ha mentito di essere *fatto in modo tale da volere*, in determinate circostanze, proprio quell'azione: e dunque di essere quello che è, un mentitore, di avere quel carattere piuttosto che un altro. *Infatti si tratta di un carattere che egli stesso si è scelto*. Se poi poniamo l'imbarazzante domanda sul perché un tale abbia operato una simile scelta, l'unica risposta può essere semplicemente questa: perché ha voluto proprio così. Questa risposta respinge anche la domanda come indebita. Infatti tutto ciò che abbiamo sostenuto esclude la possibilità di porre, sul terreno del carattere intelligibile, qualunque domanda, che, come la precedente, abbia un'intonazione causale.

Viene così a poco a poco alla luce una sorta di profonda ambiguità nella trattazione kantiana. La discussione che aveva preso le mosse dal tema della libertà, che aveva come esplicito scopo la legittimazione di questa idea, assume un andamento che, nonostante i suoi toni volutamente ed accentuatamente astratti, è vagamente inquietante: l'accento posto sulla libertà del volere sembra finire con l'apparire come un accento posto nello stesso tempo sul tema del destino, quasi che *libertà* e *destino* fossero due temi cingolarmente solidali l'uno con l'altro. *La libertà sembra essere qui la scelta di un destino*.

Non si potrebbe forse parlare di destino, e persino di predestinazione in rapporto all'idea di un carattere che viene posto come

appartenente ad una dimensione intemporale e che determina in ultima analisi le azioni della nostra vita, i nostri comportamenti effettivi, le nostre reazioni alle circostanze con cui di volta in volta abbiamo a che fare?

Certamente la portata effettiva della tematica kantiana sta nel fatto che una simile “predestinazione” viene proposta a partire dall’idea di una decisione libera ed originaria, da un originario *io voglio* che è anche una globale scelta d’essere. Ma questa circostanza non contribuisce certo a rasserenare il quadro problematico delineato. In queste singolarissime e intricate pagine kantiane lo scopo è certamente quello di riportare l’intero problema sul piano di un’istanza razionale. Ma nello stesso tempo ci si aggira nell’ambito di ciò che appartiene al *noumeno* – espressione che da un lato contiene un riferimento all’*intelligibilità*, dall’altro il noumeno, nonostante il suo nome, è per Kant una *regione profondamente oscura*. Quell’originario *io voglio* da cui sorge il carattere intelligibile è comunque uno strato particolarmente profondo del mio vivere soggettivo, uno strato che in realtà mi sfugge, che io stesso non conosco, in quanto appartenente alle regioni del noumeno, o che vengo a conoscere indirettamente solo sulla base di ciò che io di fatto faccio, dalle scelte che io vado realizzando sotto l’impulso delle circostanze della mia esistenza.

Questo aspetto, che non viene certo messo in particolare rilievo dalla manualistica corrente, è proprio ciò che colpisce Schopenhauer. Egli è infatti particolarmente attratto da questi problematici sviluppi kantiani, piuttosto che dai più noti, più edificanti e più retorici rimandi all’idea del dovere, dell’imperativo categorico, del cielo stellato sopra di me. Ogni volta che il discorso cade su questo punto, *oggetto di elogio da parte di Schopenhauer è proprio la distinzione tra carattere empirico e carattere intelligibile* con tutte le tensioni che sono presenti negli sviluppi kantiani.

L’astratta esposizione kantiana sul carattere intelligibile richiama subito alla memoria di Schopenhauer il grande mito platonico di Er, con il quale si conclude la sua *Repubblica*.

Er è un valoroso guerriero morto in battaglia, le cui spoglie restano intatte per dieci giorni dopo la sua morte. Egli riapre gli occhi proprio mentre le fiamme della pira stanno lambendo il suo corpo. Gli dei gli hanno consentito di ritornare dal regno dei morti

affinché egli possa riferire che cosa ha visto in esso. Er racconta allora come le anime ricevano nell'al di là premi e castighi secondo le azioni compiute in vita, ma rammenta anche che, trascorso un lungo periodo di tempo, di pena o di godimento, le anime possono nuovamente reincarnarsi. Esse vengono allora condotte di fronte alla Moire, le figlie di Ananke – la Necessità –, Lachesi, Cloto e atropo che rappresentano il passato, il presente e l'avvenire. Un araldo prende dei dadi e dei “paradigmi di vite” dal grembo di Lachesi, il passato, e riferisce anzitutto l'ammonimento di Lachesi che a tutti deve essere noto prima del sorteggio:

“Anime effimere, ecco l'inizio di un altro periodo di vita del genere mortale, vita apportatrice di morte. Non voi un demone sorteggerà, ma voi stessi sceglierete un demone. E chi primo capita in sorte scelga per primo una vita a cui per necessità sarà congiunto. La virtù è libera a tutti, e ognuno ne avrà più o meno secondo che la pregia o la spregia. Responsabile è chi ha fatto la scelta, non la divinità” (*Repubblica*, X, 617 d–e).

Ciò detto, l'araldo dispone a terra i paradigmi delle vite “assai più numerose dei presenti e svariatisime: vite di tutti gli animali e ogni sorta di vite umane”. Ed il sorteggio ha inizio. I sorteggiati scelgono il loro paradigma, che è anche la scelta di un destino, e qualcuno sceglie dissennatamente, come quel tale che sceglie il modello di un tiranno “senza aver esaminato ogni cosa” e senza accorgersi che in quel modello “era racchiuso il destino di divorare i suoi propri figli e altre sciagure. Quando poi con calma lo esaminò, si batté in viso e si mise a piangere la scelta fatta non rispettando le norme che l'araldo aveva in precedenza bandite; infatti non accusava se stesso di quei mali, ma la sorte e gli dei, ed ogni altra cosa tranne che se stesso”.

Quando la scelta è stata compiuta, le anime si presentano a Lachesi che dà “a ciascuno come compagno il demone che si era scelto qual custode della vita e adempitore della sorte prescelta”. Il demone che ormai si è impossessato dell'anima conduce questa dalle altre due Moire, Cloto e Atropo, per far confermare il destino che essa si era prescelta nel sorteggio e per rendere quel destino immutabile: la cerimonia si conclude infine al cospetto della madre delle Moire, Ananke, e sulle rive del fiume dell'oblio le cui acque

fanno dimenticare le esistenze anteriori.

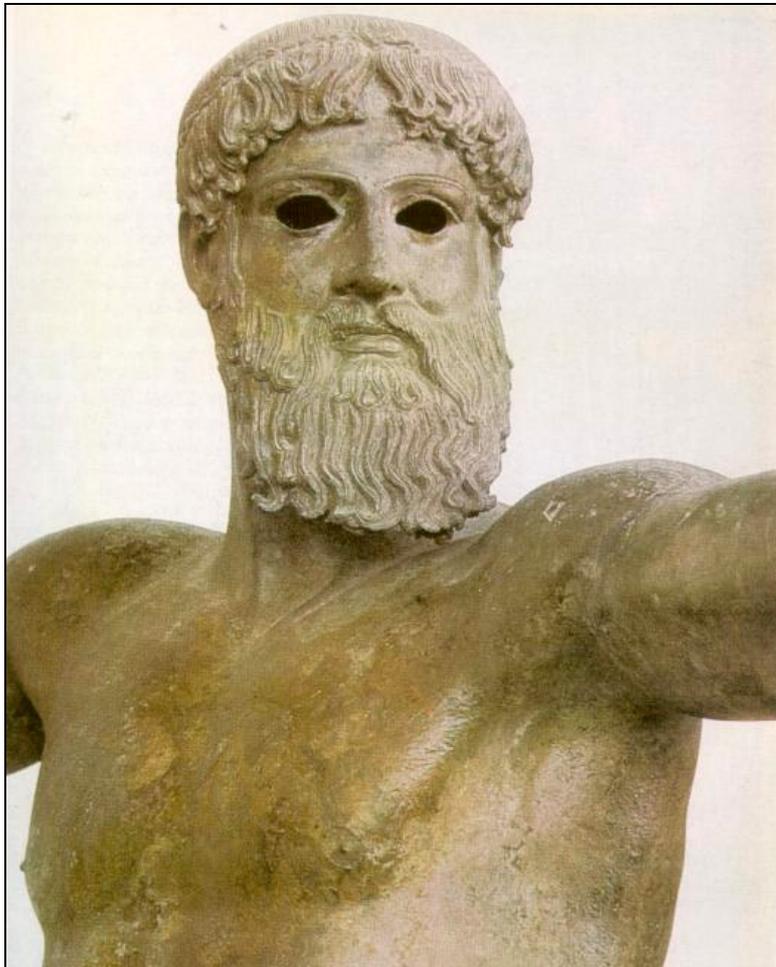
In realtà non potrebbe esservi commento migliore ai temi ed ai problemi precedentemente sollevati di questa straordinaria narrazione.

La tensione tra l'elemento temporale e quello intemporale, l'oscillazione tra il tema della libertà e quello del destino, così come il tema dell'imputabilità dell'azione si ripresenta in varie forme in questa grande fantasia mitica.

L'intera scena si svolge al cospetto delle Moire, che rappresentano l'elemento temporale, dunque ciò che è in via di principio mutevole, impreveduto, l'elemento fluido e mobile: ma le dimensioni temporali sono figlie della necessità, dunque non sono altro che la manifestazione di qualcosa di fisso, di costante, che è dato una volta per tutte. Nell'azione che si svolge su questo sfondo è presente un singolare intreccio tra il *caso* e la *scelta*. Le anime debbono scegliere un *paradigma di vita* – possiamo ora ben dire: *un carattere, ed anzi: un carattere intelligibile*. Ma la scelta è preceduta da un sorteggio: le anime che debbono scegliere vengono tratte a sorte. Il sorteggio dunque non riguarda propriamente la scelta, ma l'ordine in cui essa viene effettuata. Eppure non può sfuggire che questo sorteggio getta la propria ombra sulla scelta stessa, come se l'elemento fortuito facesse in qualche modo parte della natura dell'atto libero, come una simile casualità non fosse del tutto estranea alla scelta. L'atto libero, proprio in quanto riguarda un paradigma delle azioni e non questa o quell'azione singola vincola l'anima ad un destino. Il "carattere intelligibile" viene proposto qui come una vera e propria sagoma rigida, come la forma di un corpo ritagliata nel legno. L'araldo delle Moire – "araldo" è qui *προφήτης*, ovvero colui che parla *prima* e *davanti* ad esse ed in loro vece – può disporre queste sagome l'una accanto all'altra per terra proponendole alla libera scelta. L'anima sceglie entrando in questa sagoma per poter poi essere proiettata "come una stella cadente" nella sua nuova vita, nella sua nuova *esistenza empirica*.

Ciò che era intemporalmente nella sagoma dovrà ora svilupparsi e dispiegarsi inesorabilmente nella temporalità. Il paradigma è diventato un demone che è custode del destino e garante, insieme alle Moire ed alla loro madre, della sua realizzazione ineluttabile. Tutto il problema è sintetizzato nelle parole del "profeta" delle

Moire: non è un demone che sceglie voi, ma siete voi che scegliete un demone. Ognuno può essere virtuoso se lo vuole: ma una volta scelto un modello ad esso la nostra esistenza sarà necessariamente congiunta. Dunque non potremo non fare le azioni che faremo, foss'anche la più aberrante delle azione come è quella di divorare i nostri stessi figli. Ma non per questo potremo ritenerci non responsabili di quelle azioni, imputandole alla sorte, al destino o agli dei. Il profeta delle Moire ci ha avvertiti: “Responsabile è chi ha fatto la scelta, non la divinità”.



6.

Contro il libero arbitrio – Critica della posizione di Leibniz – Il problema della libertà ripropone la dimensione noumenica come dimensione della soggettività inconscia.

