

## Parafrasando i paragrafi de *Il Mondo come Volontà e Rappresentazione*

Greta Chilelli

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

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

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

---

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

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

[PARAGRAFO 18] “Le decisioni volontarie, che sono in rapporto con il futuro, sono semplici considerazioni della ragione su ciò che un giorno si vorrà, non atti di volontà veri e propri: solo la loro effettiva realizzazione suggella la decisione che, sino a quando non si sia realizzata, è solo un proposito che può anche mutare e che esiste soltanto nella ragione, *in abstracto*.”<sup>49</sup>

Per Schopenhauer dolore e piacere sono affezioni immediate della volontà, cioè non sono rappresentazioni. Scrive:

[PARAGRAFO 18] “Ogni vero, genuino, immediato atto della volontà è subito e immediatamente anche un atto visibile del corpo; e d'altra parte, in modo corrispondente, ogni azione esercitata sul corpo è subito e immediatamente anche un'azione esercitata sulla volontà; in quanto tale, la chiamiamo dolore se ripugna alla volontà, benessere, piacere, se è conforme ad essa. [...] è del tutto sbagliato considerare il dolore e il piacere come rappresentazioni: non lo sono affatto, e sono invece affezioni immediate della volontà nella sua manifestazione fenomenica, ossia nel corpo”

Definisce, inoltre, la nevrastenia come un'eccessiva sensibilità:

[PARAGRAFO 18] “La nevrastenia si manifesta quando le impressioni, che dovrebbero avere soltanto quel grado di forza che è sufficiente a renderle dei dati per l'intelletto, stimolano la volontà con una maggiore forza, ossia producono dolore o senso di benessere; più spesso dolore,”

Formulazione finale della tesi:

[PARAGRAFO 18] “Infine, la conoscenza che ho io della mia volontà, sebbene sia una conoscenza immediata, non è tuttavia separabile da quella del mio corpo. Io non conosco la mia volontà nel suo complesso, né nella sua unità, né nella pienezza della sua essenza; la conosco, invece, nei suoi singoli atti, e dunque nel tempo, che è la forma del fenomeno del mio corpo come di quello di ogni altro oggetto: il mio corpo è perciò la condizione che mi permette di conoscere la mia volontà. Questa volontà, senza il mio corpo, io non sono in grado di rappresentarla effettivamente.”

Significa che non dispongo della conoscenza del mio carattere, bensì lo conosco soltanto a posteriori soltanto quando agisce in occasione di certi motivi, cioè di certi oggetti che lo muovono a desiderare in un certo modo, ovvero come successione di atti nel tempo di cui la coscienza morale è spettatrice. Questo è una concezione molto dura perché contrasta con quella che Schopenhauer chiama l'immagine comune dell'autocoscienza e che consiste nell'idea che il nostro volere sia libero. L'autocoscienza, dirà nel saggio *La libertà del volere*, dice “io posso fare quello che voglio”, ma questa tesi è apparente, cioè è una tesi naturale perché in realtà è ovvio che io possa fare quello che voglio, ma la questione non è se io possa fare quello che voglio, cioè possa tradurre in azione quello che voglio (pensiamo all'identità tra atti di volontà e atti del corpo), ma la questione è se posso volere quello che voglio. E Schopenhauer dice che non posso volere quello che voglio, perché il mio carattere empirico non è altro che lo svolgimento nel tempo di un carattere intellegibile predeterminato (predeterminato *nei fini*, non nei mezzi, cioè nei tipi di ricettività a certe specie di motivi, caritatevoli o egoistici). Noi riceviamo un carattere che è ricettivo all'uno o all'altro specie di motivi, non è previsto il salto di specie. Questo riguarda ciò che Schopenhauer chiama *Gesinnung* (“disposizione interiore”), che è buona o cattiva e questo carattere lo riceviamo in sorte. I mezzi però, ovvero il modo in cui questi fini si traducono in azione, cioè scelgono certi motivi o

---

<sup>49</sup> Questo punto sarà poi molto importante nel libro quarto.

vengono mossi da certi oggetti piuttosto che da altri, questo è a posteriori, cioè questo riguarda il carattere specifico, individuale di ognuna delle nostre vite. Dirà Schopenhauer che l'educazione morale non può in nessun modo agire sulla volontà (*velle non discitur*), ma si può agire sui mezzi, e ciò significa, nel caso migliore, far agire un individuo cattivo legalmente, cioè significa che un individuo il cui fine è sintonizzata unicamente sui motivi egoistici, viene indotto mediante un *inganno dell'intelletto*, cioè gli si può influenzare la testa ma non la volontà, a adottare mezzi legali. La religione è uno di questi "lavaggi del cervello", cioè la religione propone all'egoista un premio più grande dell'aldilà se fa certe cose, e quindi l'egoista si troverà ad agire legalmente seppure in possesso di una *Gesinnung* egoistica, perché allettato da un premio più grande, ma sempre in vista di un premio egoistico. Questo è il massimo che si può ottenere.

