

## NUMERO MONOGRAFICO SUL PENSIERO DI ARTHUR SCHOPENAUER

*Amelia Forte*

Schopenhauer nel terzo ma soprattutto nel quarto libro si occupa di illustrare il modo in cui l'essere umano è capace di negare la volontà. Perché, se è vero che da una parte tutto è volontà, secondo Schopenhauer, e in quanto la volontà è desiderio di qualcosa che non si ha e pertanto mancanza e quindi dolore, e allora mentre l'affermazione della vita è inevitabilmente il modo in cui la volontà e quindi anche il dolore si afferma, la negazione della volontà sarà il modo che Schopenhauer propone per astenersi dalla volontà e quindi liberarsi dal dolore in cui il mondo, e quindi l'affermazione della vita, consiste.

Qui iniziano una serie di problemi:

1. Il passaggio dall'affermazione alla negazione, cioè il passaggio dalla compassione, come fondamento delle virtù mondane della giustizia e della carità, alla negazione della volontà e se questa negazione della volontà non sia nel contempo un'affermazione della negazione della volontà. Cioè, come è possibile negare la volontà senza che sia proprio la volontà a negare se stessa e quindi, in tal senso, ad affermare la propria negazione?
2. Determinare con precisione la differenza tra una negazione temporanea della volontà, per come secondo Schopenhauer si produce nell'esperienza estetica, quindi nella contemplazione dell'opera d'arte. Che è

una negazione della volontà, che tuttavia si produce temporaneamente. È un rapimento estatico temporaneo, finito il quale torniamo ai nostri dolori mondani. La differenza tra questa condizione e quella invece che secondo Schopenhauer è permanente di astensione della volontà (o negazione della volontà). Quindi fondamentale la distinzione tra terzo e quarto libro, perché il terzo libro si occuperà di descrivere l'estetica, mentre il quarto descrive la fine di questo processo, cioè appunto la negazione della volontà. L'ascesi (come la chiama Schopenhauer).

3. Il problema principale è forse il ruolo giocato dalla ragione: se è vero che secondo Schopenhauer l'in se della vita è una volontà, è anche vero che la ragione svolge un ruolo fondamentale e quindi vedremo come non è assolutamente sufficiente parlare di un primato della volontà sulla ragione, in cui la ragione non svolge alcun ruolo. Perché in realtà svolge un ruolo piuttosto importante la ragione sia nell'estetica che nella scienza. Ciò che ci interessa è cercare di capire come queste due parti dell'essere umano (che Schopenhauer chiama anche cuore e testa) si rapportano fra di loro.

Quindi, dovremo capire cosa intende Schopenhauer quando dice "volontà". E dovremo capire di che tipo di conoscenza si tratta.

Un altro tema è cercare di comprendere cosa significhi "negazione della volontà"? Perché vedremo che sono possibili diverse interpretazioni. Cioè in che senso è possibile interpretare l'ascetismo di Schopenhauer come un atteggiamento nei confronti della realtà e quindi nei confronti del desiderio delle cose di questo mondo e non come una privazione reale, cioè come un ascetismo nel senso di un isolamento dalla partecipazione al mondo. Cioè se l'ascetismo di cui ci parla Schopenhauer è un modo di vivere o di fatto un'astensione dalla vita. Questa domanda in realtà ha un significato enorme perché Schopenhauer condanna il suicidio perché il suicidio è un'affermazione della volontà; è una protesta contro la vita perché non è come noi la vorremmo, e quindi al fondo del suicidio c'è un attaccamento alle cose del mondo, ma, nonostante sia critico del suicidio, il suo ascetismo assomiglia moltissimo ad un suicidio in vita e quindi il problema è capire se in realtà Schopenhauer non abbia inteso qualcosa di diverso quando parla di ascetismo. Ci sono elementi che vanno in entrambe le direzioni, ma il nostro compito sarà vedere il problema, e vedere le tensioni di un autore.

## La vita

Schopenhauer nasce nel 1788 a Danzica nell'attuale Polonia. È molto più giovane di Kant al quale si ispira e che però anche critica fortemente. Schopenhauer non incontra Kant, il quale muore nel 1804, quando Schopenhauer aveva 12 anni. È invece un contemporaneo più giovane di Hegel, che nasce nel 1770, muore di colera nel 1831, colera al quale invece Schopenhauer riesce a sfuggire vivendo fino al 1860. È noto l'amore per Kant di Schopenhauer da cui prende tutta una serie di concetti, quello principale è l'idealismo, e la differenza quindi tra fenomeno e cosa in sé. Tanto è nota la riverenza per Kant di Schopenhauer, quanto è noto l'odio per Hegel.

La madre si chiama Johanna e nella vita di Schopenhauer fu un personaggio importante e secondo lei Schopenhauer lui sarebbe stato destinato ad una vita commerciale. La madre proveniva da un'agiata famiglia di commercianti di Danzica, ma aveva ricevuto un'educazione letteraria (soprattutto musicale) incredibilmente alta, soprattutto se confrontata con le coetanee di pari ceto. Nel 1785 aveva sposato Heinrich Floris Schopenhauer, anche lui di stirpe patrizia. Il padre di Schopenhauer aveva ricevuto un'educazione volta a farlo diventare commerciante. Per lunghi anni era stato inviato in Inghilterra e in Francia fino a che, tornato a Danzica, aveva sposato a 38 anni la diciottenne Johanna.

Dopo la nascita di Schopenhauer, la famiglia si trasferisce ad Amburgo e lì impianta la sua attività commerciale. Anche Schopenhauer, poiché viene destinato ad una carriera commerciale e il commercio aveva bisogno di una buona educazione e soprattutto che si conoscessero le lingue, viene mandato ad imparare il francese e per prepararlo alla futura attività da commerciale, il padre prima lo porta prima a Parigi e poi in Normandia e lo affida al socio in affari che lo ospita a casa sua, trattandolo come un figlio. Qui Schopenhauer trascorre due anni,

stringendo un forte legame con il figlio del socio. Nel complesso, un periodo felice e stimolante. Schopenhauer impara da madrelingua il francese. Nel 1799 torna ad Amburgo, ad 11 anni, e frequenta un istituto per la formazione al commercio che sarebbe dovuto durare 4 anni, ma nel 1800 viene interrotto da un lungo viaggio che la famiglia compie. Durante questo viaggio Schopenhauer si rende conto che vuole frequentare il ginnasio e non fare il commerciante. Il padre cercherà di convincerlo a seguire la carriera da commerciante, gli offrirà di fare un viaggio con lui in Europa ma al ritorno si sarebbe dovuto dedicare all'apprendistato commerciale. Schopenhauer accettò e girò il mondo, visitò l'Olanda, Londra, si trasferisce a Wimbledon dove impara l'inglese nella pensione del reverendo Lancaster, che definisce "un'infame bigotto" facendosi una pessima opinione del pretume inglese. Dopodiché la famiglia si riunisce e si trasferisce a Parigi, dove fa una vita piacevole. Esistono i taccuini di viaggio in cui la madre e il figlio si scambiano impressioni e commenti: fanno visite al Louvre, a monumenti e teatri parigini. Visita il sud della Francia, la Svizzera e infine, nel 1804, la famiglia torna ad Amburgo. Nel 1805, quindi quando Schopenhauer aveva 17 anni, il padre muore, cadendo in un canale (forse si suicidò). Schopenhauer in uno scritto ne celebra la rettitudine, l'integrità, le abitudini cosmopolite, l'amore per la libertà però non è più vincolato ad alcun patto e ne approfitta per tornare sui suoi passi per andare al ginnasio.