Il mito di Er è ricco di significato non soltanto in rapporto alla posizione espressa da Kant, ma soprattutto perché illustra l'atmosfera della ripresa di quella posizione che Schopenhauer intende operare. L'impostazione kantiana viene semplificata, estremizzata e drammatizzata. Vengono inoltre subito rese chiare e nette le sue implicazioni fatalistiche. Espressioni equivoche come "causalità per libertà" che troviamo in Kant sono interamente lasciate cadere. Già nel saggio sulla *Quadruplici radice* l'impostazione del problema è piuttosto nettamente delimitata. In rapporto alle azioni umane si parla propriamente, non tanto di cause, ma di *motivi*. I motivi tuttavia sono effettivi fondamenti: essi sono necessitanti esattamente quanto lo sono le cause, un termine quest'ultimo che ora riserviamo solo agli eventi che caratterizzano la natura inorganica. Sviluppando sino in fondo questa premessa non si può che pervenire ad una critica serrata di ogni concezione della libertà intesa come possibilità di operare una scelta priva di ragione sufficiente, ogni concezione della libertà dunque che riprenda il tema del libero arbitrio. Questa critica serrata viene condotta soprattutto nel saggio del 1838 sulla *Libertà del volere umano*:

"Non è affatto né metafora né iperbole, ma secca e letterale verità che, come una palla di biliardo non può mettersi in moto prima di aver ricevuto un urto, nemmeno l'uomo può alzarsi dalla seggiola prima che un motivo lo attiri o lo spinga; allora il suo alzarsi è necessario e immancabile come il rotolare della palla dopo l'urto" (*Lib.*, p. 89)

Ecco un uomo che, alle sei di sera, dopo il lavoro, si ritrova per istrada a meditare, sotto il vigile sguardo di Schopenhauer che alle sue spalle lo segna a dito ironicamente: io sono libero perché ora posso fare quello che voglio: andare da un amico, salire su un campanile a godermi il tramonto, andare a teatro, o addirittura potrei, in questo stesso istante, "andare fuori porta, andarmene per il mondo e non tornare mai più. Sono libero di fare questo e o quel-

lo. Ma altrettanto liberamente torno a casa da mia moglie” (p. 86)

Commenta Schopenhauer: così potrebbe anche dire l’acqua di un lago tranquillo: io posso agitarmi in onde altissime (nella tempesta sul mare), oppure scendere a valle spumeggiando (nel torrente), balzare in alto (negli zampilli delle fontane), potrei bollire e dissolvermi in vapore acqueo (se posta sul fuoco): “ma di tutto ciò non faccio nulla e rimango volontariamente calma e limpida nel lago tranquillo” (p. 86).

Il punto sta evidentemente nella presenza o nell’assenza dei motivi: se questi motivi sono troppo deboli non faccio nulla; se essi sono abbastanza forti non posso non fare ciò che essi esigono. E così, per riferire un ultimo e significativo esempio tratto ancora da questo testo: è inutile che l’aspirante suicida afferri la pistola carica e si esalti al pensiero di poter premere il grilletto sulla propria tempia purché lo voglia: dal momento che può sapere di volerlo solo se quel grilletto lo preme veramente e può premere quel grilletto solo se vi sono motivi abbastanza forti per fare quell’azione.

Questo determinismo è strettamente connesso *con un’esigenza di esplicabilità*, con l’esigenza cioè di ottenere, anche in rapporto ai comportamenti, delle *spiegazioni*: “Presupponendo il libero arbitrio ogni azione umana sarebbe un miracolo inspiegabile, un effetto senza causa” (p. 90).

È interessante notare che Schopenhauer rifiuta il tentativo di compromesso teorico suggerito da Leibniz.

Leibniz aveva parlato dei motivi come capaci di fare inclinare la nostra volontà nell’una o nell’altra direzione, ma, egli aggiungeva, questa inclinazione avviene senza necessità. Potremmo rappresentarci la situazione come se la presenza di motivi facesse vacillare la nostra volontà: in base ad un certo motivo tenderemmo a fare una certa azione, ma in luogo di cedere al motivo noi agiamo in un’altra direzione, o forse anche nella stessa direzione, ma non unicamente in forza del motivo, ma di una decisione soggettiva che si aggiunge all’inclinazione del motivo.

Questa concezione di Leibniz viene criticata proprio in quanto è una soluzione di compromesso che in realtà è fondamentalmente incoerente. Se si ammette la capacità del motivo di fare inclinare la nostra volontà, allora dovremmo anche ammettere che ci sono motivi abbastanza forti da portare questa inclinazione fino

alla necessità. Schopenhauer obietta dunque a Leibniz che tutta la questione si riduce ad una questione di grado: “Chi non si lascia corrompere con dieci ducati, ma vacilla, lo farà con cento” (*Lib.*, p. 66).

Dunque non vi è da un lato il motivo e dall’altro l’azione, eventualmente concepita come risultato di una libera decisione che tiene conto del motivo, ma vi è da un lato il *motivo* e dall’altro il *carattere*. Il motivo da solo non basta. In presenza degli stessi motivi uomini diversi agiranno in modo diverso, in dipendenza dalle differenze dei caratteri. Considerando il lato soggettivo di questo rapporto non viene dunque in questione l’azione nella sua singolarità, ma in quanto essa è coerente con le altre azioni dello stesso individuo esprimendo in questa coerenza il suo carattere.

In questa modificazione di angolatura, sembra anzitutto che venga accentuato l’aspetto deterministico. Stando ad essa dovremmo forse dire che la libertà non consiste nel poter fare in determinate circostanze una certa azione piuttosto che un’altra, ma nell’essere fatti in modo tale da non poter fare altro, in quelle circostanze, di quello che abbiamo fatto.

Una formulazione profondamente ambigua, persino dall’apparenza contraddittoria. In che senso in base ad essa possiamo dirci liberi? L’idea stessa della libertà sembra esigere in via di principio *la sensatezza del condizionale volto al passato* – dell’*avrei potuto* comportarmi diversamente – mentre tutte le condizioni di Schopenhauer mirano apertamente ad escludere la fondatezza filosofica di una simile formulazione verbale. Oppure a reinterpretarla in questo modo: avrei potuto comportarmi diversamente solo se fossi stato un altro, solo dunque se il paradigma fosse stato diverso, se questo demone non fosse stato il mio demone.

Ecco una citazione inequivocabile:

“Ogni uomo si crede a priori assolutamente libero in ciascuno dei suoi atti, e si immagina di potere ad ogni momento iniziare un nuovo tenore di vita, cioè diventare un’altra persona. Soltanto a posteriori, dopo l’esperienza, si accorge con sua meraviglia che non è libero, ma è soggetto alla necessità: che a dispetto di tutti i suoi propositi e di tutte le sue riflessioni non può cambiare in nulla la sua condotta, che dalla culla alla tomba è costretto a svolgere un carattere da lui stesso condannato, ed a compiere fi-

no alla fine il compito che ha sopra le spalle” (M. p. 152).

Negli scritti successivi al *Mondo*, quando la potenza speculativa che caratterizza quell’opera tende sempre più ad attenuarsi in un moralismo che non disdegna le dimensioni spicciole, egli non esista a chiarire le conseguenze, indubbiamente urtanti, di una simile posizione sul piano di una teoria della personalità. Al suo centro vi sarebbe appunto l’idea che nessun miglioramento o mutamento può essere indotto dall’esterno. Detto alla buona: ladri o mentitori si nasce, “non c’è Pestalozzi che tenga” (*Parerga*). Non vogliamo tuttavia escludere che, a parte queste formulazioni, si possano trovare elementi che ripropongano, dopo questa dissoluzione, la possibilità di una pedagogia che ne reinterpreti gli scopi e gli obbiettivi e che presumibilmente dovrà giocare sulla modificazioni delle condizioni esterne e dell’ambiente.

Ciò che importa ora, evitando di allontanarci dal centro della questione, è riconoscere che questo centro consiste nel fatto che un simile determinismo può essere spinto tanto a fondo per il fatto che in esso è pensato il suo ribaltamento.

Ripensiamo all’ammonimento dell’“araldo” delle Moire: non è un demone che ti ha scelto, ma sei tu stesso che scegli un demone. Questa frase può fare da sfondo ad un nuovo sviluppo che ora si può cominciare ad intravedere: ciò che chiamiamo carattere è certamente qualcosa di simile ad un demone da cui talvolta ci sentiamo posseduti. Un demone che forse non possiamo dire di conoscere realmente: anzi, il fatto che si parli dell’*empiria del carattere* ha strettamente a che vedere in Schopenhauer con la convinzione che noi veniamo a conoscere dall’esperienza il nostro stesso carattere, e non solo – come è naturale pensare – quello degli altri. Ciò significa: non ciò che io penso di fare o di poter fare, e nemmeno ciò che io penso di essere, sulla base delle scelte che io ritengo fossero a mia disposizione e che non ho fatto, ma le azioni e le scelte che io ho effettivamente compiuto mi insegnano, anzi mi *informano* su ciò che io realmente sono, su quali siano le fattezze del mio demone, sulla sua forza e sull’energia di cui è capace. E le cose stanno così non già perché il demone sia estraneo all’io, ma al contrario perché esso chiama in causa l’io stesso nella sua dimensione più profonda.

Kant avrebbe parlato di *dimensione noumenica*, ed io credo

che sia notevolissimo il fatto che in Schopenhauer l'idea che questa dimensione stia oltre le evidenze che posso cogliere sul piano fenomenico suggerisca che la coscienza, proprio in quanto io che vuole, e dunque che desidera, odia, ama, prova piacere e dispiacere, non sia da concepire come pura trasparenza, ma contenga al contrario zone che sono profondamente oscure per l'io stesso.

Si tende così ad effettuare il passaggio dall'idea kantiana di una realtà noumenica che naturalmente andrà riferita anche e soprattutto alla soggettività stessa all'idea di una sorta di *retroterra inconscio* dell'io stesso. Sullo sfondo della questione sta proprio questo problema, e vi sta esplicitamente.

Così nella *Libertà del volere umano* si nota che l'uomo nasconde spesso i motivi delle sue azioni a tutti gli altri e "talvolta persino a se stesso", avendo egli "timore di scoprire che cosa lo muove a fare questo o quello" (p. 84); e si rammenta che l'autocoscienza, cioè la consapevolezza chiara e completa di se stesso, è "una parte molto limitata della nostra coscienza totale che, oscura nel suo interno, è tutta rivolta all'esterno... Là fuori dunque c'è una gran luce e chiarezza... Dentro invece è buio come in un canocchiale bene annerito" (pp. 63-64).

Questa parte oscura, che può rendere conto del fatto che talora le nostre stesse azioni possano apparirci estranee, cionondimeno appartiene all'io stesso, anzi il *carattere* è null'altro che la soggettività nella sua singolarità e determinatezza, nella complessità della sua struttura, nei suoi momenti di chiarezza e di oscurità: si tratta dell'*io che vuole*, che non solo non è da considerare come frantumato nella molteplicità dei suoi atti del volere, ma che al contrario ha un centro in un *volere fondamentale* (*Grundwollen*, *Lez.* II, cap. V).

Se alla luce di queste ultime considerazioni ripensiamo alla tematica kantiana del carattere empirico e intelligibile ed a quella del mito platonico di Er, se ripensiamo soprattutto all'enigmaticità che è presente in entrambe – nell'una nella forma della argomentazione filosofica che pretende di attenersi ad un livello di massima astrazione, nell'altra nelle forme tipiche di simbolismi che si esplicano nella fantasia mitica – possiamo rilevare che su questa enigmaticità la ripresa schopenhaueriana del problema ha un duplice contraccollo: per un verso contribuisce a rendere in qualche modo

più chiari i termini del problema e il senso complessivo della sua impostazione, per un altro essa sancisce questa enigmaticità fissandola in modo definitivo come appartenente in via di principio alla natura della questione.

Del carattere non vi è motivo – non vi è motivo di quel volere fondamentale in base al quale l'io è ciò che è. Qui il tema della libertà si ripresenta nella sua forma più forte – l'atto libero sbuca dal nulla, è privo di connessioni ad altro, e dunque un atto senza fondamento (*grundlos*). I motivi “non determinano se non ciò che io voglio in un tal momento, nel tale luogo e nelle tali circostanze; ma non già il fatto che io voglia; né ciò che io voglio in generale” (*M.*, 145). Cosicché il tema del carattere, che in precedenza appariva soprattutto come connesso al determinismo, si rivela anche come una condizione per la stessa possibilità di introdurre la libertà del volere. La volontà in se stessa si trova fuori del campo di azione del principio di ragione sufficiente e “in questo senso essa si può dire priva di ragione”. Ma se l'atto libero consiste proprio in questo volere, allora esso è in via di principio inesplicabile.

Per questo abbiamo detto che vi è in Schopenhauer una sorta di sanzione dell'enigmaticità che è già presente in Kant e in Platone. La frase di Malebranche: “La libertà è un mistero”, con cui si conclude la *Libertà del volere umano* e che viene proposta anche come motto di quel saggio sembra essere qualcosa di più di un espediente retorico, ma un vero e proprio punto di arrivo di una discussione che cerca di mostrare di essere costretta a proporre nello stesso tempo l'idea della concatenazione necessaria insieme alla rottura di quella concatenazione, operando il salto dal fenomeno alla cosa in sé. Peraltro nell'operare questo salto, siamo anche guidati dalla convinzione che, per quanto il buio di questo mistero non possa essere completamente diradato, addentrandoci in esso riusciremo in ogni caso a *scorgere qualcosa*.

7.

L'unità tra il corpo e il carattere – Il corpo come nome della volontà – La forma esterna del corpo come espressione del carattere – Esempi tratti dal mondo animale – Differenze nel caso della specie umana – L'uomo ha le mani perché ha la ragione.