Si può insegnare al buono, che per errore potrebbe utilizzare mezzi che hanno degli effetti nocivi, a scegliere i mezzi giusti per essere all'altezza della propria ricettività a fini altruistici. E quindi per esempio un buono potrebbe voler porre termine ad una guerra producendo armi, invece di usare la diplomazia. La sua *Gesinnung* potrebbe essere altruistica, ma il mezzo che usa no e quindi bisogna educarlo (in questo consiste l'educazione morale) a scegliere i mezzi giusti. La ricettività all'altruismo o all'egoismo non è modificabile. Questa è l'importanza che ha il carattere.

Noi sappiamo che Schopenhauer ha parlato di forza naturale, forza vitale e volontà. Ora lentamente comincia a dare un nome diverso a questa volontà dell'essere umano, che chiamerà **carattere**. Perché ora tutto sarà volontà: anche la forza naturale è l'espressione visibile della volontà, anche la forza vitale è l'espressione della volontà, così come la volontà dell'essere umano, che propriamente si chiama carattere. Schopenhauer dirà di aver dato alla cosa in sé il nome di volontà perché si è regolato sulla specie più elevata, che è quella umana, però il nome giusto d'ora in poi per la volontà dell'essere umano sarà carattere.

[Sul PARAGRAFO 19] Questo concetto di analogia Schopenhauer lo prende da Kant, ma soprattutto da Goethe, che considerava l'analogia come il mezzo privilegiato per comunicare ciò che non poteva essere comunicato, per nominare l'in sé oltre in fenomeni. Quindi l'analogia è un'acquisizione goethiana.

La duplice conoscenza del corpo che ognuno di noi ha non può portare ognuno di noi a pensare che è solo il nostro corpo ad avere realtà, mentre tutto il resto sono meri fantasmi, rappresentazioni senza significato e senza corpo, cioè senza volontà; al contrario, questa doppia conoscenza del corpo fa immediatamente scappare il meccanismo analogico, di cui parla Schopenhauer. Questo meccanismo analogico non è una dimostrazione, perché già abbiamo visto cosa Schopenhauer pensava della dimostrazione della realtà del mondo esterno. Quindi, in questo senso per Schopenhauer l'esistenza del mondo è un dato che solo un pazzo può mettere in questione: "lo scetticismo sulla realtà del mondo esterno non ha bisogno di una confutazione ma di una cura". Quindi, l'analogia è questo meccanismo immediato che ci porta a concludere la realtà delle altre rappresentazioni a partire dalla realtà del nostro corpo.

Riguardo l'egoismo teorico scrive:

[PARAGRAFO 19] "Come convinzione seria, invece, lo si può trovare solamente in un manicomio, e in questo caso non è necessario opporre ad esso un'argomentazione, quanto piuttosto una cura"

Quanto all'egoismo pratico è più difficile liquidare in termini di "cura", perché l'egoismo è una delle molle fondamentali dell'agire secondo Schopenhauer. Cioè, Schopenhauer ha una concezione in questo senso pessimistica, cioè dice che vi sono solo pochi equi nella massa degli iniqui, e questi pochi equi lo sono per carattere, è questo il problema. Quindi, l'educazione morale può soltanto trasformare l'egoismo in un agire legale, cioè esteriormente buono, ma la *Gesinnung*, rimarrà comunque egoistica. Dal punto di vista del vivere comune questo è una buona notizia, nel senso che è possibile modificare la testa, seppure non la volontà, ed ottenere un risultato positivo per la convivenza civile, però questi individui continueranno a rimanere egoisti. Il punto è che se cade la religione e lo Stato, solo la vera forza di impulsione morale autentica rimarrà in piedi, solamente l'impulso

morale autentico rimarrà vivo e questo impulso è la compassione, che è fondamentalmente l'impulso naturale. Questo sarebbe quindi l'egoismo pratico.

“Che altro tipo di esistenza o di realtà dovremmo mai attribuire al rimanente mondo corporeo?”

Al mondo materiale dovremmo necessariamente attribuire la stessa realtà che attribuiamo al nostro corpo, cioè quella di essere volontà. Noi questa volontà non la attribuiremo soltanto agli altri esseri viventi, ma la attribuiremo anche al regno inorganico e a quello vegetativo, perché quando parliamo di forza naturale, di forza vitale anche in quel caso noi supponiamo la realtà di una volontà. Quindi la volontà si manifesta, ovvero si oggettiva, nei vari gradi della natura con un'intensità quantitativa differente, questo non significa che di volontà ce ne sia meno nella pietra e di più nell'essere umano; è solamente la manifestazione della volontà che avviene in modo in differente, ma la volontà è sempre la stessa.