Ora Schopenhauer rimane ad Amburgo mentre la madre con la secondo genita Adele si trasferisce a Weimar. Johanna diventa scrittrice, comincia ad aprire la sua casa come un salotto letterario e casa Schopenhauer a Weimar diventa un punto molto importante delle personalità culturali che passavano di là (tra questi Goethe). Goethe persino loda il romanzo in tre volumi che Johanna pubblica nel 1819 (*Gabrielle*), primo romanzo di una fortunata serie di opere che farà di lei la più nota scrittrice tedesca del decennio 1820-1830. Schopenhauer la definisce "buona scrittrice di romanzi e cattiva madre". Nelle sue visite alla madre, a Weimar, Schopenhauer fa un incontro importante, cioè incontra Carl Ludwig Fernow. Ha una sua importanza nella vita di Schopenhauer perché conosce la letteratura italiana, è l'editore delle opere complete di Winckelmann, traduce in tedesco Petrarca. E Fernow consiglia alla madre Johanna di far dedicare il figlio ad un tipo di studio scientifico e letterario, cioè il ginnasio, per poi accedere gli studi letterari. Schopenhauer si trasferisce in Turingia a Gotha e lì frequenta il ginnasio. Da qui in poi i rapporti con la madre si cominciano a turbare e Schopenhauer comincia a mostrare quel suo carattere proverbialmente scontroso, misantropo e insocievole. La madre gli rimprovera questo carattere difficile e Schopenhauer le rinfaccia il suo modo di vivere. Notiamo che questo carattere misantropo, ombroso e insocievole di Schopenhauer non ha niente di eroico, non è una misantropia eroica, lo testimonia un diario che raccoglie alcune confessioni segrete di Schopenhauer in cui troviamo scritto:

"Già quando ero un fanciullo di 6 anni i miei genitori che tornavano di sera da una passeggiata mi trovarono tutto disperato perché mmi ero immaginato all'improvviso di essere stato abbandonato. Da ragazzo mi tormentavano malattie e contrasti immaginari. Quando studiavo a Berlino pensai per un certo periodo di essere esaurito. Allo scoppio della guerra del 1813 ero tormentato dalla paura di essere costretto al servizio militare. Da Napoli mi scacciò la paura del vaiolo, da Berlino il colera. A Verona fui preso dall'idea fissa di essere stato avvelenato da una presa di tabacco. Quando stavo per lasciare Mannheim fui preso senza alcun motivo da un indicibile sentimento di angoscia. Per anni sono stati perseguitato dal timore di subire un processo. Se di notte udivo un rumore, balzavo dal letto e afferravo spada e pistola che tenevo sempre cariche. Anche quando non c'è un motivo particolare di eccitazione ho sempre in me un'intima ansietà, che mi fa vedere o cercare pericoli là dove non ce n'è alcuno. Essa ingrandisce all'infinito la minima contrarietà e mi rende difficoltosissimo il commercio con gli uomini."

Lascia Gotha, si stabilisce a Weimar. Nel 1809 si immatricola in medicina all'università di Gottinga, dove si trasferisce. Segue la facoltà di medicina per un solo semestre. Studia botanica, storia naturale, fisica, mineralogia, matematica, chimica, anatomia del corpo umano: tutte cose non irrilevanti perché c'è tutta una parte scientifica molto forte nella formazione di Schopenhauer che troveremo nei primi libri del *Mondo*. Poi abbandona e sceglie la filosofia come studio principale. Il primo autore che segue è Gottlob Ernst Schulze, era uno scettico, cioè dubitava che la filosofia potesse produrre conoscenze certe di qualche tipo. Il suo pseudonimo è Enesidemo, scrisse un'opera famosissima pubblicata anonima nel 1792 contro il pensiero kantiano. Ma Schulze consiglia a Schopenhauer di dedicarsi allo studio di Platone e Kant, che saranno i due ispiratori principali di Schopenhauer

per il loro idealismo e per tutta una serie di ragioni che vedremo. Schopenhauer diventa un appassionato lettore di Calderon, così tanto da dedicarsi ad uno studio sistematico della lingua spagnola. Quindi parla tedesco, francese, inglese e spagnolo.

Nel 1811 lascia Gottinga, va a Berlino perché Fichte era famoso e vuole andare a studiare con lui. Come spesso gli accade, prima lo venera Fichte e poi questa venerazione si trasforma in sprezzo e derisione. Conosce Adelbert von Chamisso (poeta tedesco), Alexander von Humboldt (naturalista, esploratore, geografo e botanico tedesco), si interessa al magnetismo animale, frequenta il corso di Friedrich Schleiermacher (filosofo tedesco), approfondisce la filosofia kantiana e post kantiana (Jacobi, Fichte, Schelling...). Nel 1813 scappa da Berlino minacciata dalle truppe francesi, si reca a Rudolstadt in Turingia e scrive il suo primo grande testo: *Dissertazione sulla quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente*. Testo importantissimo che discute Jena, dove viene proclamato dottore in filosofia nell'ottobre del 1813. È un'opera importante perché, innanzitutto, ci consente di capire quali siano i principi che regolano il mondo come rappresentazione. L'idea è che la rappresentazione sia un mero fenomeno mentre l'in se della rappresentazione sia la volontà, che quindi il mondo della rappresentazione sia un mondo illusorio. Noi dovremo capire cosa significa che sia un mondo illusorio, perché che il mondo della rappresentazione sia un mondo illusorio non significa che non è un mondo certo e oggettivo. Anzi, Schopenhauer ci dice che il mondo della rappresentazione è inderogabilmente governato dallo spazio, dal tempo e dalla causalità; è il regno delle verità certe della fisica e della matematica, tuttavia questo mondo rispetto al suo fondamento, che è la volontà, è un'illusione. Non significa che il mondo della rappresentazione, quello in cui viviamo quotidianamente, sia un sogno, nel senso di evanescente, soggettivo, arbitrario, incerto: tutto il contrario. Goethe legge il testo nel 1813 e si complimenta con lui. Quindi Schopenhauer conosce Goethe e la cosa interessante è che Goethe, che in quel periodo stava studiando e scrivendo la sua teoria dei colori, invita Schopenhauer a partecipare ai suoi studi e ai suoi esperimenti sui fenomeni cromatici. Per due mesi a Weimar Schopenhauer lo frequenta assiduamente, discute con lui la teoria dei colori e non solo. Naturalmente il risultato sarà che Schopenhauer rompe con Goethe perché si appassiona così tanto di questa teoria dei colori che ne scrive una sua in contrasto con quella di Goethe. Nel 1816 Schopenhauer scrive *Sulla vista e i colori*.

A questo periodo risale anche il contatto con La Sapienza indiana: altra grande fonte di Schopenhauer. Prende in prestito dalla biblioteca di Weimar la traduzione latina di cinquanta Upanishad. Nel 1816 legge *Sulla lingua e la sapienza indiani* di Schlegel, pubblicato nel 1808. Quindi comincia ad entrare così in contatto anche con questo tipo di saggezza che più che costituire una fonte delle sue teorie, Schopenhauer la utilizza come conferma delle proprie teorie.

Ora Schopenhauer quindi è a Weimar, collabora con Goethe però nel 1814 si deve trasferire a Dresda perché i rapporti con la famiglia, la quale viveva sempre a Weimar, si rompono. A Dresda Schopenhauer si trova bene e ci resta per 4 anni. In questi anni pubblica *Sulla vista e i colori*, lo invia a Goethe e gli chiede un giudizio e Goethe non risponde. Non solo non gli dà l'approvazione ma non risponde. Dissidio filosofico fortissimo che però fornisce a Schopenhauer l'occasione di cominciare a pensarsi come filosofo originale. Cioè il conflitto con una personalità così amata come quella di Goethe consente a Schopenhauer di plasmare la propria originale personalità per contrapposizione. Quindi questo doloroso conflitto si trasforma in un sentimento di piacevole autonomia.

Nel frattempo, si dedica incessantemente alla scrittura e nel 1819, e tre anni dopo pubblica *Mondo come volontà e rappresentazione*.

Ad un certo punto viaggia in Italia, va a Roma, due mesi a Venezia dove ha una relazione con Teresa Fuga (una nobildonna della città), si ferma a Napoli, a Paestum. A Roma ritrova alcuni compagni di studi, ma non ha un buon rapporto con la comunità di tedeschi a Roma. Va anche a Milano, e qui la sorella lo informa che un'impresa di Danzica alla quale la madre, la sorella e (solo per un terzo) Schopenhauer avevano affidato il loro patrimonio fallisce. E, mentre la madre e la sorella accettano il risarcimento che questa impresa in fallimento propone loro, Schopenhauer non accetta e fa causa alla ditta. Quindi, per via giudiziaria pretende la restituzione del patrimonio investito e lo ottiene. Ottiene questa restituzione, dimostrando la sua capacità di "uomo di mondo", infatti scrive al

titolare dell'azienda: "Si può ben essere un filosofo, senza esser un pazzo". Questo guasta irrimediabilmente i rapporti con la madre e la sorella. Nel 1820 tiene la sua lezione di prova (tra i professori che lo esaminano c'era anche Hegel) sulla *Quadruplici radice* e ottiene l'abilitazione a fare il professore. Poi però ha così tanta rabbia verso Hegel che decide di far coincidere l'orario delle sue lezioni con quelle di Hegel, ma tutti andranno da Hegel e nessuno da Schopenhauer. Quindi, totale insuccesso didattico e anche totale insuccesso editoriale perché *Il mondo* vende pochissimo. Un altro episodio famoso è il cosiddetto episodio Marquet: Schopenhauer torna a casa per un appuntamento con la sua amante, la corista dell'opera reale Caroline Richter, e trova la stanza di fronte al suo appartamento che lui aveva in uso occupata da tre donne che conversavano tra loro. Schopenhauer va su tutte le furie, una di queste tre donne (Marquet) viene cacciata dalla casa con veemenza eccessiva, cade a terra, e lo denuncia per maltrattamenti. L'affittuaria di Schopenhauer testimonia contro di lui, quindi la signora Marquet lo trascina in una vicenda giudiziaria infinita, fino a quando viene condannato a versare un vitalizio alla donna offesa.