Benché nella nostra ultima discussione ci siamo allontanati alquanto dal nostro punto di partenza, esso va tenuto ben presente e da esso dobbiamo riprendere la via. Uno degli aspetti notevoli dell'impostazione di Schopenhauer è rappresentato dal fatto che, di fronte ad un tema come quello della volontà e della libertà, egli non mette in campo una nozione astrattamente generale dell'agire umano, ma lo affronta operando una riduzione all'elementare, ricollegandosi al caso delle azioni immediatamente corporee: il fatto che il mio braccio si alzi quando lo voglio non può essere considerato un puro accadimento naturale, per quanto io non abbia ragioni per ritenere che questo movimento non si adegui, come ogni altro, alle leggi della natura. Ma il problema sta proprio nell'esperienza che io ho di esso – l'esperienza nel senso dell'*Erlebnis*, l'esperienza vissuta di cui parlano i fenomenologi: l'azione del corpo viene vissuta come manifestazione diretta della mia volontà, non dunque come se fosse un effetto la cui causa sia l'atto del volere. Piuttosto di questo atto essa è l'*espressione*. Ma per Schopenhauer dire ciò è ancora troppo poco: limitarci a parlare di un'azione che rende visibile la volontà stessa non ci consente ancora di trovare il varco che conduce da una dimensione soltanto fenomenologica ad una dimensione propriamente metafisica.

La volontà appartiene alla zona che sta al di là del fenomeno: l'azione che la manifesta deve allora subire una sorta di reinterpretazione metafisica *proprio in quanto in essa si affaccia, nell'ambito dei fenomeni, la cosa in sé*.

Per questo la riflessione deve riprendere dal tema del corpo come *oggettività della volontà*. Usando questa espressione non si tratta soltanto di stabilire un nesso tra ogni singola azione e la volizione corrispondente, ma anche tra il corpo considerato nella sua forma esteriore e nelle sue stesse funzioni fisiologiche come “condizione preliminare necessaria di ogni azione” e la volontà stessa considerata “nel suo insieme” (*M.*, p. 145), quindi in particolare

tra *corpo* e *carattere*. Il mio corpo

“deve trovarsi con la mia volontà nel suo insieme (cioè con il carattere intelligibile di cui l’empirico non è che la manifestazione nel tempo) nella stessa relazione in cui un atto isolato del mio corpo si trova con un atto isolato della mia volontà” (*M.*, pp. 145–146). “I singoli atti esprimono lo stesso volere, ovvero lo stesso carattere intelligibile, che il corpo esprime in un colpo, nel suo essere, solo che lo esprimono in una successione” (*Lez.* II, p. 89). “Come è la volontà di ogni animale, così è il suo corpo” (*ivi*, p. 91).

La configurazione corporea generale dell’uomo, il suo portamento, il suo modo di camminare, la forma della testa, la disposizione degli occhi, del naso, della bocca, la forma delle mani o dei piedi: non vi è in realtà elemento del corpo che non contenga, per così dire, il rinvio espressivo alla sua funzione, e badando proprio a questa espressività possiamo portare l’attenzione al presentarsi di un motivo, almeno apparentemente, teleologico che qui si annuncia e che sarà certamente uno dei motivi dominanti di questo secondo libro del *Mondo*: si tratta della

“dell’armonia perfetta che sussiste tra il corpo dell’uomo e dell’animale e la loro volontà rispettiva: armonia simile, ma di gran lunga superiore a quella che passa appunto come finalità, come esplicabilità teleologica del corpo” (p. 147).

Di teleologia si parla nel caso della conformità ad uno scopo, quindi in presenza di un piano, di un disegno che è proposto in vista di un determinato fine. Potremmo ad esempio usare l’espressione di “esplicabilità teleologica” (*teleologische Erklärbarkeit* – *Lez.*, II, p. 91) quando si rende conto della forma di un oggetto considerandola come adeguata allo scopo perseguito con quell’oggetto. Ma realtà in questo caso non si tratta di mettere in questione le nozioni di piano, progetto e conformità ad uno scopo, ma piuttosto di fornire di questa conformità una nuova interpretazione: vi è adeguatezza perché l’elemento corporeo – ed intendiamo ora proprio il corpo nei suoi organi che esplicano funzioni fisiologiche determinate, come l’ingestione e la digestione del cibo, le funzioni sessuali,

le capacità concrete di afferrare, correre, strisciare e così via – non è altro che la concretizzazione della volontà e delle differenti tensioni che sono insite in esse, quindi si tratta di un “finalismo” che non rimanda tanto al fatto che ci sia uno scopo da assolvere, quanto al fatto che la fame e gli organi della fame non sono che due aspetti di un’unica istanza. Benché Schopenhauer impieghi una terminologia che richiama la tematica finalistica, tuttavia egli sembra piuttosto voler rendere conto del finalismo sulla base della considerazione che il corpo non è altro che un *nome della volontà*. Questa formulazione tanto notevole si trova letteralmente formulata nelle *Lezioni berlinesi* – ed essa appare in certo senso ancora più notevole se pensiamo che sarebbe del tutto legittimo da parte nostra parlare della *volontà* come *nome della cosa in sé*:

“... l’originario e primo è il volere; esso tuttavia, in quanto si obiettiva, diventa rappresentazione, *si chiama corpo*” (*Lez.*, II, p. 92).

Sempre nelle *Lezioni berlinesi* queste considerazioni sono appoggiate su esempi che riguardano gli animali ed essi meritano di essere sommariamente riferiti per la schiettezza con cui illustrano ciò che qui si vuol dire.

Nel caso degli animali il fatto che il corpo sia l’immagine visibile della volontà assume una particolare evidenza per il fatto che le azioni degli animali, nel loro essere volte ad uno scopo che è soprattutto quello dell’autoconservazione, non hanno mediazioni razionali. Allora

“la forma e le fattezze di ogni animale sono null’altro che l’immagine (*Abbild*) del suo volere, l’espressione visibile delle tendenze del volere che costituiscono il suo carattere: ad esse la sua intera organizzazione corporea è esattamente adeguata; e la diversità delle forme delle specie animali è la pura e semplice immagine della loro differenza di carattere” (p. 91).

Pensiamo ad esempio ad un leone, ad una tigre o ad un lupo – alle loro unghie, alle fauci, ai loro “terribili denti”. Non appena li vediamo sappiamo subito quale è il loro *Grundwollen*! Si chiede Schopenhauer:

“La dentatura del pescecane, gli artigli dell’aquila, la gola del coccodrillo non esprimono forse senz’altro che cosa essi vogliono e quale sia la loro origine?”

L’aspetto denuncia subito l’aggressività dell’animale – ma ciò che importa ed anche che in certo senso dà succo ad un simile arrischiato discorso è il fatto che l’aggressività sta per così dire prima dell’aspetto, dal momento che “ciò che è originario e primo è il volere” (p. 92).

Vediamo così che animali timorosi, privi di armi di attacco e che possono salvarsi dagli animali predatori soprattutto con la fuga, sono provvisti di corpi snelli e di gambe veloci, come la volpe, la lepre, la gazzella, il camoscio. Ed altri animali sono armati da lunghe corna, ma queste armi sembrano più di difesa verso gli animali predatori che a procacciare prede. Tra “carattere” e forma esteriore sembra non potersi dare contraddizione: potremmo immaginare un leone tanto timoroso quanto un coniglio?

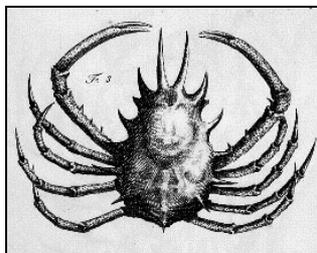
L’animale non scopre di avere lunghi denti ed in conseguenza di ciò il suo carattere diventa aggressivo, ma al contrario è la sua natura aggressiva che gli mette a disposizione lunghi denti – o forse, per rendere un po’ meno contestabile una simile affermazione: l’aggressività e lunghi denti sono un’unica e medesima cosa.

Nel caso dell’uomo ci si trova invece di fronte ad una problematica più complessa. Infatti in rapporto all’uomo non possiamo parlare di un carattere dominante della specie, come nel caso degli animali. L’uomo non è soprattutto pauroso oppure aggressivo – ciò che importa sono le differenze dei caratteri individuali, che hanno invece poca o nessuna importanza nel caso degli animali. Ciò dipende, secondo Schopenhauer, dal fatto che vi è una mediazione razionale che interviene tra l’uomo e i suoi scopi. Così il corpo dell’uomo non è una obbiettivazione della volontà nello stesso senso in cui lo è il corpo di un animale, di una tartaruga, ad esempio: l’uomo non ha una corazza, una grande dentatura, gambe particolarmente veloci – non ha in genere “armi naturali”: ma ha la testa e le mani, ed è con la testa e con le mani che si procura queste armi. Schopenhauer si compiace a questo proposito di citare Galeno, non solo perché in Galeno trova esempi assai simili ai suoi, ma anche perché egli parla della mano come *strumento degli strumenti* e

della ragione come *arte delle arti*, cosicché la volontà, anziché manifestarsi direttamente nel corpo ed attraverso il corpo si realizza attraverso una mediazione tecnica. Ma Galeno rammenta anche che Aristotele rimproverava Anassagora di aver detto che l'uomo ha una ragione perché ha le mani, mentre è vero invece che l'uomo ha le mani perché ha la ragione, affermazione questa che naturalmente incontra il pieno favore di Schopenhauer.

Ma il problema resta quello del passaggio ad una considerazione metafisica. La via è già stata accennata: il riconoscimento del corpo come obbiettivazione della volontà si salda all'idea del corpo come "massima realtà da noi concepibile". E di qui dobbiamo operare una generalizzazione, proprio per preservare la realtà intera del mondo che ci circonda. Anch'essa deve essere garantita dal rapporto con la volontà. Il nostro stesso corpo rappresenta una sorta di modello per riportare ogni rappresentazione alle sue radici metafisiche nella volontà. In questo senso il *sentimento* del rapporto tra la soggettività e il volere, che ciascuno può attingere in se stesso assume una portata metafisica e rappresenta una chiave per la conoscenza dell'essenza intima della natura. La convinzione tratta da questo sentimento va riferita

"a tutti quei fenomeni che ci sono noti, non in via immediata e mediata ad un tempo, come il nostro fenomeno [corporeo], ma soltanto in modo indiretto e unilaterale a titolo di semplici rappresentazioni". Cosicché si riconoscerà l'essenza della volontà "non soltanto nei fenomeni simili al proprio, negli uomini e negli animali"; ma si riconoscerà anche che "la totalità universale dei fenomeni, pur così diversi nelle loro manifestazioni, ha una sola e identica essenza": quella che da ciascuno "è conosciuta più direttamente, più intimamente e meglio di ogni altra: quella che nella sua più fulgida manifestazione prende il nome di volontà" (M., p. 148).



8.

La volontà come nozione metafisica è posta al di là delle determinazioni spazio-temporali e non può avere natura individuale – Spazio e tempo come principium individuationis – Gli orientamenti filosofici di Schopenhauer non sono favorevoli a conferire alla tematica della volontà un'aura religiosa – La parola volontà non è “segno di un'incognita” – La tematica dei gradi di manifestazione della volontà – Il mondo come stracarico di senso e le descrizioni immaginose di Schopenhauer dei fenomeni naturali

Il nostro primo commento a tutto ciò deve certamente sottolineare una volta di più che nel passaggio dall'esperienza di sé e dalla nozione di volontà istituita in questa esperienza alla nozione di volontà come essenza dei fenomeni e quindi del mondo stesso come rappresentazione, il termine di volontà riceve un senso più ampio e complesso. Di fatto, affinché il discorso che qui Schopenhauer tenta di fare mantenga la sua pregnanza è necessario anzitutto stabilire le distanze dalla volontà intesa come nome della cosa in sé e la volontà nell'accezione consueta del termine nella quale si rimanda appunto a quell'esperienza del volere che è ad ognuno ben nota. Detto in breve: occorre fissare una differenza tra nozione psicologico-fenomenologica della volontà e nozione metafisica. La volontà come nozione metafisica è la forza profonda, la forza di tutte le forze, l'energia che si esprime e si espande in ogni forma ed in ogni evento dell'universo. E come tale ha anche delle proprietà straordinarie, che gli sono attribuite sulla base di un preciso impianto filosofico, come conseguenze del tutto chiare di questo impianto, per quanto possa poi essere misterioso il loro senso autentico.

Così, il fatto che la parola *volontà* possa essere considerata come nome della cosa in sé implica subito che la volontà debba essere posta *al di là delle determinazioni spazio-temporali*, in quanto, come sappiamo, lo spazio e il tempo sono da intendere come forme della rappresentazione. Di qui si trae necessariamente un'altra conseguenza: la volontà come nozione metafisica non può avere natura *individuale*.