“Se noi vogliamo attribuire al mondo corporeo, che sussiste solo nella nostra rappresentazione, il massimo di realtà che per noi sia concepibile, allora gli attribuiremo quella realtà che per ciascuno di noi ha il proprio corpo, poiché esso è, per ognuno di noi, la realtà più reale di tutte.”

Noi attribuiremo per analogia a tutte le rappresentazioni alle quali non abbiamo un accesso dall'interno, la stessa altissima realtà che attribuiamo al nostro corpo. Tanto al sasso che cada, quanto alla pianta che cresce, quanto all'individuo che agisce.

“Se dunque il mondo corporeo dev'essere ancora qualcosa in più che la nostra semplice rappresentazione, dobbiamo dire che esso, al di là della rappresentazione, quindi in sé e nella sua essenza più profonda, è ciò che noi in noi stessi troviamo immediatamente come volontà. Dico nella sua essenza più profonda: questa essenza in cui consiste la volontà, tuttavia, dobbiamo prima imparare a conoscerla più da vicino, in modo da riuscire a distinguere ciò che appartiene propriamente ad essa da ciò che appartiene al suo fenomeno nei diversi gradi che esso possiede; così, per esempio, il fatto di trovarsi ad avere una certa conoscenza e l'agire in forza della sollecitazione di motivi che ne consegue non appartengono, come verrà in chiaro nel prosieguo, all'essenza della volontà, ma solo a quel suo fenomeno che si rende visibile come animale o come uomo. se io perciò dicessi che la forza che spinge verso terra la pietra è nella sua essenza, in sé e al di fuori di ogni rappresentazione, volontà, be', non si dovrà attribuire a questa proposizione il folle significato che la pietra si muova in forza di un motivo riconosciuto come tale, per ché nell'uomo la volontà si manifesta in questo modo.”

Il modo in cui la volontà si manifesta nell'essere umano come mossa da motivi non può essere trasferito alla pietra, come se la pietra volesse muoversi per un motivo. Cioè, non dobbiamo trasferire lo schema di manifestazione della volontà nell'essere umano alla pietra. Questo non vuol dire però escludere che anche nella pietra si manifesti una volontà, semplicemente si tratta di capire in che termini la volontà si manifesti nella pietra diversamente dall'essere umano. Il senso è che non dobbiamo antropomorfizzare la pietra. Non è animismo quello che Schopenhauer ci sta proponendo, cioè non ci sta proponendo che la pietra decide di muoversi come l'individuo decide di muoversi.

“Ora però passiamo a spiegare e a giustificare in modo più ampio e più lucido, sviluppandolo in tutta la sua ampiezza, quanto sino a questo punto è stato presentato in modo sommario e generico”

## PARAGRAFO 20

La tesi è:

“la volontà, lo abbiamo detto, si fa conoscere anzitutto nei movimenti volontari del corpo stesso, i quali altro non sono che la visibilità dei singoli atti della volontà”

Poi aggiunge:

“Questi atti della volontà hanno però sempre un fondamento esterno nei motivi.<sup>50</sup> Questi ultimi, tuttavia, non determinano se non ciò che io voglio in questo tempo, in questo luogo, in queste circostanze;”

Precisa che questi motivi sono solo occasioni che danno svolgimento empirico, cioè nel tempo, al carattere intellegibile. I motivi sono semplicemente dei fini predeterminati del carattere.

“Il mio volere, perciò, non lo si può spiegare in tutta la sua essenza per mezzo dei motivi, i quali, invece, determinano solo la sua manifestazione in un dato istante, sono solo l’occasione in cui la mia volontà si manifesta; quest’ultima, al contrario, resta al di fuori del dominio della legge della motivazione: è solo il suo fenomeno a essere, in ogni istante, necessariamente determinato da essa.”

Schopenhauer ha sempre detto che l’azione è una combinazione di carattere e di motivi, però i motivi sono solo un’occasione della manifestazione empirica del carattere intellegibile.

Inoltre, questa frase significa che il carattere intellegibile è fuori dallo spazio e dal tempo, e che i motivi determinano il modo specifico, e cioè individuale, in cui il carattere empirico si svolge nel tempo.

Poi Schopenhauer dice: se il corpo è la manifestazione immediata della volontà, allora il corpo dovrà corrispondere perfettamente ai desideri fondamentali per mezzo dei quali la volontà manifesta se stessa.