Poi va a Firenze fino al 1823, lo definisce un periodo piacevole. Dal 1824 va a Monaco, che invece considera un periodo brutto pieno di malattie organiche e nervose. Nel maggio del 1825 torna a Berlino, riprende i corsi, ma nel 1831, che è l'anno della morte di Hegel per il colera, scappa. Interrompe la relazione con la corista e si trasferisce a Francoforte. Da qui in poi rimane a Francoforte. Niente turba la leggendaria quotidianità di Schopenhauer. Nel 1836 pubblica *La volontà nella natura* (anche questo volume cade nel selezione). L'unica cosa positiva è che quella prima dissertazione sulla libertà del volere (pubblicata nel 1839 rispondendo ad un quesito della società reale norvegese delle scienze) riceve un premio. Manda invece all'accademia di Danimarca il secondo dei due saggi sul fondamento della morale (pubblicati poi in un'unica silloge intitolata *I due problemi fondamentali dell'etica*), che però non viene premiato. Nel 1844 pubblica la seconda edizione de *Il mondo*, a cui aggiunge dei supplementi, delle aggiunte al testo principale. Nel 1846 esce la versione fortemente rimaneggiata della *Quadruplici radice* (quella che leggiamo). Dal punto di vista editoriale l'insuccesso rimane, ma piano piano con una serie di discepoli e ammiratori cominciano a radunarsi intorno a lui. Il successo glielo dà il testo *Parerga e Paralipomena*, pubblicato nel 1851. Nel 1854 pubblica la seconda edizione de *La volontà della natura*. Nel 1859 pubblica la terza edizione de *Il mondo* (quella che leggiamo).

Nel 1860 si ammala e muore il 21 settembre.

Deduciamo dalla vita di Schopenhauer che proviene da una famiglia agiata, che vuole intradarlo al commercio ma non vuole fare il commerciante; la madre è una scrittrice che gli offre la possibilità di entrare in contatto di Goethe. Frequenta Goethe, partecipa con lui all'esperimento dei cromatismi, scrive una sua teoria dei colori nel 1816. In modo assai testardo si dedica alla filosofia; scrive e continua a proporre le proprie idee nonostante l'insuccesso didattico ed editoriale, finché nel 1851 non diventa famoso e comincia ad influenzare tutta la filosofia ormai novecentesca.

Per quanto riguarda il problema dell'ascetismo, ovvero il problema del quarto libro de *Il mondo*, il punto è cercare di valutare la natura dell'ascetismo che Schopenhauer ha in mente, perché il punto è cercare di capire in che senso Schopenhauer pensi l'ascetismo come una negazione della volontà che propriamente ci fa uscire dal mondo, come se morissimo in vita e quindi in questo senso tra un'asceta e un morto vivente ci sarebbe pochissima differenza. Ci sarebbe quella differenza che impedirebbe a noi di rimproverare all'asceta di essersi contraddetto suicidandosi, perché il suicidio è appunto in realtà un'affermazione della volontà: non è che non voglio la volontà, ma non voglio che la vita sia quella che è. La distinzione tra l'asceta così inteso e il suicida sarebbe sottilissima, oppure (ed è questa la questione che il quarto libro ci pone) se l'ascetismo, vista anche l'influenza che Schopenhauer ha subito dallo stoicismo e dal cinismo, non sia l'idea di una vita che viene svolta senza dipendenza dal possesso, dal desiderio. Cioè, non escludendo il possesso delle cose del mondo ma escludendo l'attaccamento alle cose del mondo, ed è una cosa molto diversa perché un conto è possedere un oggetto soffrendo e quindi dipendendo dalla sua perdita, un conto è possedere un oggetto rimanendo indifferente alla sua perdita e alla sua corruzione.

Di che tipo di ascetismo ci parla Schopenhauer? Che vita ha in mente quando ci dice che dobbiamo giungere ad astenerci dalla volontà?

Per quanto riguarda le fonti filosofiche, Platone e Kant segnano importantissimi riferimenti circa lo sviluppo del suo pensiero.

Platone per due motivi:

1. il ruolo fondamentale svolto dalla dottrina delle idee nell'estetica di Schopenhauer (quindi nel terzo libro de *Il mondo*, che è tutto costruito in base ad una terminologia platonica);
2. l'idea che il mondo fenomenico sia un mondo apparente e non vero, cioè un'illusione. Anche qua dovremmo fare attenzione ad evitare di pensare che il mondo fenomenico per Schopenhauer sia un mondo non oggettivo, perché questo non è assolutamente vero, è un mondo non essenziale, cioè non è l'essenza del mondo. L'in se del mondo non è il fenomeno, ma il fenomeno e i rapporti tra i fenomeni sono assolutamente certi e oggettivi come ci testimoniano le leggi della fisica e della matematica. Quindi da questo punto di vista non c'è niente di vago o parvente in questo senso. Il mondo fenomenico è illusorio perché non è la verità del mondo perché la verità del mondo è la volontà, cioè l'in se. Quindi in questo senso dobbiamo intendere che il mondo e la rappresentazione è illusione, perché è solamente un primo livello, per quanto certo affidabile e oggettivo, ma c'è un livello più profondo che ne costituisce l'essenza, ed è appunto la volontà.

Su Kant dovremmo fare una serie di precisazioni perché è il principale autore di riferimento di Schopenhauer. Però dobbiamo precisare che non si può giudicare Schopenhauer a partire da Kant; non possiamo considerare la dottrina di Schopenhauer come una deformazione kantiana, perché vorrebbe dire che prendiamo come sistema di riferimento Kant. Dobbiamo, invece, partire dall'idea che Schopenhauer parta da premesse filosofiche differenti e che quindi a Kant faccia una critica extra sistematica, cioè faccia una critica al sistema kantiano proponendo un altro fondamento filosofico. Solamente a queste condizioni possiamo avere un'immagine autonoma del pensiero schopenhaueriano, e non come una "parodia" del kantismo. Schopenhauer procede da fondamenti differenti, sebbene prenda spunto. Schopenhauer lo possiamo confrontare con Kant.

Gli spunti che prende da Kant sono:

1. L'idea che secondo Schopenhauer il discorso sul fenomeno, fatto da Kant, va letto nei termini dell'apparenza del fenomeno platonico. Questo naturalmente è solo un punto di partenza perché di Kant Schopenhauer assume la distinzione tra fenomeno e cosa in sé, ma, diversamente da Kant, che in fondo pensa la cosa in se come un concetto limite o come un concetto negativo, Schopenhauer da una caratterizzazione positivistissima della cosa in se, che è appunto la volontà.
2. La distinzione tra carattere empirico e carattere intellegibile. Anche qua il modo in cui Schopenhauer ragiona è molto diverso: pur facendo questa distinzione, non la intende assolutamente in modo kantiano, perché, per esempio, nega fermamente che esista una causalità secondo libertà. Schopenhauer è forse uno dei più rabbiosi negatori del libero arbitrio. Nel primo saggio dei due problemi fondamentali dell'etica intitolato *La libertà del volere* nega fortemente che esista una causa che non sia l'effetto di una causa precedente; cioè, nega che l'agire pratico dell'essere umano possa essere spontaneo. Cioè non determinato a sua volta da una causa precedente all'infinito. Per Schopenhauer è tutto causalità. Una *causa sui*, cioè una "causa spontanea", che non è a sua volta effetto di una causa precedente, è una *contradictio in adiecto*, è una contraddizione con sé stessa.
3. Mentre sul tema "fenomeno – cosa in sé" Schopenhauer ha l'ambizione di integrare il sistema kantiano, lo critica pesantemente invece sul campo dell'etica. Il punto in cui si sviluppa la distanza più forte è quello che riguarda l'etica perché Schopenhauer fa una critica fortissima all'imperativo categorico, e non solo: è una critica dell'etica prescrittiva, cioè al carattere prescrittivo dell'etica kantiana. L'idea che il cardine dell'etica kantiana sia un comando lo insospettisce, cosa può essere questo comando se non un

apparentemente svuotamento del decalogo biblico, cioè di dio che comanda l'essere umano di comportarsi in un certo modo cosicché, se obbedisce, avrà un premio, se disobbedisce, un castigo. Gli sembra che l'etica kantiana sia un malcelato moralismo teologico. Sebbene l'imperativo categorico sia formulato da Kant laicamente (perché chi produce l'imperativo categorico è la ragione), ma la ragione è in fondo dio travestito dice Schopenhauer. Potremmo dire che fa all'etica di Kant un'accusa di astrattezza, di ipostatizzazione, di sincretismo dei metodi, di essere un moralismo da schiavi e dice che è un malcelato moralismo ideologico.