Cerchiamo di spiegare questo punto. Potremmo dire che una cosa ha una natura individuale quando possiede determinate qualità in base alle quali può contraddistinguersi in quella che è, diffe-

renziandosi da ogni altra.

Vi è dunque il problema di un'*identità* che deve essere tale nella *differenziazione*: la nozione di *individuo* e di *individualità* presuppone una molteplicità di individui entro la quale ogni individuo deve potersi contraddistinguere da tutti gli altri. Più precisamente: pluralità e differenza fanno tutt'uno, l'un concetto implica l'altro. E l'uno e l'altro rimandano – spiega forse troppo brevemente Schopenhauer (*Mondo*, § 28) – alle forme dello spazio e del tempo. Se pensiamo soppresse queste forme non potrebbe essere posta nessuna pluralità di cose, dal momento che ogni cosa si può differenziare da un'altra *almeno* attraverso un indice spazio-temporale. Se ad esempio prendiamo un insieme di palline, esse potranno essere ciascuna di colore diverso dall'altra, e dunque sarà possibile *individuare* (identificarle). Questa caratteristica può dunque fungere da *principium individuationis*. Se poi tutte le palline fossero egualmente colorate, egualmente sferiche e di eguali dimensioni, ciascuna di esse sarebbe in ogni caso individuata da un indice della posizione spaziale e temporale. Se non potessimo contare nemmeno su una simile differenza di indice, verrebbe meno ogni differenza e quindi la molteplicità stessa.

Schopenhauer parla così dello spazio e del tempo come *principium individuationis*. Porre la volontà come cosa in sé ha perciò il senso di porre la volontà al di là del *principium individuationis*, ed è questo che si vuol dire sottolineando il fatto che la volontà nel senso in cui ora ne parliamo non ha carattere individuale.

Tuttavia questo pensiero non è affatto facile da concepire. In esso è implicato il fatto che la volontà sia una unità, al tempo stesso dovremmo assumere una nozione di unità che non si contrapponga ad una molteplicità e quindi la presupponga, ma che si trovi in qualche modo al di sopra della stessa distinzione tra l'uno e il molteplice. Si tratta dell'unità originaria da cui scaturisce ogni differenza di cui del resto parla tutta la tradizione filosofica europea.

In questa prospettiva va anche messo in rilievo il fatto che parlare dello spazio e del tempo come *principium individuationis* propone spazio e tempo come mediazione che a partire da quell'unità originaria ed extratemporale del volere rende possibile la sua frantumazione nella molteplicità delle cose di cui è costituito l'universo.

Che cosa vi è di più lontano di questa forza incommensurabile che è la volontà nella sua accezione metafisica dalla volontà in senso psicologico di cui ciascuno di noi è chiaramente consapevole negli atti più minuti della propria vita quotidiana?

Si potrebbe sostenere che la parola *volontà*, in questa estensione metafisica, non sia altro che uno dei nomi possibili per indicare la forza sconosciuta che regge l'universo, quindi essa potrebbe stare in luogo di dio stesso che non deve essere necessariamente concepito come una entità determinata e in qualche modo "personale": la caratteristica di essere una unità che si trova al di là del *principium individuationis* sembra confermare una simile direzione interpretativa. O quanto meno: non dovremmo riconoscere che una simile metafisica della volontà è avvolta da un alone di misticismo, di atmosfera religiosa?

In realtà Schopenhauer non gradirebbe affatto una simile inclinazione interpretativa, e non solo per la sua nota ostilità verso le religioni istituzionali in genere e per il suo ateismo apertamente professato, ma anche per una ragione connessa al modo stesso in cui egli concepisce i compiti della filosofia.

Lo stile normalmente limpido e chiaro di Schopenhauer non rappresenta, come è stato così spesso ripetuto, un sintomo di superficialità, ma corrisponde ad una sua precisa convinzione: la filosofia, che pretende di riportare ordine nella testa degli uomini, non può che ricercare, nella misura del possibile, la massima trasparenza, stabilendo un effettivo rapporto comunicativo con il lettore. Questa trasparenza è tanto più necessaria quanto più la filosofia avanza la pretesa di procedere in profondità, quanto più essa pretende di dire la verità sul senso ultimo delle cose, in breve: quanto più essa si pone compiti metafisici. Schopenhauer rifiuta quello che era il principale punto di arrivo della filosofia kantiana, la critica della possibilità della metafisica: al contrario di quanto pensa Kant, possiamo andare oltre il fenomeno ed addentrarci nella sfera del noumeno. Essa deve poter dire che cosa è la cosa in sé. In questo senso Schopenhauer si pone il compito della costruzione effettiva di un sistema metafisico proprio nel senso dei grandi razionalisti del passato, come Leibniz o Spinoza, benché naturalmente con metodi ed esiti del tutto diversi. Per questo motivo *non troviamo in Schopenhauer alcuna enfasi sul tema dell'indicibile, del misterioso e*

dell'oscuro, di ciò che è linguisticamente impossibile da formulare e da afferrare.

Naturalmente, è appena il caso di notarlo, nel tema della volontà vi è, come deve esserci in generale in ogni considerazione metafisica, un aspetto misterioso, uno sfondo di mistero – e questo sfondo peserà particolarmente negli esiti conclusivi del quarto libro. La parola “mistero” viene del resto impiegata da Schopenhauer in modo pregnante in rapporto al tema della libertà. In rapporto ad esso vi sono aspetti che sfuggono alla comprensione – la volontà stessa è essenzialmente inesplicabile. E tuttavia il punto importante sta nel fatto che la volontà, il cui concetto attingiamo comunque nella nostra esperienza vissuta, si presenta come l'essenza della cosa in sé finalmente rivelata dalla speculazione filosofica, e proprio la volontà e nessuna altra cosa sta alle radici del reale. La metafisica di Schopenhauer è una metafisica esplicita, che vuol dire esplicitamente come stanno le cose, che non teorizza la necessità di un approccio obliquo, per vie traverse, e tanto meno teorizza la necessità di affidarsi a pure allusioni, se non addirittura ad un silenzio mistico nel quale si attendono illuminazioni del resto incomunicabili.

Ma se ciò è vero, si avverte quanto sia importante mantenere la connessione tra la volontà nell'accezione metafisica e la volontà nel senso che abbiamo caratterizzato come fenomenologico-psicologico. Se questa connessione venisse meno allora avrebbe ragione “chi credesse che in fin dei conti sia indifferente designare l'essenza in sé di ogni fenomeno con la parola volontà o con un'altra qualsiasi (*M.*, p. 149). Il nome non sarebbe allora altro che “segno di un'incognita” (*M.*, p. 150). E così non è.

Proprio l'esperienza soggettiva della volontà ci consente di porre la volontà come una nozione pienamente evidente, come “qualcosa di immediatamente noto: di noto in tal guisa che noi sappiamo e intendiamo l'essenza della volontà molto meglio che non quella di qualsiasi altra cosa” (*M.*, p. 150).

Anche l'estensione ad una nozione più ampia deve essere effettuata mantenendo la presa su questa evidenza. Ciò implica, in particolare, il riconoscimento della possibilità che esistano diversi *gradi di manifestazione della volontà*. Nell'uomo la volontà si manifesta nella sua forma più eminente, più esplicita, più ricca di

connessioni. Il primo passo a cui la nostra considerazione metafisica ci invita è proprio quello di ammettere che possano darsi dei gradi inferiori di manifestazione. Il comportamento intuitivo degli animali, che mostra talvolta un sorprendente finalismo nel quale tuttavia è assente la conoscenza del fine, rappresenta di ciò un primo consistente esempio. Mentre ci è subito chiaro che per l'uomo la volontà è mossa dalla rappresentazione del motivo, le pratiche istintive degli animali – la costruzione del nido, la tela del ragno – mostrano che la volontà può agire senza conoscenza. Cosicché

“una volta ben capito che la rappresentazione del motivo non è condizione essenziale e necessaria per l'attività della volontà, ci sarà più facile riconoscere tale attività anche dove appare meno evidente” (M. p. 153).

Ciò accade del resto anche in rapporto alle funzioni vitali del nostro corpo – circolazione del sangue, respirazione, battito cardiaco: questi movimenti non sono accompagnati da rappresentazioni, e tuttavia assolvono uno scopo e sono dunque in qualche modo voluti.

In un simile contesto la distinzione tra causa, stimolo e motivo viene ad attenuarsi fortemente. Naturalmente si parlerà di motivi preferibilmente per le azioni umane ed animali, di cause nell'ambito della natura inorganica e di stimoli o eccitazioni per la natura organica in genere. Ma tra cause, motivi e stimoli vi è una profonda unità d'essenza ed una pura differenza di grado. Cosicché la distinzione può diventare fluida e non presentare dei netti confini.

Il passo più difficile è naturalmente il regresso dallo stimolo alla causa, cioè la considerazione della natura inorganica come un grado di manifestazione della volontà. Questo passo è compiuto con decisione da Schopenhauer, ed è significativo dell'idea ormai fortemente emergente di una profonda unità tra l'uomo e la natura in generale. Da questa idea la metafisica di Schopenhauer assume il suo profilo autentico.

A questo punto meglio si comprendono anche le ragioni dell'insistenza sul tema deterministico nella discussione sul *carattere*: questa insistenza non era tanto motivata dall'intento di operare una naturalizzazione dell'umano, quanto inversamente un'umaniz-

zazione della natura – anche se occorre riconoscere come ineliminabile una profonda ambiguità che avvolge l'intero problema. Ma l'intenzione di Schopenhauer è sicuramente questa: quanto più mostriamo la necessità dei motivi per la determinazione dell'azione, tanto più possiamo scorgere nella pura necessità causale una componente non troppo distante dai motivi, tanto più possiamo riconoscere che

“con la legge di motivazione dobbiamo arrivare a comprendere la legge di causalità nel suo significato più profondo” “Ciò che nell'uomo si chiama *carattere*, nella pietra si chiama *qualità* (*Qualität*)” (*M.*, pp. 164-5).

La qualità di cui egli parla qui altro non è che la *forza naturale*, da distinguere dalla *legge naturale*, dal momento che questa esprime un puro legame funzionale tra i fenomeni e deve come tale essere intesa come manifestazione di una forza. È qui che ricorre la frase di Spinoza, che abbiamo già avuto occasione di citare, ed il commento di Schopenhauer sulle buone ragioni della pietra che, se avesse coscienza, immaginerebbe nel lancio in aria e nella sua caduta, di volare per volontà propria.

“L'urto è per la pietra ciò che il motivo è per me; quello che appare nella pietra come coesione, peso, perseveranza nello stato acquisito, è nella sua essenza identico a quello che io riconosco in me come volontà, e che anche la pietra riconoscere come volontà se fosse dotata di conoscenza” (*M.* p. 164).

Volendo prendere posizione su tutto ciò, tenderei a sottolineare che a ben vedere la questione della volontà, nonostante tutto, viene elaborata soprattutto dal lato del fenomeno. In altri termini: non siamo invitati a sprofondare nella cosa in sé ed a tentare in qualche modo un viaggio nei meandri del noumeno. Si tenta invece di mostrare che una simile considerazione metafisica induce ad *una modificazione nel modo di afferrare i fenomeni*, nel modo di intenderli, vorrei quasi dire: *nel modo di guardarli*. Di qui le espressioni immaginose di cui Schopenhauer si avvale in questi contesti nella descrizione di fenomeni naturali. Si parla così dell'“impeto violento e irresistibile con cui le acque si precipitano negli abissi”, della “osti-

nazione con cui la calamita si rivolge sempre al polo nord”, dell’“ansia con cui il ferro vola verso la calamita”, della “violenza con cui i poli elettrici tendono a riunirsi l’uno contro l’altro e che si accresce se ostacolata proprio come i desideri umani” (*M.* p. 158).

Tutto ciò che accade intorno a me diventa così *stracarico di espressione*. E sorge il dubbio che questo *straripare del senso*, questo modo di intendere la realtà come una gigantesca manifestazione espressiva, sia non solo il *punto di arrivo*, ma anche il *punto di partenza* della metafisica di Schopenhauer.



9.

Legge naturale e forza naturale – Tentativo di fornire un qualche sostegno a questa distinzione – Discussione di un esempio: l'energia elettrica – In Schopenhauer è implicita l'asserzione dell'impraticabilità della nozione di forza naturale sul terreno propriamente scientifico, mentre essa è ammissibile e necessaria su quello della riflessione filosofica.

Forse qualcosa si può aggiungere persino a sostegno della tanto discutibile distinzione tra *legge naturale* e *forza naturale*. Intanto l'idea di forza naturale non è certo estranea al senso comune, di cui a sua volta non è privo nemmeno lo scienziato più avveduto e che probabilmente continua ad agire in lui, offrendo un sostegno immaginativo che non è obbligatoriamente di ostacolo alle sue ricerche.