Le parti del corpo devono perciò corrispondere perfettamente ai desideri fondamentali per mezzo dei quali la volontà manifesta se stessa, devono essere l’espressione visibile di quei desideri: denti, gola e intestino sono la fame oggettivata; i genitali l’istinto sessuale oggettivato;”

La volontà viene descritta nel modo in cui poi anche Freud descriverà le due pulsioni fondamentali dell’essere umano, cioè fame e sesso. Sta cominciando a descrivere la volontà: questo meccanismo di appropriazione e riproduzione; fame (la sopravvivenza dell’individuo) e sesso (il meccanismo di sopravvivenza della specie). La volontà comincia ad essere descritta come questo *Streben*, cioè come questo anelito continuo alla riproduzione di se stessa.

Ricordiamoci che bocca e genitali sono l’espressione visibile di due forme fenomeniche dell’appetito fondamentale della volontà, che è quello riproduttivo appunto.

## PARAGRAFO 21

In questo paragrafo troviamo questa estensione dell’analogia con il nostro proprio corpo non solo agli altri corpi organici, cioè agli altri esseri umani e non umani, ma anche alla natura inorganica.

“chi, dico io, ha raggiunto insieme a me questo convincimento dovrà riconoscere che esso è per lui la chiave per la conoscenza dell’essenza profonda dell’intera natura, purché la estenda anche a tutti quei | fenomeni che non gli sono dati come suoi propri in una conoscenza immediata oltre che mediata, ma solo in quest’ultima, cioè in modo puramente unilaterale, solamente come rappresentazione. Non solo in quei fenomeni che sono del tutto simili al suo, negli uomini e negli animali, riconoscerà come intima essenza quella medesima volontà, ma,

---

<sup>50</sup> Diversamente da Kant, per Schopenhauer la volontà è sempre inchiodata all’oggetto del suo desiderio, che la muove, e che per questo si chiama motivo. Kant sosteneva che la volontà potesse essere mossa indipendente dall’oggetto, ovvero dalla pura forma universale della ragione (cosa che Schopenhauer nega assolutamente).

continuando a riflettere, dovrà riconoscere che anche la forza che preme e vegeta nella pianta, e persino la forza grazie alla quale si forma il cristallo, quella che orienta verso il polo nord l'ago magnetico, quella che scaturisce dal contatto di due metalli eterogenei, quella che, nelle affinità elettive della materia, si manifesta sotto forma di repulsione e attrazione, separazione e combinazione, e infine persino la forza di gravità, che agisce su ogni materia con così grande potenza e spinge la pietra verso la terra e la terra verso il sole: costui, dico, dovrà riconoscere che tutte queste forze, all'apparenza così diverse l'una dall'altra, sono nella loro intima essenza una sola e medesima forza, quella stessa forza che gli è nota immediatamente nel modo più profondo e meglio di qualsiasi altra e che, dove si produce nel modo più chiaro, prende il nome di *v o l o n t à* .”

Tutte queste forze che si manifestano in maniera differente, e nel modo più chiaro nell'essere umano, vanno ricondotte ad un'unica forza, che Schopenhauer chiama volontà perché dà a quest'unica forza il nome del modo in cui essa si manifesta nel modo più chiaro nell'uomo, ma che dal punto di vista tecnico poi chiamerà carattere nell'essere umano.

“Questo utilizzo della riflessione è il solo che non ci costringe più all'interno del fenomeno, bensì ci innalza verso la *c o s a i n s é* . Fenomeno significa rappresentazione, nient'altro: ogni rappresentazione, di qualsiasi tipo essa sia, ogni oggetto, è fenomeno. Cosa in sé, invece, è solo la *v o l o n t à* ; come tale, essa non è affatto rappresentazione, ma è *toto genere* diversa da essa: è ciò di cui ogni rappresentazione, ogni oggetto, è il fenomeno, l'apparenza visibile, l'*o g g e t t o* . È ciò che vi è di più intimo, il nocciolo tanto di ciascun singolo quanto del tutto: si manifesta nell'azione cieca di ogni forza della natura, ma si manifesta anche nella condotta ragionata dell'uomo; la grande differenza che c'è tra questi due casi concerne solo l'intensità della manifestazione, non l'essenza di ciò che in essa si manifesta.”

L'essenza che si manifesta è sempre la volontà, che però trova intensità fenomeniche differenti.

## PARAGRAFO 22

Questa cosa in sé kantiana, che è la volontà e che non può essere oggetto perché non è fenomeno, ovvero rappresentazione, deve tuttavia essere nominata in qualche modo e allora, argomenta Schopenhauer, deve prendere il nome della sua manifestazione più perfetta che è la volontà dell'uomo, per questo la chiama volontà. Schopenhauer definisce la volontà il più perfetto dei suoi fenomeni, ossia il “più chiaro, più sviluppato, illuminato in modo immediato dalla conoscenza: tale è appunto la *v o l o n t à* dell'uomo.”