L'obiezione sistematica che Schopenhauer fa a Kant è dire che la volontà non può non essere mossa da un motivo, cioè da un oggetto, e l'agire morale, ma pratico in generale, per Schopenhauer è una combinazione tra il carattere, che è innato, empirico, individuale e immutabile, e l'oggetto, cioè il motivo. Da questo punto di vista il sistema è fortemente deterministico e possiamo essere mossi unicamente da motivi che conosciamo, ciò che non è conosciuto non può muoverci. Ciò che fa Kant, che Schopenhauer non accetta, è il fatto di sostenere che la volontà possa essere sganciata dall'oggetto e mossa unicamente dalla ragione. Per Schopenhauer questo è impossibile. La ragione è troppo astratta per poter muovere un individuo, non ha forza. Questa è l'accusa di astrattezza.

Un'altra critica è l'ipostatizzazione. Kant dice: la razionalità non è una caratteristica soltanto dell'essere umano, l'essere umano partecipa della razionalità ma tendenzialmente potrebbero esistere altri esseri razionali non umani. Questa critica è interessante perché Schopenhauer ha interesse a considerare la ragione umana come non ipostatizzabile, e quindi in un'unità inscindibile con il corpo. Cioè, in fondo, accusa Kant di essere ancora legato alla psicologia razionale (che pure aveva voluto combattere), sostenendo cioè che da una parte c'è il corpo che perisce e dall'altra la ragione che continua a sopravvivere in eterno. Schopenhauer vuole riportare l'essere umano nel cuore della natura. Quindi c'è un'operazione di immanentizzazione (notiamo ancora una critica al carattere teologico all'etica kantiana che coinvolge in questo caso anche la ragione). Questa idea secondo cui l'essere umano appartiene alla natura e va ricondotto alla natura e quindi la sua corporeità vada rivalutata, questo è uno dei punti che Schopenhauer sottolinea maggiormente.<sup>1</sup>

Fichte è quello da cui Schopenhauer prende la questione dell'importanza del corpo.

Da Schelling mutua l'idea che la volontà sia l'essere originario, ma soprattutto da lui mutua l'idea che la natura sia una *Stufenfolge*, cioè una "costruzione a gradi", che significa esseri sempre più complessi fino all'essere umano che è quello in cui lo spirito del mondo viene a consapevolezza. L'essere umano è l'unico essere in cui la natura diventa spirito, diventa cosciente di sé, diceva Schelling (non è più natura incosciente ma diventa natura pensante). Quindi questa concezione dinamica della natura Schopenhauer la mutua in parte da Schelling.

Goethe è sicuramente il personaggio più importante semplicemente perché Schopenhauer lo incontra a casa della madre, nel 1813 pubblica la *Quadruplici radice* che Goethe apprezza e poi lo porta a lavorare con sé a fare gli esperimenti cromatici. Ma qual è il motivo per cui Schopenhauer poi si distacca da Goethe? C'è un problema di impostazione che possiamo riassumere come un'opposizione tra morfologia (Goethe) ed eziologia (Schopenhauer). Goethe, nelle sue ricerche di botanica era alla ricerca di un *Urphänomen* ("fenomeno originario") o nel campo della botanica di una *Urpflanze* ("pianta originaria"). Questa pianta originaria era un esemplare dal quale Goethe ritiene di potere derivare per variazione tutte le piante esistenti. Questa idea dell'*Urphänomen* o

---

<sup>1</sup> Vedremo l'importanza che il corpo ha in Schopenhauer. Schopenhauer attribuirà al corpo l'attributo di *ens realissimum*, che era uno degli attributi che venivano dati a Dio. Quindi questa critica che fa al carattere teologico dell'etica kantiana si esplica anche in questa importanza che lui dà al corpo e anche nella critica alla psicologia razionale, cioè a questa possibilità di scindere il corpo (corruttibile) dall'anima (immortale).

dell'*Urpflanze* era nello stesso tempo una critica dell'universale ricavato o per astrazione (ma l'universale ricavato per astrazione, cioè tramite un procedimento razionale, è un universale povero) o ricavato per un'induzione, che ovviamente è infinita, cioè per arrivare all'universale tramite l'induzione di casi particolari non ci arriviamo mai all'universale. Quindi l'idea di Goethe è che esistesse un prototipo cioè una rappresentazione empirica capace di lasciar cogliere l'universale quasi in carne ed ossa, cioè una specie di prototipo esemplare dalle cui variazioni era possibile ottenere tutte le forme possibili di piante. Quindi una specie di universale intuibile nel particolare (quindi né per astrazione né per induzione di una serie infinita di particolari). Il problema sta nel fatto che a Goethe, anche nella teoria dei colori, interessava fundamentalmente questa dimensione "orizzontale", fenomenologica. Si accontentava di illustrare tutte le variazioni di questo esemplare originario. Cioè la ricerca dei colori fatta da Goethe era incentrata sulle modalità della manifestazione dei colori in diversi contesti e situazioni. Mentre Schopenhauer è interessato ad una spiegazione fondante, "verticale", essenziale del colore. Andare oltre i colori e raggiungere una spiegazione essenziale della visione. La contrapposizione sta nel fatto che mentre Goethe si accontenta di una dimensione fenomenica, e quindi di mostrare la molteplicità delle manifestazioni di un esemplare considerato originario e quindi si accontenta di questa dimensione orizzontale e molteplice; Schopenhauer vuole invece andare dietro queste manifestazioni del fenomeno, alla causa fondante, all'in sé (è questo il procedimento eziologico). Quindi, proprio all'opposto di quello proposto da Goethe, Schopenhauer propone una *reductio ad unum* e non riguarda questa dimensione orizzontale dei fenomeni ma cerca ciò che sta dietro i fenomeni, ciò che è più originario dei fenomeni. È proprio questo ciò che Goethe non accettava, non accettava questo carattere definitivo e univoco della spiegazione, sostenendo che la difficoltà fosse quella di non andare così tanto indietro. In questo si combattono le due prospettive. Quindi la ricerca di Schopenhauer è essenzialistica ed eziologica e si contrappone a quella invece morfologica ed anti essenzialistica di Goethe. Nel §17 de *Il mondo*, Schopenhauer spiega che nella scienza si possano distinguere due partizioni fondamentali. La scienza può essere:

1. Descrizione delle forme (appunto morfologia). Approccio di Goethe
2. Spiegazione di cambiamenti (eziologia). Approccio di Schopenhauer

Ma secondo Schopenhauer la morfologia non può essere una scienza esplicativa, non spiega niente, ma descrive. Infatti, rimprovero a Goethe di non aver scritto una teoria, cioè una spiegazione, ma solo una fenomenologia, cioè una morfologia, solo una descrizione di colori.

## Testi

### Sulla quadruplica radice del principio di ragion sufficiente (1846)

Il principio di ragione sufficiente (PRS) è un principio decisivo. Il PRS è il principio fondamentale di ogni conoscenza, dice Schopenhauer. Si può chiamare la base di ogni scienza. Cos'è scienza? Schopenhauer distingue tra un sistema di conoscenze, che noi possiamo chiamare scienza, e un aggregato di conoscenze, che invece non è scienza. Un sistema ed un aggregato si distinguono nel fatto che le conoscenze, che si trovano all'interno di un sistema, conseguono l'una dall'altra, essendo l'una la ragione dell'altra. Quindi, quando facciamo scienza applichiamo questo principio del *reddere rationem* (o in greco *logon didonai*). Come spiega Platone nel *Menone*, non basta l'opinione vera, un'opinione è vera se noi l'abbiamo dimostrata come vera, cioè se noi abbiamo addotto la ragione della sua verità.

Partiamo dal fatto che Schopenhauer qui sta trattando questo principio come una verità trascendentale. Cioè, innanzitutto, questo principio che rende un'opinione vera in quanto dimostrata non è dimostrabile, essendo il presupposto di ogni dimostrazione, ma verità trascendentale significa che questo principio non può essere tratto dall'esperienza perché è la condizione di qualsiasi esperienza; non possiamo fare esperienza senza questo principio. Quindi non è un principio che ricaviamo dall'esperienza, ma piuttosto una condizione di essa. In questo Schopenhauer è un idealista come Kant, cioè non esiste oggetto che non sia un essere rappresentato per il soggetto. Ogni oggetto è una rappresentazione per il soggetto e il soggetto ha una serie di strutture trascendentali



mediante le quale un'esperienza è possibile. Quindi l'impostazione è identica a quella kantiana<sup>2</sup>. Schopenhauer poi fa tutta una sua costruzione della soggettività trascendentale che non è come quella kantiana ma il principio dell'idealismo trascendentale è lo stesso. Quindi sono entrambi idealisti.