Tutti sappiamo che cosa accade se prendiamo un filo elettrico e congiungiamo i due capi del filo: si genera un corto circuito, e se siamo stati così imprudenti dal fare questa operazione senza le necessarie precauzioni, rischiamo di restare folgorati dalla violenta scarica elettrica da cui siamo investiti. Ora questo sapere ha già per noi, uomini comuni, carattere di un sapere legale, anche se certamente molto povero. Per saperne di più, e dunque per venire a conoscere le effettive ragioni per le quali si produce un corto circuito e la scarica conseguente dovremmo naturalmente approfondire le nostre conoscenze sull'elettricità. Ora il punto che ci interessa è rilevare che questo approfondimento, benché possa condurci ad un sapere molto ricco e raffinato, sarebbe comunque una conoscenza di *leggi* – ovvero di proposizioni assunte come valide in generale – che asseriscono che in presenza di certi eventi $x_1, x_2...x_n$ accadrà un certo evento y . L'approfondimento avrebbe dunque il linea di principio lo stesso carattere della nostra prima conoscenza e si differenzerebbe da essa per la maggiore ricchezza delle connessioni legali e naturalmente anche dei concetti e dei quadri teorici che esse presuppongono. Continueremmo a stabilire – a livelli sempre più complessi ed all'interno di una struttura discorsiva sempre più complessamente organizzata – che un determinato evento accade se sono date certe circostanze. Ed allora non sembra poi così irragionevole sostenere che seguendo questa via non riusciremmo a pervenire ad una conoscenza di che cosa sia l'elettricità *in se stessa*,

l'elettricità intesa come una *forza* che si esplica ad esempio in una folgorazione. A ciò si obietterà subito: ciò che tu chiami *elettricità* è interamente descritta dalle connessioni causali (ma meglio sarebbe dire: funzionali) che andiamo via via scoprendo, cosicché una *forza naturale* distinta dall'insieme delle connessioni causali–legali corrispondenti non è altro che una costruzione intellettuale inconsistente ed è dunque inutile ed improduttivo qualunque tentativo di considerarla “in se stessa”. Questa è naturalmente la decisione presa dalla scienza moderna che ha cessato da tempo di occuparsi di *qualità occulte* – ed è anche la soluzione fatta propria dalla riflessione epistemologica. Per quanto vi possano essere concezioni diverse sulla nozione di causa e di legge, credo che si possa considerare acquisita l'idea che la nozione di *forza naturale* possa essere accettata solo se *interamente risolta* in quella di *legge naturale*.

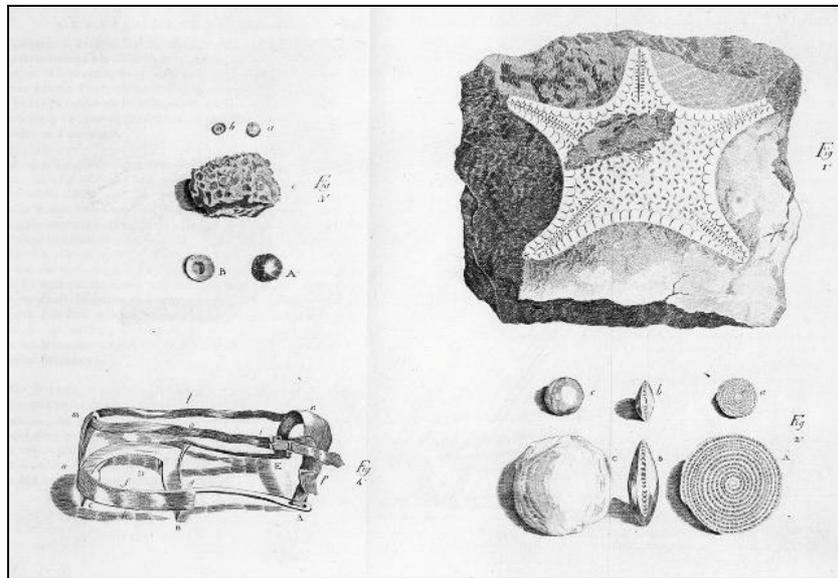
Da un punto di vista schopenhaueriano tuttavia una simile risoluzione potrebbe essere interpretata in certo modo a rovescio, come se in essa si riconoscesse implicitamente che restando sul terreno delle procedure legali–causali della scienza non si possa fare altro che operare la dissoluzione della nozione di *forza naturale*, cosicché resterebbe vera *l'asserzione dell'impraticabilità della nozione di forza naturale sul terreno propriamente scientifico*, ma essa potrebbe essere riproposta *senza interferire con quel terreno* sul piano della riflessione filosofica.

Vi è del resto, appunto nel senso comune, una sorta di “concetto bastardo” dell'elettricità da cui è difficile liberarsi: si tratta del fluido misterioso, potente e temibile che scorre attraverso i fili; ed è alle presenza ed all'azione di questo fluido, che chiamiamo non a caso *energia* elettrica, che riteniamo siano dovuti questi o quegli effetti, benefici o malefici, in circostanze determinate. Non è forse questa energia che si manifesta in quegli effetti?

Possiamo del resto riferirci ad esempi meno vistosi. Una pietra cade a terra. Qui è in azione la legge di gravità – diciamo così. Questa legge ha la forma di un rapporto funzionale tra eventi, e sulla sua base posso prevedere che in presenza di determinati eventi si verificherà un altro evento determinato. Eppure si è tentati ancora di parlare di *forza di gravità*, questa terminologia è rimasta nell'uso, forse illegittimamente dal punto di vista epistemologico. E resta così ancora la tentazione di distinguere tra forza e legge di

gravità, quindi tra la forza e la miriade di casi singoli che sono regolati dalla legge in cui questa forza si manifesta. Se si soggiace a questa tentazione evidentemente non ci si può contentare di considerare il peso di una cosa (come tutte le sue proprietà materiali, durezza, impenetrabilità ecc.) come una nozione interamente risolta nei comportamenti che ci attenderemmo da essa in base alla legge di gravità.

L'idea di forza naturale è una delle idee fondamentali della metafisica della natura di Schopenhauer – ed è, come abbiamo già detto, una idea discutibile; tuttavia nel contesto della sua metafisica essa appartiene tutta alla speculazione filosofica, mentre l'idea di legge naturale appartiene all'ambito dei fenomeni e quindi interamente all'ambito della scienza della natura. Forse è proprio la nettezza di questa distinzione la novità introdotta da Schopenhauer in questa sua ripresa della vecchia idea delle forze naturali. Ciò che si evita è una equivoca commistione tra considerazioni metafisiche e considerazioni scientifiche. L'altro aspetto nuovo è naturalmente la loro riconduzione alla volontà teorizzata come principio metafisico.



10.

L'oggettivazione della volontà – La volontà non si frantuma nelle rappresentazioni in cui si oggettiva – Ripresa in questo contesto della tematica platonica delle idee – Breve sintesi della posizione platonica.

Vogliamo riprendere il tema del grado di oggettivazione della volontà che è già stato precedentemente introdotto. Questo tema si presenta nell'interpretazione del nostro corpo come oggettività della volontà e poi nella estensione della tematica dell'oggettivazione al mondo intero. Tutte le rappresentazioni sono da intendere come oggettivazioni della volontà. Con oggettivazione della volontà dobbiamo intendere da un lato un processo, che del resto non è certo facile da illustrare, dall'altro il fatto che le cose che possiamo vedere e toccare possono essere intese come la volontà stessa che viene resa visibile e tangibile. In questa nozione vi è certamente il tema del passaggio dal soggettivo all'oggettivo, ma anche soprattutto quello della concretizzazione e quindi della "realizzazione" del volere. Se del volere in senso proprio si può parlare solo in rapporto all'atto che lo realizza, il momento della realizzazione riguarda la volontà stessa in quanto essa non può esserci senza oggettivarsi.

L'oggettivazione della volontà rappresenta nello stesso tempo il passaggio dall'unità alla molteplicità, da una dimensione che deve essere posta come atemporale alla dimensione della temporalità. La volontà è essenzialmente una, ed in un senso che precede la stessa differenza tra singolarità e molteplicità; e così anche si è già parlato della sua intemporalità, del suo essere fuori dallo spazio e dal tempo come forme dei fenomeni. Per quanto simili considerazioni rimandino alle formulazioni più oscure della metafisica della tradizione, il problema che sta alla loro base non manca di una motivazione comprensibile; non solo si tratta di affermare l'idea dell'unità profonda di ogni cosa, ma anche di escludere un'interpretazione che ponga questa unità come *frantumata* nella molteplicità delle cose, come se essa fosse divisibile in pezzi e fosse reperibile nelle cose pezzo a pezzo. Perciò si sottolinea che:

“la volontà si manifesta con egual forza e tutta in una sola quercia come in un milione di querce; il loro numero, la loro moltiplicazione nel tempo e nello spazio non ha nessun significato in or-

dine alla volontà” (*M.*, p. 166).

In questo senso la volontà può essere anche detta indivisibile: dunque non dobbiamo ritenere che “ce ne sia una piccola parte nella pietra e una parte più grande nell’uomo” (*ivi*), dal momento che nella volontà non ci sono parti e non possono darsi simili differenze qualitative.

Tra la pietra e l’uomo vi è comunque una differenza di cui possiamo rendere conto senza contraddire queste nostre ultime osservazioni, ma ricollegandoci piuttosto alla nozione di *grado di oggettivazione*. L’ammissione di differenze di grado sottintende che la volontà non si oggettiva ovunque nello stesso modo, e che dunque essa sarà in taluni casi maggiormente visibile che in altri.

Ma questa problematica comincia a diventare più complicata nel momento in cui si innesta su tutto ciò il problema di una ripresa della tematica platonica delle idee. Questo innesto avviene in maniera assai brusca, nel momento in cui si afferma, quasi senza nessuna spiegazione, che “questi gradi di oggettivazione della volontà niente altro che le idee di Platone” (*M.*, § 25).

In realtà ci imbattiamo qui in uno dei punti più controversi e più difficili da giustificare della posizione filosofica complessiva di Schopenhauer. Non solo non è affatto chiaro il modo in cui avviene questo innesto può essere teorizzato, ma nemmeno in che senso debba essere intesa, in questo contesto, l’espressione platonica di *idea*. Anche il modo brusco in cui la questione viene introdotta ha i suoi motivi in questa difficoltà nella quale, io credo, si imbriglia anche Schopenhauer, e non solo il suo lettore. Si avverte in questo punto qualcosa di simile ad un salto, ad una lacuna che non sembra poter essere facilmente riempita.

Credo tuttavia che l’atteggiamento che si deve assumere come interpreti non sia tanto quello di tentare giustificazioni di dettaglio, ma di rivolgere piuttosto l’attenzione alle ragioni profonde di questa ripresa e dunque allo spirito complessivo che la suggerisce nel quadro del sistema metafisico fin qui elaborato. Assumendo questo punto di vista, dopo una breve riflessione, il richiamo alla tematica platonica delle idee non può apparirci del tutto inatteso.

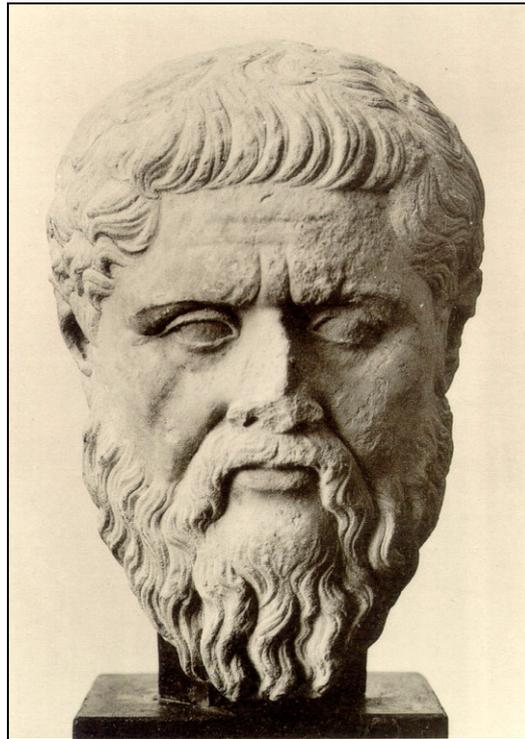
Di essa vogliamo rammentarne rapidamente alcuni tratti. La tematica platonica delle idee è fortemente radicata nell’ambito di

una questione caratteristicamente epistemologica: in essa si tratta di rispondere in primo luogo ad una domanda intorno alla possibilità della conoscenza autentica delle cose. Con conoscenza autentica si intende in Platone soprattutto conoscenza *oggettiva*, una conoscenza che riguarda la cosa così come è in se stessa e può essere riconosciuta da ciascuno, al di là dei modi molteplici di apparire, delle modificazioni che appartengono ad essi ma non all'essenza di ciò che in essi appare. Per ottenere una conoscenza autenticamente obbiettiva, è necessario anzitutto prescindere da tutti gli aspetti empirici delle cose, che sono mutevoli e accidentali, per badare invece a ciò che nelle cose può essere considerato fisso e immutabile. La conoscenza non si sofferma sul dettaglio, ma sulla generalità, non sulla differenza ma sull'aspetto comune. Ed è certamente esemplare per l'intera impostazione platonica del problema la posizione assunta dalla conoscenza geometrica: se disegniamo sul terreno o su una lavagna delle figure circolari, esse differiranno tra loro per mille dettagli empirici, ma in rapporto a quelle figure è possibile cogliere un aspetto comune formulando in rapporto ad esso delle regole che valgono per il cerchio in generale, e quindi anche per tutti i cerchi pensati secondo la loro pura essenza geometrica.