“Rimarrebbe però prigioniero di un continuo fraintendimento chi non fosse capace di ampliare il concetto qui richiesto e continuasse invece, con la parola *v o l o n t à* , a intendere sempre di nuovo solo la specie che viene comunemente indicata con essa, ossia la volontà guidata dalla conoscenza e che si manifesta solo in forza di motivi, anzi in effetti solo in forza di motivi astratti, ossia sotto la guida della ragione; specie che [l'essere umano], come abbiamo detto, è solo il fenomeno più evidente della volontà.”

Quindi, dobbiamo estendere il fenomeno della volontà, che è volontà con la “v” maiuscola, che prende solamente il nome dalla specie che è più imminente che è l'essere umano, ma si manifesta, sebbene dal punto di vista fenomenico, diversamente, anche in tutto il resto della natura (organica e inorganica).

## PARAGRAFO 23: inizia la descrizione della volontà

[inciso] Questa volontà di Schopenhauer ci è nota unicamente a partire da quella quasi rappresentazione che è il corpo proprio. Cioè, ad un certo punto, Schopenhauer comincerà a dire che nel fenomeno si manifesta qualcosa che non si manifesta, cioè nel fenomeno appare qualcosa che non è riducibile al fenomeno stesso, e che è appunto il modo in cui “si manifesta” la cosa in sé, anche se essa non può manifestarsi se non in termini di rappresentazione, se non diventando qualcosa di completamente diverso da sé. È proprio questa la complessità del pensiero del rapporto tra in sé e rappresentazione, questo modo che ha queste due facce.

Schopenhauer enumera una serie di caratteristiche della volontà:

1. La volontà è libera da tutte le forme della rappresentazione che assume soltanto quando si manifesta, e quindi riguarda soltanto la sua oggettività, cioè il suo divenire visibile.<sup>51</sup>
2. È assolutamente *grundlos* (“senza fondamento”), cioè non ha ragione, non può essere spiegata a partire dal principio di ragion sufficiente.
3. Essendo al di fuori dello spazio e del tempo, è del tutto libera sia dalla molteplicità sia è libera anche dall’essere parte o tutto; cioè è libera dalla molteplicità nel senso che sebbene Schopenhauer dica che la volontà è una, in realtà questo essere una della volontà non ha niente a che fare con l’opposizione tra uno e molti, che riguarda unicamente il mondo della rappresentazione, e cioè gli oggetti singoli.

“essa è una, ma non come è uno un oggetto, il cui esser-uno può essere conosciuto solo in forza del contrasto con la molteplicità possibile; e nemmeno come è uno un concetto, il quale prende forma dalla molteplicità solo grazie all’astrazione: è una, invece, in quanto si trova al di fuori del tempo e dello spazio, al di fuori del *principio individuationis*, ossia al di fuori della molteplicità possibile.”

Quindi, il caratteristico monismo della volontà di cui parla Schopenhauer non va inteso secondo le categorie della rappresentazione, cioè all’interno di questa distinzione tra uno e molti.

È anche al di là della distinzione tra parte e tutto. Questo Schopenhauer lo dice per un motivo molto semplice, perché in nessun modo si può dire che la volontà inerisca a certe parti del mondo di più o di meno, in parte o del tutto. Questa distinzione tra parte e tutto, cioè una distinzione di intensità quantitativa, può inerire solamente alla rappresentazione cioè alla visibilità della volontà, non alla volontà stessa, che è sempre tutta intera in ogni momento del suo contribuire al suo significato nel mondo. Quindi, la volontà è al di là dell’uno e dei molti, e al di là della parte e del tutto.

4. Se la volontà è libera, i suoi atti fenomenici sono assolutamente necessitati, “dato che ogni singola azione segue con inflessibile necessità dall’azione del motivo sul carattere”. Qui sta parlando dell’essere umano, però sta mettendo sullo stesso piano stimolo e motivo. Cioè, anche gli esseri umani sono determinati dal motivo, con la stessa necessità con cui un corpo cade per la sua vicinanza alla terra. Qui si sta riferendo all’agire (argomento del libro quarto) e ci dice che ogni singola azione è la necessaria combinazione di motivo e carattere.
5. La volontà agisce anche senza alcuna conoscenza, cioè nel regno organico, vegetale e inorganico.
6. La volontà deve essere estesa anche ai corpi privi di organi e che pertanto non hanno alcuna sensibilità allo stimolo e alcuna conoscenza del motivo.