La formula che Schopenhauer cita per esemplificare il PRS (tratta dal §70 dell'*Ontologia* di Christian Wolff scritta nel 1730, che è anche una delle fonti del pensiero kantiano) è: "Niente è senza una ragione per la quale sia piuttosto che non sia". Ovvero: tutto ha una ragione per essere piuttosto che non essere. Altro modo per esprimere il PRS: "Ogni ente ha una ragione per essere piuttosto che non essere"

Schopenhauer fa poi una rassegna delle teorie che sono state insegnate sul PRS e mostra come ad emergere (già in Platone nel *Filebo*) sia una prima distinzione tra due accezioni di questo principio. Platone scrive nel *Filebo*: "È necessario che tutto ciò che accade accada in forza di qualche causa, giacché come potrebbe accadere senza di essa?". E ancora nel *Timeo*: "Tutto ciò che si produce deve prodursi necessariamente in forza di qualche causa, giacché è impossibile che qualcosa nasca senza una causa". Quindi vediamo come questo PRS fondamentalmente vedremo essere in Schopenhauer una quadruplica applicazione a quattro diversi ambiti del principio di causalità. Aristotele, negli *Analitici posteriori*, dice: "Noi riteniamo di capire semplicemente tutto quando riteniamo di conoscere la causa per la quale la cosa esiste, e che essa ne sia la ragione e che non possa essere diversamente". Quindi, capiamo qualcosa e la conosciamo quando ne conosciamo la causa che non può non esserci affinché quella cosa sia. Quindi, *reddere rationem* (addurre la causa) significa conoscere qualcosa. Conosciamo qualcosa quando ne conosciamo la causa (necessaria del suo essere). Aristotele, negli *Analitici posteriori*, parla di quattro specie di cause, codificate dagli scolastici in: materiali, formali, efficienti e finali. Ma Schopenhauer si sofferma su un primo emergere di una duplice accezione di questo PRS, che poi Schopenhauer interpreterà come due delle quattro applicazioni della causalità ad un certo ambito di rappresentazioni. Queste due accezioni del PRS sono:

1. Sapere e provare *che una cosa è*, che chiama: ragione della conoscenza ("*Erkenntnisgrund*"). Ragione della conoscenza, quindi, è "che una cosa è".
2. Sapere e provare *perché essa è*, che chiama: conoscenza della causa ("*Erkenntnis der Ursache*"). Conoscenza della causa è "perché una cosa è".

Questa distinzione corrisponde, secondo Schopenhauer, alla distinzione tra una ragione del conoscere per la fondazione di un giudizio (come nel caso delle premesse di un sillogismo) e la conoscenza della causa per il prodursi di un fatto reale. Significa quella che Schopenhauer chiama ragione della conoscenza ci consente di spiegare perché una determinata conclusione in un sillogismo deriva da certe premesse. Mentre la conoscenza della causa, cioè del perché una cosa è, è quella che ci consente di conoscere una cosa perché ne abbiamo conosciuto la causa reale (è il caso questo della fisica, per esempio: una palla si muove perché viene spinta). Quindi, con queste due definizioni Schopenhauer ha esposto due significati del PRS, o meglio due applicazioni di esso: una ai giudizi, che per essere veri devono sempre avere una ragione (questa ragione è appunto la ragione della conoscenza), e l'altra la modificazione degli oggetti reali, che devono avere sempre una causa. Cioè, ogni mutamento nel mondo fisico è dovuto ad una causa. Ogni effetto è il risultato dell'azione di una causa. Quindi la prima accezione (ragione della conoscenza) per Schopenhauer riguarda il rapporto fra i giudizi nel sillogismo (una certa conclusione è vera perché la ragione della verità di una certa conoscenza deriva dalle premesse maggiore e minore). Seconda applicazione del principio di causalità è quella che riguarda i mutamenti del mondo fisico, oggettivo, quello in cui viviamo.

---

<sup>2</sup> Per Kant le strutture trascendentali della soggettività sono: tempo, spazio e categorie. Le quali consentono al soggetto di fare esperienza, cioè conoscere un oggetto. Non esistono oggetti per il soggetto che siano al di fuori dello spazio, del tempo e delle categorie dell'intelletto.

Ma poi si chiede, il PRS riguarda solamente queste due cose? Sono solo queste le applicazioni del PRS? No, ce ne sono altre due. Nel §16 comincia ad esporre la radice del PRS e le sue quattro applicazioni. Fondamentalmente Schopenhauer ci sta dicendo che queste due accezioni del PRS erano già state conosciute (già emerse in Aristotele, Wolff, Leibniz...). Il suo compito è quello di individuarne la radice altre due applicazioni, per arrivare ad un totale di quattro applicazioni di questo principio. Vediamo queste quattro classi di oggetti cui si applica il PRS.<sup>3</sup>

Schopenhauer scrive:

“Nel conoscere la nostra coscienza<sup>4</sup> (*Bewusstsein*) che si presenta come sensitività esterna e interna, intelletto e ragione si scompone in soggetto e oggetto, e al di fuori di ciò non contiene altro. Essere oggetto per il soggetto ed essere nostra rappresentazione è la stessa cosa. Tutte le nostre rappresentazioni sono oggetti del soggetto e tutti gli oggetti del soggetto sono nostre rappresentazioni”.

Questo è uno dei punti fondamentali dell'idealismo, cioè non esistono oggetti se non per un soggetto. In questo senso ogni oggetto non è altro che una nostra rappresentazione. Ma questo non attribuisce niente di arbitrario a queste rappresentazioni, ma significa solamente che noi incontriamo un oggetto solamente a partire da quelle caratteristiche trascendentali della nostra soggettività, ovvero dalle nostre forme di rappresentazione (spazio, tempo e causalità). Kant arriva a postulare queste strutture trascendentali della soggettività perché si rende conto che abbiamo una conoscenza infallibile della realtà esterna. Cioè, è un modo per spiegare l'oggettività della nostra conoscenza fisico-matematica dell'esperienza, cioè, l'unico modo per spiegare il fatto che la nostra conoscenza del mondo fisico è così perfetta è postulare che quello che troviamo nell'esperienza ce lo abbiamo messo noi stessi, cioè, che gli oggetti che noi incontriamo nell'esperienza sono il risultato delle nostre forme di rappresentazione: questo è idealismo, questo significa che ogni oggetto è una nostra rappresentazione. Quindi non esistono oggetti di cui possiamo fare esperienza che siano fuori dallo spazio, dal tempo e dai concetti dell'intelletto. Quindi, per l'idealismo, non vuol dire che ognuno ha una sua rappresentazione, e quindi che l'esperienza sia labile, ma il contrario. La soggettività è fornita di forme della rappresentazione che ci consentono di trovare negli oggetti ciò che la nostra soggettività a priori ci ha messo. Ed ecco la spiegazione della certezza della conoscenza fisico-matematica della nostra esperienza e del mondo.

La frase riportata prima testimonia l'appartenenza di Schopenhauer all'idealismo, infatti troveremo gli stessi strumenti. Anche Schopenhauer ci parla di tempo, di spazio e di causalità (non di categorie). Cioè Schopenhauer dice che le nostre forme di rappresentazione dell'esperienza della nostra soggettività sono spazio, tempo e causalità. Infatti, dice:

“Ora però si trova che tutte le nostre rappresentazioni stanno tra di loro in una connessione regolare e quanto alla forma determinabile a priori, in virtù della quale niente di sussistente in sé e di indipendente, e niente anche di singolo e di

---

<sup>3</sup> Questo ci introduce al modo in cui Schopenhauer fa la distinzione tra animali umani e animali non umani. La differenza tra noi e gli animali non umani non è il possesso dell'intelletto, perché anche gli animali non umani lo hanno, quello che fa la differenza è il possesso della ragione. Laddove la defezione di ragione di Schopenhauer è molto diversa da quella kantiana, perché la ragione non è semplicemente la facoltà del soprasensibile (come diceva Kant), ma è la capacità di formare concetti astratti da rappresentazioni intuitive. Quindi la ragione è una facoltà derivata, perché produce rappresentazioni di rappresentazioni. Ma le prime rappresentazioni di cui noi disponiamo sono empiriche, di cui dispongono anche gli animali non umani. [lo vedremo nel particolare]

<sup>4</sup> Precisazione: in Schopenhauer troveremo spesso i termini *Gewissen* e *Bewusstsein*, i quali vengono solitamente tradotti in italiano entrambi come “coscienza”, ma in realtà *Gewissen* corrisponde a “coscienza morale” e *Bewusstsein* ad “autocoscienza”.

isolato può diventare oggetto per noi. È questo collegamento che il principio di ragion sufficiente esprime nella sua universalità”.

Spazio, tempo e causalità noi non li troviamo nell’esperienza, ma è tramite essi che un’esperienza è possibile. Il PRS esprime questo collegamento regolare tra le rappresentazioni, ed è una delle nostre principali forme di rappresentazione degli oggetti della nostra esperienza.

Quindi, questa è la formulazione generale del PRS, la quale tuttavia ha quattro applicazioni a quattro ambiti differenti. È tramite lo studio di queste quattro applicazioni che progrediremo nell’argomentazione.