Questo problema diventa in Platone esemplare per ogni cosa dell'universo. Non vi sono dunque idee solo per le figure geometriche, ma anche per ogni specie di animale e di vegetale, l'intera realtà empirica può essere conosciuta solo sulla base di una geometrizzazione generalizzata, di una *geometria universale* che riguarda tutti gli aspetti del reale: solo in questo presupposto è possibile individuare regolarità della realtà, formularne le leggi. In questo modo Platone con la sua teoria delle idee formula il grande compito di una conoscenza della natura come conoscenza eminentemente matematica – un compito che verrà ripreso da Galileo e che sta a fondamento della moderna scienza della natura. Questo è uno dei sensi profondi della tematica platonica delle idee. Ed è evidente che per far valere questo senso dobbiamo insistere soprattutto sull'origine strettamente epistemologica del problema.

Ma già in Platone, ed ancor più nella tradizione filosofica successiva e nelle divulgazioni platoniche, questo problema essenzialmente *epistemologico* riceve una formulazione che deve essere caratterizzata più propriamente come *metafisica* per il fatto che l'idea

diventa una vera e propria *entità*, e così il mondo delle idee un mondo vero e proprio, e precisamente l'unico mondo effettivamente reale, del quale il nostro mondo sarebbe solo un *pallido riflesso*. La cosa concreta diventa così una manifestazione sensibile che realizza per quanto imperfettamente un'idea, che è unica e identica nella molteplicità delle sue manifestazioni. Il problema epistemologico passa interamente sullo sfondo, mentre in primo piano troviamo la concezione di una duplice dimensione del reale, nella quale alla realtà empirica, puramente apparente, si contrappone la vera realtà del mondo delle idee, sottratto al divenire, alla temporalità e al mutamento.



11.

L'interesse di Schopenhauer per gli aspetti metafisici della teoria platonica delle idee – Esse fanno parte del processo di oggettivazione della volontà come le stesse forze naturali che sono da considerare a loro volta come "idee" – Illustrazione del significato di quest'ultima affermazione – Elogio dell'occasionalismo di Malebranche.

Appare subito chiaro che Schopenhauer non può che essere molto lontano dall'origine epistemologica del problema delle idee in Platone. Nonostante l'interesse che egli mostra per alcuni aspetti della riflessione platonica sulla geometria, soprattutto in rapporto alla questione dell'intuizionismo, non vi è dubbio che il nesso tra il tema delle idee e l'ideale di una conoscenza oggettiva sia fondamentalmente estraneo all'impianto dottrinale di Schopenhauer. Altrimenti stanno le cose per la traduzione metafisica di questa problematica epistemologica. Ciò che qui attira subito la nostra attenzione di lettori di Schopenhauer è la questione dell'intemporalità dell'idea platonica che è strettamente connessa con quella della sua unità e identità sovraindividuale, di fronte alla quale sta l'infinita molteplicità delle sue manifestazioni temporali nel mondo fenomenico, e naturalmente anche il fatto che i fenomeni del nostro mondo rendono visibili queste tipicità ideali.

Beninteso questa tematica, anche se colta prevalentemente sul versante metafisico, non può essere trasportata come tale nel contesto filosofico di Schopenhauer, ma non è difficile rendersi conto che essa, con opportuni adattamenti e modificazioni, sembra mostrare una via per uscire da una difficoltà di principio che ormai non può più essere elusa.

Il mondo è volontà e rappresentazione – sta bene: ma prima o poi dovremo pur arrivare ad interrogarci su quella congiunzione, a chiederci in che modo il mondo possa essere l'una e l'altra cosa insieme. Il parlare di fenomeno e cosa in sé non basta. La difficoltà è costituita dal fatto che la volontà, considerata in se stessa, è interamente priva di componenti rappresentative, è pura energia, pura azione che di continuo si autoafferma. Ma questa autoaffermazione è anche un processo di oggettivazione e quindi implica un passaggio dall'attività alla visibilità.

Saremmo tentati di dire: dopo aver afferrato l'unicità d'es-

senza delle rappresentazioni nel principio pratico–attivo della volontà, resta pur sempre da comprendere come questo principio possa autorealizzandosi rimetterci, come è necessario che accada, proprio questo carattere attivo, per assumere piuttosto la forma di cose da contemplare, vedere, toccare, ecc. A questo punto sembra offrire un aiuto il ricorso alla teoria platonica delle idee. Essa deve essere tuttavia reinterpretata in modo da attribuire alle idee una *funzione metafisica decisiva*, senza tuttavia mantenere la concezione di un mondo delle idee come essenza del mondo fenomenico che resta in ogni caso la volontà. Sembra allora interessante assumere che le idee platoniche facciano parte della volontà *in quanto fanno parte del suo processo di oggettivazione*. In una simile concezione l'idea, che nello stesso nome richiama il tema della rappresentazione, non va considerata come un elemento rappresentativo interno alla volontà, ma come un momento della volontà in quanto essa sta riversandosi nel mondo delle rappresentazioni.

Per questo, io credo, si parla delle idee nel quadro della tematica dei gradi di oggettivazione. Questa nozione di grado sembra attribuire alle idee quella funzione di mediazione tra volontà e fenomeni che appare necessaria affinché l'unità della volontà, essenzialmente oscura e priva di componenti visibili, si arricchisca dell'elemento della visibilità e si moltiplichi nel mondo delle rappresentazioni.

Con ciò non pretendiamo certo di aver spiegato come stanno le cose, ma soltanto di aver reso almeno comprensibile questo innesto della tematica delle idee nella metafisica di Schopenhauer, che inizialmente poteva sembrarci privo di giustificazioni plausibili.

Nello stesso tempo queste osservazioni di carattere generale ci forniscono ulteriori indicazioni intorno al modo in cui questo problema si presenta concretamente nell'elaborazione di Schopenhauer. Ciò che caratterizza infatti questa ripresa della tematica delle idee è la sua ricongiunzione con quella delle forze naturali. Anch'esse sono intemporalmente e fanno parte dei gradi di oggettivazione della volontà: dunque hanno carattere di "idee".

“La forza rimane in sé del tutto fuori della catena delle cause e degli effetti, che presuppone il tempo e non ha significato che in ordine al tempo: ma la forza è fuori del tempo” (*M.*, p. 168).

Sottolineare questo punto è particolarmente importante per Schopenhauer in primo luogo per evitare che ci si interroghi intorno alle cause delle forze stesse. Come nel caso del carattere umano, esse non ammettono alcuna ragione sovraordinata. In secondo luogo per impedire la considerazione della forza naturale come una causa che determina a sua volta questo o quel comportamento dei corpi. Con ciò Schopenhauer si libera anche della critica e dell'ironia nei confronti di un circolo vizioso che si presenta nella filosofia scolastica stando al quale si presenta come causa della proprietà di una cosa quella stessa proprietà ipostatizzata come una forza. È infatti Schopenhauer stesso che si impossessa della critica, e può farlo proprio per il fatto che assume l'intemporalità della forza naturale. Così nelle *Lezioni berlinesi* (*Lez.*, II, p. 164) rammenta che, per mancanza di una autentica conoscenza della natura, gli scolastici si richiamano direttamente a forze in modo tale da rendere l'ironia pienamente giustificata: se si dice che il fatto che una cosa sia fluida è causata dalla sua *fluiditas* oppure il fatto che essa bruci dalla sua *igneitas*, si arriverà certo a sostenere che il *ferro* è tale a causa della sua *ferreitas* e il pane a causa della sua *paneitas*. Schopenhauer è invece interessato a sottolineare che la ripresa del problema della forza naturale non intende per nulla favorire un simile stile di pseudo-spiegazioni. Così va ribadito, come abbiamo detto in precedenza, che le spiegazioni autentiche per ciò che riguarda sono offerte dalla fisica mentre le considerazioni metafisiche sulla forza naturale come grado di oggettività del volere non possono in alcun modo sostituire una spiegazione naturalistica e fare riferimento esplicativo all'oggettivazione del volere in luogo che ricorrere alla spiegazione naturalistica significherebbe la stessa cosa che pretendere di fornire una spiegazione ricorrendo per ogni evento alla forza creativa di dio (*Lez.*, II, pp. 164–165).

“Nulla è più contrario ai miei desideri che favorire il ritorno di questo abuso. Non bisogna mai, in luogo di una spiegazione fisica, ricorrere all'oggettivazione della volontà o alla potenza creatrice di dio” (*M.*, p. 178).

È dunque falso affermare che “il peso è la causa per cui la pietra

cade” mentre dobbiamo dire che questa causa è proprio la legge di gravità, e dunque la vicinanza della terra, quando gettiamo la pietra in alto. “Sopprimiamo la terra e la pietra non cadrà più”. Ma Schopenhauer soggiunge: sebbene il peso rimanga, ovvero in inerenza alla cosa rimanga quella forza che qualora se ne ripresenti la condizione farebbe sì che la pietra cada ancora. Il peso diventa così una *caratteristica* della pietra “*in idea*”.

Ancora più indicative sono le considerazioni sull’ “infallibilità” delle leggi di natura.

Naturalmente, al di là di una riflessione apposita, noi non ci meravigliamo affatto della costanza delle leggi naturali, e quindi della costanza dei comportamenti delle cose. Una pietra sollevata in alto e lasciata libera cade a terra oggi come duemila anni fa. Questa infallibilità vale anche per casi che si verificano di rado in quanto sono rare le condizioni che consentono il prodursi di un determinato effetto. Ma quando queste condizioni si verificano, l’effetto viene prodotto immancabilmente.

E non dovrebbe forse questa infallibilità suscitare la massima meraviglia, non vi qui qualcosa di *sorprendente* e forse persino di *terrificante*?

“È meraviglioso che la natura non dimentichi mai neppure una volta le sue leggi” (*M.*, p. 171).

Tentiamo di provare anche noi questa meraviglia, così contraria ai nostri comportamenti abituali! Ecco dunque che accade un complesso di rare circostanze, è forse un’infinità di tempo che un simile complesso non aveva luogo: eppure tra le innumerevoli forze naturali in campo viene in qualche modo attivata proprio quella forza che fa di quelle circostanze la causa per un determinato effetto. E siamo tentati anche, come Schopenhauer, di usare un linguaggio antropomorfo per rendere conto di una simile situazione: è come se quella forza naturale, nella propria lunga inattività spiacesse tutti gli eventi del mondo per intervenire proprio in quell’istante... Come se le forze della natura fossero onnipresenti. È questa onnipresenza che dovrebbe suscitare la massima meraviglia. Le forze della natura sono paragonabili – qui è Schopenhauer che parla – al demone evocato dalla formula magica: nel momento in cui essa viene

enunciata si presenta proprio lui e nessun altro, come se egli fosse perennemente in ascolto:

“Ciò che allora ci sorprende è questa onnipresenza delle forze naturali, simile a quella degli spiriti... ci accorgiamo allora che la connessione tra causa ed effetto racchiude in sé tanto mistero quanto quella che passa tra la formula magica e lo spirito evocato” (*M.* p. 171).

Questa meraviglia tuttavia può essere giustificata solo se ci disponiamo dal punto di vista dei casi presi nella loro singolarità, ma non avremmo ragione di sorprenderci se tenessimo conto del fatto che una forza della natura è un'idea.

“Ogni forza naturale ed originaria non è dunque altro, nella sua intima essenza, che un'oggettivazione della volontà di grado inferiore; ciascuno di questi gradi è un'idea eterna nel senso di Platone. La legge di natura sarebbe la relazione tra l'idea e la forma del suo fenomeno. Questa forma è il tempo, lo spazio e la causalità, legati tra loro da connessioni e relazioni necessarie e indissolubili. Mediante il tempo e lo spazio l'idea si moltiplica in innumerevoli manifestazioni” (*M.* p., 172).