Conclude il paragrafo scrivendo:

“Dobbiamo, per chiarire questo punto, per dimostrare l’identità della volontà una e indivisibile in tutti i suoi fenomeni così diversi, in quelli più deboli come in quelli più forti<sup>52</sup>, prendere in considerazione anzitutto la

---

<sup>51</sup> Qui viene fatta una precisazione alla quale Schopenhauer farà riferimento nel libro terzo, ovvero secondo lui alla volontà non ineriscono né le forme del principio di ragione, cioè lo spazio, il tempo e la causalità che sono tuttavia le forme subordinate della rappresentazione, né inerisce la forma più fondamentale e più generale della rappresentazione, che è la differenza tra soggetto e oggetto, cioè ciò che consente ad un oggetto di essere la nostra rappresentazione. Quindi, la volontà, in quanto tale, è libera sia dalle forme del principio di ragione, sia da questo più generale forma di rappresentazione, che è quella dell’essere oggetto per un soggetto.

<sup>52</sup> Vediamo come la volontà è identica, unica e indivisibile in tutti i fenomeni, sia in quelli in cui la volontà si manifesta meno intensamente, sia in quelli in cui si manifesta più intensamente.

relazione che la volontà come cosa in sé ha con il proprio fenomeno, vale a dire la relazione che il mondo come volontà ha con il mondo come rappresentazione, con il che ci si aprirà il sentiero migliore per una ricerca più approfondita | di tutta la materia che è stata trattata in questo secondo libro.”

Teniamo fermo il fatto che questa volontà qui Schopenhauer sta insistendo sul fatto che è una, unica, indivisibile, cioè sta sostenendo, come ha sempre fatto, quello che possiamo chiamare un monismo della volontà, vedremo, andando avanti, che la definizione di volontà si complicherà. Quindi ricordiamo di questa definizione della volontà come unica e sempre identica a se stessa.

#### PARAGRAFO 24

C'è una difficoltà. Cioè Schopenhauer dice che:

“tutto questo [tempo, spazio e causalità], nel suo complesso, non appartiene essenzialmente a ciò che appare, a ciò che è passato nella forma della rappresentazione, ma dipende solo da questa stessa forma. E viceversa ciò che, nel fenomeno, non è condizionato da tempo, spazio e causalità, ciò che non può essere ricondotto ad essi, né essere spiegato per loro tramite, sarà proprio ciò in cui si manifesta in modo immediato l'ente che appare, la cosa in sé.”

Schopenhauer ci sta dicendo che la cosa in sé si manifesta. Sta dicendo che nel fenomeno si manifesta qualcosa che non è fenomeno, cioè qualcosa che non si manifesta, cioè qualcosa che non ha la caratteristica di essere un fenomeno. Questo può essere già il risultato dell'analogia, cioè è in base all'analogia con il nostro corpo, cioè con la causalità vista dall'interno, che noi possiamo cogliere nel fenomeno il fatto che in esso appare qualcosa che non appare, che è la volontà. Quindi, sarebbe l'analogia a consentirci di cogliere nel fenomeno qualcosa che non appare, che non è rappresentazione, proprio nella stessa misura in cui noi lo cogliamo internamente, quando ci percepiamo come soggetti volenti, in quanto abbiamo un corpo. È interessante che Schopenhauer qui stia usando il termine “proprio ciò in cui si manifesta in modo immediato l'ente che appare, la cosa in sé”.

A rendersi conoscibile non è soltanto la forma, ma il fatto che la forma è soltanto il come di un contenuto.

“ciò nonostante con il loro aiuto noi non penetriamo in alcun modo nell'essenza profonda delle cose, resta comunque sempre qualcosa di cui non si può dare spiegazione, e che deve invece essere sempre presupposta dalla spiegazione stessa: le forze della natura, il particolare modo di agire delle cose, la qualità, il carattere di ciascun fenomeno, l'infondato, ciò che non dipende dalla forma del fenomeno, dal principio di ragione, ciò a cui questa forma in sé è estranea, ma che è entrato in essa e si manifesta secondo la sua legge, la quale determina tuttavia solo il manifestantesi, non ciò che esso rappresenta, solo il come, non il che cosa del fenomeno, solo la forma, non il contenuto.”

Qui ribadisce che questo ente che appare, cioè questa cosa in sé, non può mai essere spiegabile fino in fondo sul piano eziologico. E quindi, qui la metafisica deve prendere il posto della fisica.

Qui ribadisce:

“Di tutte le cose, eccezion fatta per il mio corpo, a me è nota soltanto una faccia, quella della rappresentazione; la loro essenza profonda mi resta preclusa ed è un profondo mistero, anche se io conosco tutte le cause in forza delle quali si producono i loro mutamenti.”

“E questa analogia la posso costruire poiché il mio corpo è l'unico oggetto del quale io non conosco solo una delle facce, quella della rappresentazione, | ma anche la seconda, che si chiama volontà.”