## Prima classe di oggetti per il soggetto cui si applica il principio di ragion sufficiente

La prima classe di oggetti cui si applica il PRS sono le rappresentazioni intuitive, complete ed empiriche. Schopenhauer ci sta spiegando una delle applicazioni del PRS che chiamerà: *ratio fiendi*. Essenzialmente è la causalità nel mondo fisico oggettivo, nell’esperienza che viviamo tutti i gironi.

1. Intuitive perché sono differenti da quelle soltanto pensate, significa contrapposta ai concetti astratti.
2. Complete perché contengono non solo l’elemento formale, ma anche quello materiale dei fenomeni.
3. Empiriche perché hanno origine nell’eccitamento di una sensazione del nostro corpo sensibile. Cioè le rappresentazioni empiriche sono quelle che derivano dal fatto che un oggetto sollecita i nostri sensi.

Poi Schopenhauer dice che la forma di queste rappresentazioni è lo spazio e il tempo, interpretando lo spazio e il tempo nello stesso modo in cui lo fa Kant. Cioè dice che il tempo è la forma del senso interno e lo spazio è la forma del senso esterno. Più precisamente dice che il tempo è la forma della successione, mentre lo spazio è la forma della coesistenza. Ogni rappresentazione non può non trovarsi nello spazio e nel tempo. Poi dice che alla forma delle rappresentazioni, cioè allo spazio e al tempo, si deve aggiungere la causalità, cioè il PRS, che, applicato alle rappresentazioni empiriche, complete e intuitive, produce un’intuizione oggettiva, cioè produce l’intuizione dell’oggetto. Quindi, per intuire un oggetto come forme della rappresentazione abbiamo bisogno dello spazio, che è la forma del senso esterno, ovvero la forma della coesistenza, del tempo, la forma del senso interno ovvero la forma della successione, e della causalità, che è una funzione dell’intelletto. Quindi la realtà empirica, quella fuori di noi, è il risultato dell’applicazione del PRS, che è una funzione dell’intelletto, alle rappresentazioni che si trovano nello spazio e nel tempo. Questo è il motivo per cui Schopenhauer dice che la nostra intuizione della realtà com’è fuori di noi è un’intuizione intellettuale.

Il saggio si occupa del mondo delle apparenze, cioè del mondo fenomenico, del mondo che è dominato dal principio di individuazione e che, dal punto di vista di volontà, che è l’in sé del mondo fenomenico, è pura illusione e apparenza, ma che, in quanto tale, non ha nulla di illusorio perché è essenzialmente il mondo della conoscenza degli oggetti dell’esperienza (quindi degli oggetti che incontriamo nel mondo nella nostra vita quotidiana), ed è anche il mondo delle verità fisico-matematiche. Come tale, il mondo delle apparenze non ha niente di illusorio, anzi è ben certo e determinato nelle leggi che regolano i suoi fenomeni. Il principio che regola il rapporto tra i fenomeni è il PRS, di cui Schopenhauer individua quattro applicazioni a quattro classi di oggetti differenti.

Chiamo questo trattato il fondamento di questo sistema e dice che il PRS è il principio di ogni conoscenza; quindi, ci stiamo occupando della teoria della conoscenza di Schopenhauer (o la sua epistemologia). Abbiamo distinto tra un mero aggregato di conoscenze e un sistema di conoscenze, dicendo che l’aggregato è semplicemente un’accumulazione di conoscenze, mentre il sistema è tale perché le sue conoscenze conseguono una dall’altra ognuna come ragione dell’altra. Quindi il PRS è in grado di costruire la nostra realtà come un sistema di cui è possibile scienza e in fondo non è altro che quel principio che la filosofia precedente aveva definito come il principio del *reddere rationem*. Questo principio, di cui Schopenhauer dice di aver dato l’esposizione più

completa, è stato anticipato da altri autori: Platone e Aristotele. Schopenhauer dice che sono due i primi significati del principio di ragione che sono stati prodotti nella storia della filosofia: il primo è quello che lui chiama conoscenza della causa, che risponde alla domanda “perché una cosa è?”; il secondo lo chiama ragione della conoscenza, che consente di sapere e di provare “che una cosa è”. Il primo significato è quello che ci consente di conoscere la causa per il prodursi di un fatto reale, quindi siamo nel mondo degli oggetti, della fisica; mediante il secondo riusciamo a fornire la ragione del conoscere per la fondazione di un giudizio, come nel caso delle premesse di un sillogismo (la conclusione di un sillogismo ha il suo perché nelle premesse). Questi sono solo due dei quattro significati del PRS, e Schopenhauer dice che questi sono stati riconosciuti innanzitutto da Leibniz (nella *Monadologia*, redatta nel 1714 e pubblicata postuma nel 1720); Wolff è invece il primo a distinguere tra il PRS della conoscenza (quello che riguarda i giudizi) e il PRS inteso come principio di causa-effetto.

Adesso dobbiamo cercare di capire quali sono tutti e quattro i significati del PRS, riniziando però dall'applicazione del PRS alla prima classe di rappresentazioni (il principio di causa-effetto/la causalità/la conoscenza della causa).

Le rappresentazioni intuitive, complete ed empiriche sono la prima classe di oggetti cui si applica il PRS. Qui ci troviamo di fronte alla spiegazione che Schopenhauer dà della nostra conoscenza degli oggetti dell'esperienza.<sup>5</sup> Le forme di queste rappresentazioni sono senso interno e senso esterno (e qui Schopenhauer segue Kant). Lo spazio è la forma della coesistenza dei fenomeni, mentre il tempo è la forma della successione dei fenomeni. Le rappresentazioni empiriche, complete e intuitive (con cui Schopenhauer si riferisce ai fenomeni che incontriamo nell'esperienza, quelli che affettano i nostri sensi, quindi stiamo parlando della percezione e della conoscenza degli oggetti dell'esperienza<sup>6</sup>) appaiono in entrambe queste forme: sia nello spazio sia nel tempo. Anzi, la fusione di spazio e tempo è la condizione della realtà, ed è l'intelletto che opera questa “intima fusione”. Quindi, la realtà empirica deriva dall'applicazione dell'intelletto e della sua funzione, che è il principio di causalità, alle rappresentazioni che si trovano nello spazio e nel tempo. Quindi, (riassumendo) tutte le rappresentazioni empiriche occupano il loro posto nello spazio e nel tempo secondo un principio intellettuale a priori, che è il PRS nel suo primo significato, ovvero il principio di causalità. Quindi, il PRS, applicato alla prima classe di oggetti crea l'esperienza degli oggetti che noi conosciamo.

Ricordiamo che lo spazio, il tempo e la causalità sono a priori, cioè sono armamentario trascendentale della soggettività che non ricaviamo dall'esperienza, perché solo tramite essi l'esperienza è possibile. Quindi lo spazio, il tempo e la causalità non sono proprietà dell'oggetto, ma sono forme della rappresentazione possedute dal soggetto. Visto che la realtà empirica si costituisce mediante l'applicazione del principio di causalità allo spazio e al tempo, allora Schopenhauer dice che la nostra intuizione empirica è intellettuale. Cioè, noi intuivamo gli oggetti dell'esperienza mediante la combinazione, ovvero l'applicazione di un principio intellettuale alle forme dell'intuizione (allo spazio e al tempo) e quindi alla materia dei sensi che si trova in essi. Quindi, la realtà empirica si costituisce: materia dei sensi, più spazio e tempo, cui si applica il principio di causalità.

---

<sup>5</sup> Ci troviamo, nei termini kantiani, nel momento in cui ne *La critica della ragion pura* Kant dice come noi conosciamo, cioè percepiamo un oggetto dell'esperienza. Sebbene Schopenhauer prenda le mosse proprio dall'idealismo Kant, questi due autori divergono sul modo in cui noi conosciamo gli oggetti dell'esperienza. Sono entrambi idealisti, quindi la distinzione tra fenomeno e cosa in sé è condivisa da entrambi, e nello stesso senso Schopenhauer parla dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione, cioè costituiscono il modo in cui gli oggetti i sono dati. Nello stesso senso Schopenhauer dice che la causalità è un principio intellettuale, però dà un'interpretazione molto diversa di cosa fa l'intelletto rispetto a cosa pensa Kant, e soprattutto dà una caratterizzazione molta diversa della ragione.

<sup>6</sup> Oggetti dell'esperienza che sono *individuali*. Non incontriamo la sedia *in generale*, ma incontriamo *quella sedia*, quindi solo individui.

Schopenhauer fa anche degli esempi: la conoscenza inizia dalla sensazione, ovvero inizia dal corpo. Ma quando noi sentiamo qualcosa, la sensazione è puramente soggettiva, cioè noi non riusciamo a distinguere se questa sensazione è una sensazione interna o esterna.

“La sensazione, in quanto tale, rimane un fatto nell’organismo cioè confinato alla ragione sottocutanea e in sé stesso non può quindi contenere mai qualcosa che si trovi al di là di questa pelle, cioè fuori di noi. Essa può essere naturalmente piacevole o spiacevole ma qualcosa di oggettivo non si trova in nessuna sensazione come tale.”