Concependo le cose in questo modo la molteplicità dei casi singoli distribuiti nella totalità temporale deve essere ricondotto all'unità ed all'identità dell'idea, in essi ciò che propriamente accade è, potremmo quasi dire, un unico evento assoluto, i casi singoli non sono altro che immagini infinitamente moltiplicabili di esso. La meraviglia

“ di fronte alla puntuale regolarità di azione delle forze naturali, alla perfetta uniformità della loro miriade di manifestazioni ed all'infallibilità del loro apparire, somiglia in realtà allo stupore di un ragazzino o di un selvaggio che, osservando per la prima volta un fiore attraverso un vetro sfaccettato, si trova innanzi innumerevoli fiori perfettamente uguali e se ne meraviglia, e si mette a contare ad una ad una le foglie di questi fiori” (*M.*, 172).

In un simile contesto Schopenhauer ritiene di poter trovare un sostegno apparentemente paradossale in Malebranche.

L'intero tema del rapporto causale viene subordinato in Malebranche ad una prospettiva teologica: dio è il vero autore di tutto, è la soggettività effettivamente agente, l'unica ed autentica causa efficiente. Ciò che chiamiamo cause naturali sono, dice Malebranche, *cause seconde*, sono cioè unicamente circostanze che forniscono l'occasione per l'intervento dell'azione divina e vengono dunque chiamate da Malebranche *cause occasionali*.

Ora Schopenhauer afferma decisamente e inaspettatamente

“la piena concordanza tra le due dottrine, malgrado tanta divergenza nel corso dei pensieri. Anzi, mi meraviglio come Malebranche, imprigionato mani e piedi nei dogmi positivi che il suo tempo gli imponeva irresistibilmente, abbia saputo nondimeno con tanti vincoli e tanti pesi, cogliere così felicemente la verità...” (*M.* § 26, p. 175; cfr. anche *Lez.*, *II*, pp. 158–159).

Dov'è dunque la concordanza? Non certo nell'idea di dio come autentico ed unico agente, e nemmeno come causa di ogni modificazioni.

“Non crediate che io voglia dire che ciò che io chiamo volontà come cosa in sé sia identica a ciò che Malebranche chiama dio: le cose non stanno certamente così. Se io parlo della volontà, intendo null'altro che la volontà stessa che ciascuno porta in sé e che è nota a lui in modo più preciso e immediato di tutte le altre cose: non si tratta della volontà di un essere diverso da noi” (*Lez.*, *II*, p. 160).

L'accordo con Malebranche sta invece nell'idea che la “causalità riguarda il fenomeno” e che “la causa non produce propriamente l'effetto ma fornisce solo l'occasione... per il presentarsi delle manifestazioni delle forze naturali”: *cosicché*

“la causa determina solo il punto nello spazio e nel tempo in cui deve intervenire la manifestazione della forza, la forza stessa essendo indipendente da questa determinazione e appartenente per sua essenza ad un ordine di cose interamente diverso da quello a cui appartiene il corso della natura” (*Lez.*, *II*, p. 160).

Questo elogio di Malebranche è dunque pienamente coerente con

l'impostazione teorica di Schopenhauer e forse potremmo sostenere che in fin dei conti il tema della occasionalità della causa è stato addirittura presupposto nel corso della nostra esposizione.



12.

Dialetticità della natura – Le forze naturali si contendono il possesso della materia – L'opposizione che caratterizza tutti i fenomeni della natura e la sua origine – Il significato della differenza tra gradi inferiori e superiori dell'oggettivazione della volontà – La morte come parziale regresso ad uno stadio inferiore e la sua appartenenza al ciclo della vita – La volontà come volontà di vivere.

Per la concezione della natura che si va profilando nella metafisica di Schopenhauer particolarmente importante è il tema della sua interna conflittualità, forse potremmo parlare, anche se questa espressione non viene impiegata dal filosofo, di una dialetticità della natura. Questa dizione è suggerita dall'idea di una conflittualità che è ad un tempo essenza e forza motrice della realtà stessa – idea che ha ricevuto certo la sua massima elaborazione filosofica in Hegel, ma non è di per se stessa un'idea specificamente hegeliana, dal momento che si trova ovunque, in varie forme, nella filosofia e nella cultura romantica in genere. Lo stesso Schopenhauer rammenta i meriti da questo punto di vista che debbono essere attribuiti a Schelling ed alla sua scuola, uno dei rari, e perciò tanto più notevoli, apprezzamenti positivi di Schopenhauer nei confronti della filosofia a lui contemporanea.

Naturalmente nel riprendere questa idea d'epoca Schopenhauer la integra strettamente all'interno della propria impostazione filosofica. Le forze naturali sono in conflitto tra loro, più precisamente il conflitto sorge nella loro realizzazione effettiva, nei fenomeni che esse regolano causalmente. In questione è dunque la dimensione spazio-temporale, ed anzi la materia stessa la cui nozione è strettamente legata sia alla dimensione spazio-temporale sia al tema della causalità. Nell'introdurre il problema del conflitto, Schopenhauer riprende in effetti proprio il discorso condotto nel primo libro sulla *materia* come *sostrato comune di ogni evento*.

Egli argomenta così: proprio in quanto vi è un simile sostrato, uno stato della manifestazione della forza non può semplicemente coesistere con l'altro, ma deve entrare con esso in varie forme di contrasto. Inversamente: se non ci fosse alcun sostrato comune, le "idee eterne" si potrebbero forse manifestare mantenendosi in questa dimensione di eternità, senza entrare in conflitto tra loro. Inve-

ce il manifestarsi delle forze fa tutt'uno con il verificarsi effettivo di eventi naturali, ovvero di modificazioni della materia: di conseguenza non solo un evento deve ricevere una determinazione spazio-temporale, ma deve trovarsi in contrasto con altri eventi determinati da altre forze.

È come se le forze si contendessero il possesso della materia (*M.*, p. 172). Ogni forza, una volta che è entrata in possesso della materia tende a mantenere questo possesso e deve quindi esserne attivamente scacciata. Tutto ciò viene illustrato con l'esempio di un meccanismo – un orologio, ad esempio: esso viene mosso da forze meccaniche. Così una molla si allenta progressivamente mettendo in moto una ruota dentata che a sua volta ne mette in moto un'altra, ecc. Supponiamo ora che in prossimità di questo meccanismo venga posta una calamita abbastanza potente. Ecco che allora cambiano le occasioni dell'evento, è entrata in campo un'altra forza naturale, quella forza che sta a fondamento dei fenomeni di magnetismo. Analogamente il movimento di un peso legato ad un tirante che determina altri movimenti meccanicamente concatenati tra loro viene ostacolato dall'azione esercitata dalla calamita: forza di gravità e magnetismo *lottano* tra loro per impossessarsi di quella porzione di materia. Qualunque modificazione ulteriore deve lottare contro le modificazioni precedenti, ogni forza per manifestarsi “deve impadronirsi di una data materia, per dominarla scacciando la forza che vi dominava prima” (*M.*, p. 174). Quanto alla causalità “essa non fa altro che fissare i limiti secondo cui le manifestazioni delle forze naturali si dividono il possesso della materia” (p. 173): “... la legge di causalità ci dà la determinazione di questo diritto e il punto del tempo e dello spazio del suo farsi valere” (ivi).

Questo problema del conflitto viene coordinato con l'altro grande tema dialettico fondamentale, quello del costante superamento del contrasto in una sintesi superiore. Questo tema si congiunge del resto spontaneamente con quello dei gradi dell'oggettivazione.

In realtà alla base di questa discussione vi è ancora la questione degli obbiettivi e degli scopi della scienza della natura e della compatibilità tra il punto di vista fisico e il punto di vista filosofico. Questa questione si sviluppa ben presto in una rinnovata critica del riduzionismo materialistico. I vari piani di esplicazione delle

forze – dunque quello organico–fisiologico con le sue differenze interne che vede nell’uomo il suo grado più elevato, il piano in cui agiscono le forze chimiche, elettriche e magnetiche, fino a quello della meccanica che rappresenta il grado più basso – sono appunto gradi di oggettivazione della volontà, ed è un errore della scienza della natura “la pretesa di ricondurre i più alti gradi di oggettivazione della volontà verso i più bassi”: una simile pretesa tende a togliere di mezzo proprio la fondamentale idea della differenza di grado; inoltre propone la concezione secondo la quale l’ascesa da un grado inferiore più povero ad un grado superiore essenzialmente più ricco sia il risultato casuale del gioco della natura, e non invece la manifestazione di una determinata idea che a sua volta rappresenta una fase determinata all’interno del processo di autorealizzazione della volontà.

Il tema metafisico della volontà insegna che c’è una unità profonda della natura, che vi è una radice unica di tutte le cose. Non bisogna perdere di vista il fatto che

“in tutte le idee, cioè in tutte le forme della natura inorganica e in tutte le forme della natura organica, c’è una sola ed identica volontà che si manifesta e prende la forma di rappresentazione, oggettivandosi” (M., p. 181).

Di qui deriva l’interesse che rivestono le varie forme di analogia, le somiglianze di struttura, di funzioni che si possono notare con particolare evidenza all’interno di uno strato, ma che possono indurci a considerare anche strati diversi e che dunque suggeriscono la presenza di questa unità che sta alla radice di ogni cosa.

All’interno di questo problema delle parentele tra fenomeni, rientra l’idea generale di una *forma di rapporto oppositiva*, di una *polarità di forze*, o meglio, di uno “sdoppiamento di una forza in due attività qualitativamente distinte, opposte e tendente alla riunione” che può forse essere considerato “il tipo fondamentale di quasi tutti i fenomeni della natura, dal magnete e dal cristallo fino all’uomo” (p. 182). Contro il riduzionismo meccanicistico è dunque il caso di avviare una polemica perché esso rappresenta un modo tipicamente erroneo di proporre il problema filosofico dell’unità della natura. Questa unità, che si manifesta in mille forme

nelle analogie naturali, culmina nell'idea di una tensione oppositiva che rappresenta l'elemento dinamico che sospinge da un grado inferiore ad un grado superiore sviluppando i germi contenuti nella forma inferiore secondo un rapporto di autentico superamento, ma anche di conservazione.

Ritorna così, secondo una nuova angolatura che è tuttavia in grado di ricomprendere la precedente, il tema del conflitto e del contrasto. Ovunque nella natura vi è lotta, vi è conflitto.

“... dalla lotta scaturisce la manifestazione di un'idea superiore che supera tutte le precedenti più imperfette, ma in maniera da lasciarne sussistere l'essenza di uno stato subordinato” (M. p. 183).

Nell'organismo, ad esempi, si troveranno “tracce di ogni sorta di attività fisiche e chimiche”, cosa che potrebbe assecondare la possibilità di una tesi riduzionistica, che è tuttavia da respingere perché ciò che si afferma attraverso la lotta “non è un prodotto accidentale”, “ma è un'idea superiore che ha soggiogato tutte le altre idee inferiori con un'assimilazione trionfante” (p. 184).

Questa dialettica peraltro non è sempre puntata verso l'alto, non esclude affatto regressioni e ritorni all'indietro: una battaglia vinta non è vinta una volta per tutte. Il fatto che si parli di gradi superiori, e tra essi troviamo naturalmente la vita stessa ed in particolare la vita umana, non significa che essi non debbano continuare a lottare contro quelle forze rispetto alle quali hanno riportato una vittoria in ogni caso provvisoria.

L'inclinazione all'impiego di un linguaggio “antropomorfo”, che è un'inclinazione di continuo emergente in queste pagine, diventa ora particolarmente pronunciata. Una calamita ha sollevato un pezzo di ferro, il magnetismo ha riportato una vittoria sulla forza di gravità, ma questa vittoria deve poter essere mantenuta, cosicché la calamita deve impegnarsi “in un'assidua lotta con peso”, ed in questa lotta “il magnete si fortifica perché la resistenza del ferro lo aiuti a moltiplicare i suoi sforzi” (p. 184). Il linguaggio è qui apertamente “animistico”, e lo è in modo perfettamente consapevole dal momento che si tratta proprio di *guardare* al fenomeno come fenomeno della volontà. Dunque è giusto dire che il ferro

resiste con il suo peso al magnete e che il magnete deve rinnovare i propri *sforzi* contro questa resistenza. La vicenda che qui si descrive non è diversa da una vicenda che potremmo sperimentare ogni giorno: alziamo un braccio per sollevare una cosa, ma al di là di un certo limite siamo poi costretti ad abbassarlo: anche qui come là vi è una lotta tra le forze, una vicenda minima che ci riconduce alla grande vicenda della vita e della morte, dal momento che anche questa può essere in parte interpretata come un prevalere delle forze elementari sulle forze più evolute. La morte a cui ogni essere vivente è inesorabilmente consegnato non è altro che il prevalere del meccanico sull'organico, della materia inerte sulla materia vivente. Ma solo in parte: infatti *ogni morte rientra nel ciclo della vita*. Questo è un altro grande insegnamento che la metafisica della natura di Schopenhauer vuole tramandarci. La volontà in quanto volontà di autoaffermazione è essenzialmente *volontà di vivere*, ed essa si autoafferma nuovamente nello stesso istante in cui viene sopraffatta.