Poi distingue di nuovo tra metafisica ed eziologia. E dice che la stessa unica ed identica volontà si manifesta più intensamente, e quindi con un maggiore grado di visibilità, nell'essere umano, che rappresenta la piramide



dell'ordinamento dell'oggettività della volontà, e meno intensamente, ovvero meno visibilmente nei corpi inorganici. Questa maggiore o minore visibilità della volontà riguarda unicamente il fenomeno della volontà, non riguarda la volontà stessa, che è sempre unica e identica a sé stessa. Pertanto, non si deve fare l'errore di credere che la volontà sia più piccola o di essa ve ne sia una sola parte nei corpi inorganici, e invece ve ne sia una parte maggiore, o addirittura sia tutta intera, nell'essere umano. La volontà è sempre unica e identica, mentre ad essere quantitativamente differente è solo la visibilità del suo fenomeno: è al massimo nell'essere umano, perché è volontà illuminata dalla conoscenza, e al minimo nel regno inorganico. Da questo punto di vista non c'è una diminuzione ontologica della volontà nel corpo inorganico rispetto all'essere umano, perché dal punto di vista ontologico la volontà rimane sempre unica e indivisibile, quello che cambia è solo la quantità della sua visibilità o manifestazione esteriore. In questo senso tutti i regni della natura hanno la stessa dignità e realtà ontologica, hanno solamente una visibilità quantitativamente differente.

#### PARAGRAFO 25

Schopenhauer comincia ad introdurre il concetto di idea, che riprenderà nel paragrafo 30 del libro terzo. Innanzitutto, ci dice che ci sono diversi gradi di oggettivazione della volontà, e in questi diversi gradi di oggettivazione della volontà occorre riconoscere le idee di Platone. Possiamo definire l'idea, dal punto di vista platonico, che è quello che qui Schopenhauer utilizza, come la forma permanente di tutte le cose della stessa specie. In ogni grado di questa oggettivazione della volontà, quindi, i diversi individui (sempre riferendosi a Platone) sono la particolarizzazione di una data idea. Quindi, la volontà ha vari livelli di oggettivazione fenomenica, e

“questi diversi livelli di oggettivazione della volontà altro non siano che le idee di Platone.”

E scrive:

“per i d e a intendo dunque ogni determinato e stabile livello di oggettivazione della volontà, in quanto esso è cosa in sé ed è quindi estraneo alla molteplicità, livelli che costituiscono per le singole cose le forme eterne, o i loro modelli ideali.”

Nel terzo libro Schopenhauer farà un ragionamento, il cui esito è: c'è un parallelo di idea e cosa in sé in Kant e Platone, dice Schopenhauer, perché in Kant la cosa in sé è la verità del fenomeno, e in Platone l'idea anche è la verità dei singoli individui che sono solamente copie. Però, nonostante questa affinità tra idea platonica e cosa in sé kantiana, nel sistema di Schopenhauer idea e cosa in sé sono cose diverse. Perché l'idea è l'oggettività adeguata (o immediata) della cosa in sé, non la cosa in sé. Capiremo perché è così importante per il libro terzo, cioè per l'estetica di Schopenhauer. Qui per il momento ci sta parlando dei vari gradi in cui la volontà si oggettiva e ci sta dicendo che questi vari gradi sono idee; quindi, la natura è un ordinamento a gradi (*Stufenfolge*), che è un ordinamento di progressiva manifestazione della volontà, che va dal grado meno intenso (sempre dal punto di vista fenomenico), che è il regno inorganico, a quello più intenso, che è la volontà illuminata dalla conoscenza, cioè l'essere umano. Questa successione a gradi, o ordinamento a gradi, costituisce anche una progressione dalla specie all'individualità, nel senso che solamente nella sua manifestazione più intensa, cioè nell'essere umano, l'individualità è più accentuata; solamente nella specie umana gli individui hanno un loro tratto che li distingue gli uni dagli altri; molto meno gli animale, per niente il regno inorganico, in cui ci sono solamente caratteristiche specifiche, che ricorrono in tutti gli esemplari di quella specie, senza grandi differenze; diversamente, negli esseri umani ogni individuo è profondamente diverso dall'altra. Quindi il progresso va da questa indifferenza specifica, ad una individualità molto pronunciata negli esseri umani.

#### PARAGRAFO 26

Troviamo qua una classificazione dei livelli di oggettivazione della volontà. Il livello più basso sono le forze più generali della natura (gravità, impenetrabilità, solidità, fluidità, elasticità, elettricità), che si trovano soltanto in alcuni tipi di materia. Sono forze naturali, quindi sono *qualitates occultae*,

“esse non possono in alcun modo essere indicate né come effetto né come causa, ma sono invece le condizioni che precedono e che sono presupposte da qualsiasi causa e da qualsiasi effetto e per mezzo delle quali si dispiega e si rende manifesta la loro intima essenza.”

Quindi sono condizioni presupposte da ogni legge naturale, sono propriamente il significato della legge naturale.