Quindi la sensazione ci perviene immediatamente nella forma della successione, come oggetto del senso interno. Cioè noi percepiamo la sensazione innanzitutto nel tempo, cioè mediante la forma del senso interno. Percepiamo la sensazione come precedente o successiva ad un’altra sensazione. Una sensazione proveniente dall’esterno eccita le nostre terminazioni nervose (per esempio le nostre dita) ma se nulla si aggiungesse a questa sensazione, noi non riusciremmo a distinguere il fatto che questa sensazione ci proviene da un oggetto esterno, dalle sensazioni del nostro corpo interno. Per esempio, da una sensazione spiacevole che proviamo all’interno del nostro corpo. Cioè, se nulla si aggiungesse alla sensazione noi non riusciremmo a distinguere tra sensazioni interne ed esterne; percepiremmo la sensazione solo con il senso interno (il tempo), ma non riusciremmo a distinguerla da una sensazione che ci proviene dall’esterno, ed è qui che interviene l’intelletto dice Schopenhauer. E scrive:

“solamente quando l’intelletto entra in attività applicando la sua sola e unica forma, *la legge di causalità*, avviene una potente trasformazione, in quanto la sensazione soggettiva diventa intuizione oggettiva. Esso infatti concepisce, in virtù della sua forma propria, dunque a priori, cioè prima di ogni esperienza (giacché questo non è fino allora possibile), la sensazione data del corpo come un *effetto* (una parola che soltanto esso capisce), che in quanto tale deve avere necessariamente una causa.”

Cioè, questa sensazione esterna che noi, in assenza di qualsiasi altro intervento, non riusciamo a distinguere da qualsiasi altra sensazione interna, può diventare intuizione oggettiva solamente se interviene l’intelletto che intende la sensazione come un effetto di cui deve essere trovata la causa.

“Nello stesso tempo chiama in aiuto la forma del senso esterno, lo spazio, [...], per trasferire quella causa al di fuori dell’organismo; perché solo in tal modo nasce per esso il difuori, la cui possibilità è appunto lo spazio”

Quindi questo è il modo in cui secondo Schopenhauer avviene la conoscenza degli oggetti: tutto parte dalla sensazione, ma affinché quest’ultima sia un’intuizione oggettiva, cioè non sia limitata ad essere il contenuto della forma del senso interno, e quindi rimanga indistinta rispetto a tutte le altre sensazioni interne, c’è bisogno dell’intervento della causalità. La causalità interpreta quella sensazione come un *effetto*, di cui deve cercare la *causa*, in questo modo coinvolge la forma del senso esterno (lo spazio) e riferisce la causa ad un oggetto che si trova oltre la nostra pelle. In questo modo l’intuizione diventa oggettiva e l’oggetto viene conosciuto.

Quindi questa operazione che viene fatta dall’intelletto non è discorsiva, riflessiva, concettuale e astratta, che si svolge per mezzo di concetti e parole, ma è un’operazione intuitiva del tutto immediata, un’operazione dell’intelletto.<sup>7</sup> Il punto importante è che il mondo oggettivo è creato dall’intelletto perché:

---

<sup>7</sup> Qui già vediamo una differenza: per Kant l’intelletto è la facoltà dei concetti, mentre per Schopenhauer i concetti sono un affare della ragione, questo è il motivo per cui ci dice che il principio di causalità è un principio

“I sensi, infatti, non forniscono che la materia prima, che solamente l’intelletto, per mezzo delle semplici forme indicate: spazio, tempo e causalità, trasforma nell’intuizione oggettiva di un mondo fisico regolato da proprie leggi.”

Fa altri due esempi, proprio per dimostrare come l’intuizione oggettiva sia intelletto, più spazio e tempo, più materiale dei sensi. Ma i sensi non bastano, abbiamo bisogno della causalità.

1. “Se il vedere consistesse in una semplice sensazione vedremmo l’immagine capovolta. Interviene invece l’intelletto con la sua legge di causalità, riferendo l’effetto sentito alla sua causa, e cioè riceve dalla sensazione il dato della direzione in cui il raggio luminoso è arrivato e ripercorre questa all’indietro fino alla causa, su entrambe le linee: l’incrocio quindi si riproduce ora in senso inverso, per cui la causa si presenta fuori raddrizzata, come oggetto nello spazio, ossia nella posizione di quando emetteva i raggi, non in quella di quando questi sono arrivati.”

In breve, ci dice: se non ci fosse l’intelletto, vedremmo al contrario. Cioè, se la vista fosse un fatto soltanto di sensi, vedremmo al contrario.

La stessa cosa la fa con un altro esempio che riguarda la terza dimensione.

2. “gli oggetti riempiono lo spazio in tutte e tre le dimensioni, possono agire sull’occhio solo in due: la sensazione nel vedere è, in conseguenza della natura dell’organo, puramente planimetrica, non stereometrica. Tutto quello che nell’intuizione è stereometrico è solo un’aggiunta fatta dall’intelletto”

La percezione che abbiamo della realtà è sempre bidimensionale, è sempre planimetrica (non stereometrica); non riusciamo mai a vedere l’oggetto in tutte e tre le sue dimensioni dello spazio. La ricostruzione della volumetria degli oggetti la fa l’intelletto. Per Schopenhauer l’intuizione è intellettuale, e non soltanto sensoriale.

Dunque, la definizione del PRS nella sua prima accezione. In questa classe di oggetti per il soggetto, ovvero le rappresentazioni empiriche (o più complessivamente la realtà empirica), il PRS si presenta come *legge di causalità*. Pertanto, Schopenhauer lo chiama PRS del divenire, in breve *ratio fiendi*: questa è la prima applicazione del PRS alle rappresentazioni empiriche, intuitive e complete (cioè ai fenomeni dell’esperienza). Tale principio può essere espresso in questo modo: se subentra un nuovo stato di uno o più oggetti reali (quindi se un oggetto subisce una modificazione) bisogna che un altro l’abbia preceduto, al quale segue regolarmente il nuovo, ogni volta che ricompare il primo. Un tale seguire [*Folgen*] è un conseguire [*Erfolgen*] (cioè non è una mera successione) e il primo stato la causa (*Ursache*), il secondo l’effetto (*Wirkung*).

Quindi, ogni volta che si produce una modificazione in un oggetto questa modificazione deve avere una causa, di cui esso rappresenta l’effetto. La legge di causalità ha a che fare non con gli oggetti reali semplicemente, ma riguarda la modificazione degli oggetti. Schopenhauer scrive:

“Ogni effetto è, nel suo verificarsi, una *modificazione* (*Veränderung*) e dà, proprio perché non si è verificato prima, un’indicazione infallibile su un’altra modificazione ad essa precedente che, in relazione ad esso, è *causa*, ma in relazione a una terza modificazione, ad essa stessa necessariamente precedente, si chiama *effetto*. Questa è la catena della causalità: necessariamente essa non ha inizio”

---

intellettuale, ma non è discorsivo, riflessivo, concettuale ed astratto. Per questo dice che l’intuizione empirica è intellettuale.

Significa che ogni effetto ha una causa, la quale a sua volta è stata effetto di una causa precedente, e così a parte ante, e ogni effetto è una causa di un effetto successivo, e cose a parte post. Così, la catena della causalità è infinita, non c'è fine e non c'è inizio e per questo motivo il concetto utilizzato di *causa sui* è una *contradictio in adiecto* (è contraddittorio perché non è possibile essere causa di sé stesso).

Tutta questa insistenza sulla causalità ha un risvolto molto importante in uno dei due problemi fondamentali della filosofia moderna, cioè il problema della libertà del volere e quello della dimostrazione della realtà del mondo esterno, perché Schopenhauer non ammette il concetto kantiano di causalità secondo libertà (*Kausalität aus Freiheit*). Cioè, non ammette che una serie causale possa essere cominciata spontaneamente senza essere l'effetto di una causa precedente. Quindi, fondamentalmente nega la libertà dalla causalità. Non è possibile che qualcosa accada senza che essa abbia una causa precedente. Se un corpo è riscaldato, allora si dilata. Se A allora deve (necessariamente) essere B. Questo principio di causalità è una legge a priori, è una legge che ci consente di fare esperienza, e non che ricaviamo dall'esperienza.