J. Verne, *Ventimila leghe sotto i mari*, illustr. da Alphonse de Neville

13.

La fame della volontà – Il gigantesco pasto – L’universo vagante nello spazio infinito – L’armoniosità della natura – Accenni conclusivi al tema del pessimismo e della compassione per l’esistente.

Se ci chiediamo quale sia infine l’immagine della natura che Schopenhauer ci trasmette, alla luce del problema del conflitto, forse dovremmo cominciare a mettere in rilievo la sua inclinazione drammatica, persino truculenta. Nella natura si riversa una volontà *insaziabile*: essa appare concepita come un *gigantesco pasto*, come un *divoramento reciproco* in cui “ogni individuo è nutrimento e preda dell’altro”: noi stessi, noi uomini che in tutta la nostra vita abbiamo tanto divorato esseri ed organismi viventi finiremo a nostra volta divorati dai vermi; che verranno a loro volta divorati, perché “un essere vivente non può mantenersi in vita se non a spese di un altro: la volontà di vivere si nutre della sua propria sostanza e fa di sé in diverse forme il proprio nutrimento” (p. 185). Questo divoramento reciproco è perciò, in fin dei conti, una sorta di *auto-divoramento*.

Si comprendono così gli esempi estremi che Schopenhauer trae dal mondo degli animali con la sua consueta passione naturalistica: l’esempio degli insetti che depongono larve distruttive nel corpo di altri insetti; del polipo cresciuto su corpo di un altro al quale contende il cibo; o l’esempio della terribile formica–mastino che non appena la si taglia in due separando la testa dalla coda, testa e coda si impegnano in una lotta furibonda nella quale la testa cerca di azzannare la coda con le sue temibili mandibole e la coda di conficcare nella testa il suo mortale pungiglione. E così anche nel mondo vegetale (l’edera che soffoca il grande albero). Nel regno inorganico non si tratta più di morte e di vita, ma in ogni caso di ostacoli e impedimenti che si frappongono allo sviluppo dei processi. Se passiamo poi al macrocosmo, la lotta viene qui rappresentata soprattutto dalla contrapposizione tra forza centrifuga e forza centripeta, che è di fondamentale importanza per rendere conto del movimento dei corpi celesti. In questo passaggio speculativo in cui Schopenhauer diventa sempre più ardito, il tema del movimento nello spazio introduce un ulteriore motivo che illustra sempre meglio l’atmosfera che avvolge questa metafisica della natu-

ra. Sappiamo che la terra, insieme agli altri pianeti, girano intorno al nostro sole. E forse l'intero sistema solare gira intorno ad un altro sole, il sole centrale dell'universo stesso. Forse questo sole centrale si muove nello spazio infinito con tutti i sistemi che gravitano intorno ad esso. Ma comunque stiano le cose, si tratta di un movimento senza significato perché non è un movimento che ci porta, per qualche scopo, da un luogo ad un altro luogo; e dunque esso diventa null'altro che espressione "di quel nulla, di quella mancanza di finalità" che caratterizza in ultima analisi la volontà stessa.

Si annunciano qui temi che vanno oltre la tematica del primo libro del *Mondo* e che preparano la problematica trattata nel libro quarto e che di questo libro fanno presentare l'atmosfera dall'idea della volontà come "slancio cieco", come "impulso oscuro".

Ma limitarsi a rilevare questi aspetti della concezione schopenhaueriana della natura non basta. Vi è in realtà una singolare tensione tra il motivo di un finalismo interno alla natura – che rappresenta indubbiamente uno dei motivi fondamentali della sua speculazione – e l'immagine che abbiamo visto or ora emergere di un universo vagante nello spazio infinito, che pone invece l'accento sull'assenza di scopi ultimi. Questa tensione si fa sentire particolarmente nei due paragrafi che concludono il primo libro del *Mondo*: il § 28, il cui centro è rappresentato dal tema teleologico, ed il § 29, che riprende invece quello dell'assenza di fini della volontà accennando al tema del pessimismo.

Nel § 28, riprendendo l'idea dell'unità fondamentale di ogni fenomeno naturale, la volontà viene assimilata alla sorgente luminosa unica di una "lanterna magica" che è in grado di proiettare infinite immagini diverse. Questa unità si manifesta nelle relazioni complesse che i gradi di oggettivazione hanno tra loro. Vi sono qui differenze grandissime – non vi può essere una distanza maggiore tra una pietra e un essere vivente, ma anche tra un minuscolo insetto ed un grande animale. Eppure questi strati dell'essere sono integrati tra loro come un grande organismo, l'uno si sviluppa dall'altro secondo un processo che avanza dal basso verso l'alto – da livelli in cui la volontà non è affatto visibile a livelli in cui vi è un incremento di visibilità finché questo incremento raggiunge il suo massimo nell'uomo.

L'uomo come centro e vertice del creato è un'idea antica che

riceve non solo in Schopenhauer ma nell'intero atteggiamento intellettuale romantico una nuova forma, specificamente legata al problema di una stratificazione dinamica della natura. Mondo vegetale e mondo animale non fanno altro che preparare il mondo umano, rispetto al quale, quando esso è sorto, sono come la penombra crescente che si allontana dalla luce, una sorta di eco del mondo umano. L'immagine sonora dell'eco e dunque dell'uomo stesso come un suono suggerisce a Schopenhauer un'altra e un poco più complessa metafora musicale la cui formulazione, a dire il vero, è un poco equivoca, ma il cui senso è piuttosto chiaro: l'animale sta all'uomo come la quinta alla tonica, la pianta come la terza alla tonica. La natura inorganica infine può essere intesa come ottava inferiore, ma è importante, secondo le intenzioni illustrative di Schopenhauer, non considerare il fatto che si tratti della stessa tonica ripetuta all'ottava basa, quanto che essa sia la nota più grave dell'accordo che ne risulta. L'intero mondo naturale verrebbe così rappresentato dalla *triade fondamentale*, e quindi assimilato alla *consonanza più perfetta*, alla più perfetta *armonia*, nella quale ciascuna parte non solo coesiste con l'altra, ma è coerisce ad essa in un incastro compiuto.

Ecco un'immagine ben diversa da quelle relative alla conflittualità della natura sulle quali ci siamo soffermati in precedenza. Parole come armonia, accordo, coerenza ecc. rimandano tutte alla idea di una finalità interna, ad una "disposizione armonica delle parti in un organismo unico", mentre la finalità esterna è la corrispondenza, ad esempio, tra le caratteristiche dell'ambiente e le caratteristiche dell'animale o della pianta che vive in quell'ambiente, corrispondenza che offre ovviamente un "sostegno ed un aiuto esteriore" per la loro sopravvivenza. Anche la finalità esterna è peraltro da riportare all'unità della volontà ed alla sua unitarietà in quanto contribuisce a realizzare i fini interni.

Questa presenza di un punto di vista teleologico assolve una parte tutt'altro che marginale nella concezione della natura di Schopenhauer ed in particolare, come del resto abbiamo già notato in più di una occasione, esso fa tutt'uno con un atteggiamento nei confronti della realtà tale per cui essa ci si mostra come ovunque ricca di senso. Lo stesso stile di Schopenhauer si piega di continuo a mostrare questa ricchezza. Ovunque si propone una sorta di

ipertrofia del senso che peraltro è anch'essa tipica della cultura tedesca dell'epoca, basti pensare a Goethe e persino a Hegel. Ed ogni senso diventa coerente con l'altro, sulla sua base si possono stabilire analogie e differenze, all'interno di una totalità che risuona armoniosamente come triade tonale. Di qui il grande significato che assume l'analogia con la consonanza più grande: ecco che ora guardiamo alla natura come traboccante di sensi che riconfluiscono in un immenso accordo musicale, in una immagine di coesione e di coerenza mondo.

Eppure questo mondo vaga senza metà e senza scopo nell'universo infinito; la coerenza di un grado di oggettivazione della volontà è in ogni caso istituita su un divoramento reciproco, anzi sull'autodivoramento. La volontà è *affamata* (M., p. 193).

Questa fame della volontà è probabilmente il centro *del Capitolo ventottesimo* dei *Supplementi* che possiamo senz'altro associare alle conclusioni del secondo libro del *Mondo*.

Tutti gli esseri viventi, si dice qui del tutto brutalmente, si mangiano l'un l'altro. A questo divoramento universale Schopenhauer dà anche una figura particolarmente crudele in almeno due punti, ad esempio, là dove racconta dello sterminato campo di scheletri di tartarughe di mare osservato nell'isola di Giava approdate in quei luoghi per deporre le loro uova e che vengono divorate da cani selvatici; oppure quando viene riferito per intero, in una nota, il racconto raccolto in un giornale d'epoca, dello scoiattolo che dopo aver avvertito la presenza di un serpente viene come affascinato dal suo sguardo e finisce nelle sue fauci accettando una sorta di inevitabile destino.

Questi racconti, nonostante la loro forma aneddótica, non debbono affatto essere sottovalutati: in essi certamente c'è poca teoria, eppure sanno rendere in forma molto viva l'atmosfera che circonda il tema della volontà.

Questo tema è assai ampio, e tuttavia non è da confondere, osserva Schopenhauer, con l'idea di un' "anima del mondo" e neppure con quella di una concezione panteistica nello stile di Spinoza, che egli vede invece rinascere nell'idealismo a lui contemporaneo e in particolare nella filosofia hegeliana a cui si fa una fugace ma significativa allusione, quando si accenna a quella

“sbrigativa conclusione con la quale si attribuisce al mondo il titolo di dio oppure lo si spiega, con quella stupidità che solo la patria tedesca può vantare e sa gustare, come ‘l’idea nel suo essere altro’” (*Suppl.*, p. 1203).

Quest’ultima frase è tratta dall’*Enciclopedia hegeliana* (parte II, § 247) ed è riferita in Hegel proprio alla *natura* – è la natura “l’idea nel suo essere altro”: essa è dunque in ogni caso l’estrinsecazione di un principio assoluto, un principio che ha i tratti dello Spirito, e dunque di ciò che possiede al massimo grado pienezza razionale e ricchezza di senso, tratti che la natura stessa non può non condividere del momento che non è *altro dall’idea*, ma appunto *l’idea nel suo essere altro*.

Contro di ciò, Schopenhauer fa valere piuttosto la demonicità della natura, rammentando il detto aristotelico secondo il quale la natura dovrebbe essere detta non divina, ma demoniaca. (*Suppl.*, p. 1195 e nota p. 1203).

Questa visione della natura propone certamente un modo di concepire e di vivere la nostra stessa esistenza, dal momento che l’esistenza umana non fa che riprendere il modo d’essere della natura. La volontà tende alla propria realizzazione, e ciò significa senz’altro che essa è *volontà di vivere*. Per questo, nel caso della natura organica, essa è dominata dalla conservazione della specie – ogni vicenda individuale è subordinata allo scopo di questa conservazione. Tuttavia nessuna precisa risposta potremmo dare alla domanda sul perché la specie debba essere conservata. L’intero movimento della volontà è dunque un movimento incessante e insensato e noi, come ogni essere vivente, ne siamo coinvolti, non già perché siamo attratti da scopi ed obbiettivi che sono di fronte a noi, ma perché siamo spinti da una volontà cieca e insaziabile – *spinti da dietro*, precisa Schopenhauer, innestando in questo *camminare spinti da dietro* un riferimento al comico–buffonesco, trattandosi di un portamento assai diverso da quello che ci raffigureremmo come degno di noi (p. 1208).

A questo “pessimismo” ormai compiutamente formulato si associa un’altra fantasia animale: la descrizione della vita della talpa. Questo lavoratore instancabile che scava per l’intero tempo della sua vita, questo animale cieco, che ha occhi embrionali solo

per avvertire la presenza della luce e per rifuggire da essa, diventa nella sua vita “così faticosa e priva di gioie” una sorta di simbolo del “triste cammino” dell’esistenza stessa. E con queste storie di animali si annuncia indirettamente l’altro grande tema che, insieme a quello di pessimismo, troverà teorizzazione nel libro quarto del mondo. A quale scopo queste storie di animali sono riferite nei loro dettagli più crudeli? In effetti si descrivono i cani che, unendo i loro sforzi, rovesciano sul dorso le grandi tartarughe e dopo averle così ridotte all’impotenza strappano le scaglie più molli del ventre, divorandole vive (ivi, p. 1202). Non meno dettagliata e impressionante è la descrizione dalla fascinazione dello scoiattolo che finisce nelle fauci del serpente. A quale scopo – se non a quello di suscitare quella *compassione*, che dal caso singolo è destinata ad investire la totalità dell’esistente?

Gettiamo così un primo sguardo sull’origine di questi temi conclusivi.