Questa prima applicazione del PRS, riguarda il rapporto tra le modificazione dei fenomeni, ed è a questo punto che Schopenhauer fa una **distinzione tra causa-effetto e il concetto di forza naturale**, dicendo che causa ed effetto sono le modificazioni che avvengono tra gli oggetti, e quindi il principio di causa-effetto è la regola secondo cui si svolgono i rapporti fra le cose nel mondo, mentre la forza naturale è ciò grazie a cui tutte le cause agiscono e queste forze naturali (la gravità, l'elettricità...) sono escluse da ogni mutamento, e quindi in questo senso sono fuori dalla rappresentazione (cioè dal tempo, dallo spazio e dalla causalità). È un concetto importante perché è il concetto, che verrà successivamente abbandonato, di **qualitas occulta**. Cioè, Schopenhauer dice che quello che noi possiamo misurare mediante il principio di causa effetto è una modificazione elettrica tra due fenomeni del mondo, ma ciò in virtù del quale questa modificazione avviene, cioè ciò in virtù del quale tutte le cause agiscono, si chiama forza naturale. Cioè, la gravità è ciò che sta dietro il rapporto di causa-effetto tra due oggetti che cadono (o un oggetto che cade). Quindi, questa forza naturale potremmo dire essere l'in sé di questo rapporto tra fenomeni regolato dalla legge di causalità. Quando Schopenhauer parla di forza naturale, cioè di *qualitas occulta*, sta parlando dell'in sé che si trova dietro la modificazione dei fenomeni. Naturalmente, il rapporto tra forza naturale e causa-effetto (tra l'in sé e il fenomeno quindi) non può essere un rapporto causale. Cioè, tra cosa in sé e fenomeno non può esserci un rapporto causale, perché la causalità riguarda solo un rapporto tra i fenomeni. Qui Schopenhauer si limita a dire che ciò in virtù di cui tutte le cause agiscono si chiama forza naturale. Sta parlando della volontà come in sé del rapporto tra i fenomeni, come in sé del mondo fenomenico e della sua legge di causalità.

“la *norma* che una forza naturale segue per quanto riguarda il suo *manifestarsi* nella catena delle cause e degli effetti [...] è la legge di natura”

“ogni forza naturale *autentica*, cioè veramente originaria (come, per esempio, ogni proprietà chimica elementare) è essenzialmente *qualitas occulta*, cioè non può avere un'ulteriore spiegazione fisica, bensì solo una spiegazione metafisica vale a dire una spiegazione che va al di là del fenomeno”

Questa forza naturale è un concetto che Schopenhauer utilizza per fornire una spiegazione metafisica del fenomeno, per andare oltre il rapporto di causalità, che è un rapporto che riguarda i fenomeni.

Per capire meglio anche questa questione, Schopenhauer fa un'ulteriore distinzione. **La causalità si presenta sotto tre forme:**

1. **causa in senso stretto**
2. **stimolo**
3. **motivo**

Proprio su questa distinzione si basa la differenza tra:

1. **regno inorganico**
2. **regno vegetale**
3. **regno animale**

Quindi questa è un'ulteriore specificazione della *ratio fiendi*. Cioè, Schopenhauer dice che tutti i fenomeni sono necessariamente concatenati secondo la legge della causa-effetto, ora ci dice che ciò che consente alla causa di agire è la sua *qualitas occulta* (che ha chiamato forza naturale), questa è una nozione metafisica, perché sta dietro il fenomeno. Non possiamo dire che è la causa del fenomeno, perché se noi dicessimo che l'in sé è la causa del fenomeno, cioè che la volontà è la causa della rappresentazione, staremmo utilizzando la legge di causalità, che riguarda soltanto i fenomeni, per definire il rapporto tra in sé e fenomeno. Questo non si può fare.

1. La causa in senso stretto è quella in virtù della quale si producono tutte le modificazioni meccaniche, fisiche e chimiche degli oggetti dell'esperienza. Questa causa in senso stretto è regolata dalla seconda<sup>8</sup> e dalla terza legge di Newton<sup>9</sup>. Quindi siamo nel regno inorganico. Le cause in senso stretto producono le modificazioni di tutti i corpi inanimati, cioè inorganici. Quindi, la conoscenza di queste cause guida lo studio di tutte le modificazioni dei fenomeni che sono oggetto della meccanica, dell'idrodinamica, della fisica e della chimica. Se un corpo è *esclusivamente* determinato da cause di questo genere, allora è un corpo inanimato.
2. Lo stimolo regge la vita organica in quanto tale e dunque quella delle piante e la parte vegetativa (inconscia/automatica) della vita animale. In questo caso, all'aumento della causa l'effetto può convertirsi addirittura nel suo contrario. Cioè, non valgono le leggi di Newton (né la seconda né la terza). Schopenhauer fa un esempio: "Così pure noi possiamo con il vino e con l'oppio tendere ed esaltare considerevolmente le nostre forze spirituali, ma se si oltrepassa la giusta misura dello stimolo, l'esito sarà esattamente l'opposto". Ovviamente la vita delle piante avviene esclusivamente dietro a stimoli, mentre la vita degli animali (umani e non umani) avviene anche, ma non soltanto, in base a stimoli.
3. Il motivo guida la vita propriamente animale. Cioè, sia degli animali non umani che di quelli umani. Entrambi sono mossi da oggetti che fungono da causa del loro agire. Per essere ricettivi ai motivi occorre l'intelletto, e l'intelletto, secondo Schopenhauer, appartiene sia agli animali umani che a quelli non umani perché insieme alle forme di intuizione e alla materia dei sensi ci consente di fare esperienza del mondo fisico. Quindi, l'intelletto (l'intuizione oggettiva, cioè l'intuizione intellettuale) appartiene anche agli animali non umani.<sup>10</sup> Affinché si possa essere mossi da motivi c'è bisogno della conoscenza, e quindi dell'intelletto.<sup>11</sup> Da qui capiamo che il motivo è una forma di causalità ("Il motivo è una causa (*Ursache*) e agisce con la necessità (*Nothwendigkeit*) che tutte le cause comportano"). L'essere umano è quindi determinato nel suo agire dal motivo più forte. Cioè, l'idea che l'essere umano possa scegliere tra due oggetti per Schopenhauer è impensabile, perché a muovere l'individuo sarà il motivo più forte. Per cui l'agire dell'essere umano ne consegue con la stessa necessità con cui la palla rotola dopo essere stata spinta, dice Schopenhauer. Quindi, in uno dei problemi filosofici più importanti della modernità, cioè il

---

<sup>8</sup> Secondo cui il grado dell'effetto corrisponde sempre esattamente al grado della causa. Quindi un rafforzamento della causa produrrà sempre anche un rafforzamento dell'effetto; quindi, in base al grado di intensità della causa, si può sempre sapere, misurare e calcolare anche il grado di intensità dell'effetto e viceversa: il principio di proporzionalità.

<sup>9</sup> La terza legge di Newton (o terzo principio della dinamica): l'azione e la reazione sono reciprocamente uguali. Cioè lo stato antecedente (causa) subisce una modificazione uguale a quello dello stato susseguente (effetto). È il principio di azione e reazione: se un corpo A esercita una forza su un corpo B, allora B esercita su A una forza uguale e contraria.

<sup>10</sup> Vedremo infatti che ciò che distingue gli umani dagli animali non umani non è l'intelletto (posseduto da entrambi), ma la ragione.

<sup>11</sup> L'animale si muove ogni volta verso una meta e uno scopo solo se ha conosciuto questi motivi, senza la conoscenza non ci si muove in base a dei motivi, bensì soltanto in base a stimoli.



problema della libertà del volere, Schopenhauer si esprime ostinatamente a favore del determinismo. Ritiene assurda la tesi secondo cui libertà della volontà significa che per un uomo sia ugualmente possibile agire in due modi, perché, invece, l'essere umano è determinato ad agire dal motivo che lo muove più fortemente. Quindi è una questione quantitativa. Come un oggetto viene spinto tanto più fortemente dalla spinta più forte. Schopenhauer qui cita Kant a conferma di questa sua tesi, ma Kant è un determinista dal punto di vista della natura, ma poi ci dice che accanto alla natura c'è la libertà, c'è l'agire pratico e in particolare l'agire morale, in cui l'essere umano riesce a liberarsi dai condizionamenti della natura. Ma questo per Schopenhauer è impossibile.

La distinzione tra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*) è importante perché Schopenhauer ci dice che l'intelletto intuisce, cioè che la conoscenza del mondo oggettivo è il risultato di un'intuizione empirica che è intellettuale, e la ragione pensa.<sup>12</sup>

*“Der Verstand anschaut, die Vernunft denkt”*

**“L'intelletto intuisce, la ragione pensa”**

Tutti gli animali hanno l'intelletto con differenti gradi di finezza e perspicuità: l'essere umano possiede l'intelletto, ha un maggiore grado di finezza e perspicuità rispetto all'animale non umano. La ragione è invece la capacità tipica dell'essere umano di farsi rappresentazioni di rappresentazioni intuitive, cioè i *concetti*. Quindi la ragione possiede una posizione secondaria rispetto all'intelletto.

---

<sup>12</sup> Kant invece diceva che mediante l'intelletto l'oggetto viene pensato e attribuiva alla ragione la facoltà del soprasensibile. Per Schopenhauer l'intelletto intuisce, la ragione pensa e non esiste alcuna facoltà del soprasensibile