“Non ha senso, perciò, interrogarsi su quale sia la causa della gravità, o dell'elettricità: esse sono forze originarie; è vero che le loro manifestazioni si producono per causa ed effetto (così che dobbiamo dire che ogni singolo fenomeno ha una sua propria causa, la quale, a sua volta, è un fenomeno singolo della stessa specie e determina il fatto che quella forza debba qui manifestarsi nel tempo e nello spazio), ma la forza stessa può in alcun modo essere l'effetto di una causa, né la causa di un effetto. Dunque è falso anche dire: «la forza di gravità è la causa della caduta della pietra»; qui la causa è, piuttosto, la vicinanza della terra, in quanto quest'ultima attrae la pietra. se rimuoviamo la terra, la pietra non cadrà più, nonostante la forza di gravità sia ancora presente.<sup>53</sup> La forza, di per sé, si trova del tutto al di fuori della catena delle cause e degli effetti, la quale presuppone il tempo, in quanto ha significato solo in relazione ad esso, mentre la forza si trova anche al di fuori del tempo. La singola modificazione ha sempre come causa un'altra singola modificazione; non così, invece, la forza che in essa si manifesta. appunto perché ciò che rende efficace una causa, siano pure innumerevoli le volte in cui essa si manifesta, è sempre una forza naturale che, come tale, è priva di ragione, vale a dire che sta del tutto al di fuori della catena delle cause e, in generale, al di fuori del dominio del principio di ragione, e viene conosciuta dal punto di vista filosofico come oggettività immediata della volontà, che è l'insé dell'intera natura; in eziologia – che, in questo caso, è costituita dalla fisica – la indichiamo come forza originaria, vale a dire come *qualitas occulta*.”

I livelli più alti:

“Nei livelli più alti dell'oggettività della volontà noi vediamo che si fa avanti in modo significativo l'individualità, in modo particolare nell'uomo, sotto forma di una grande diversità dei caratteri individuali, vale a dire sotto la forma della personalità completa, che si manifesta già dal punto di vista esteriore con | una fisionomia individuale fortemente accentuata che comprende l'intera conformazione corporea. Una individualità di questo livello gli animali non la possiedono affatto; solo gli animali superiori ne hanno una sfumatura, sulla quale domina però in tutto e per tutto il carattere della specie, di modo che la fisionomia individuale risulta appena percepibile. Quanto più si scende, tanto più ogni traccia del carattere individuale si perde nel carattere generale della specie, la cui fisionomia resta in questo modo la sola visibile. si conosce il carattere psicologico della razza, e si sa così in modo preciso che cosa ci si deve aspettare dall'individuo. nella specie umana, al contrario, ciascun individuo vuole essere studiato e sondato di per se stesso, il che, quando si voglia determinare con una qualche sicurezza il suo modo di procedere, è estremamente difficile, stante che, con la ragione, è subentrata anche la possibilità della finzione.”

Quindi ci sono due elementi che rendono così complessa la prevedibilità specifica dell'agire di un individuo umano: da un lato l'individualità che perviene a questo livello di manifestazione della volontà, e dall'altro il fatto

---

<sup>53</sup> Questo è un perfetto esempio tra legge naturale e forza naturale, e di come la forza naturale non possa essere utilizzata come causa.

che con la ragione, e quindi con la qualità specifica dell'essere umano, è subentrata anche la capacità di mentire, e quindi di nascondere i motivi del proprio agire agli altri.

Proprio questo fatto per cui negli esseri umani l'individualità è così spiccata, ha impedito di capire che l'intima essenza di un corpo senza organi e di un individuo umano è la stessa. Schopenhauer con queste considerazioni sta cercando di contestare la posizione eccezionale dell'essere umano nella natura, o meglio, la sta problematizzando dicendo che la posizione eccezionale dell'essere umano nella natura riguarda la sua visibilità ma non la sua realtà. Quindi restituisce l'essere umano alla natura, cerca di rimmetterlo dentro la natura. Infatti, scrive:

“Questa regolarità dei fenomeni nei gradi inferiori di oggettivazione della volontà è però proprio ciò che dà loro un aspetto così diverso dai fenomeni della medesima volontà nei gradi superiori, ossia nei gradi più distinti, della sua oggettivazione, negli animali, negli uomini e nella loro condotta, dove il maggiore o minore risaltare del carattere individuale e il venir sospinti da motivi, i quali, poiché si trovano nella conoscenza, restano spesso celati all'osservatore, hanno sinora impedito del tutto di scorgere l'identità dell'intima essenza di entrambi i generi di fenomeni.”

Quindi, l'intima essenza della pietra e dell'essere umano è la stessa, ma il fatto che la visibilità della loro oggettivazione sia così differente ci ha ingannato e ci ha portato credere che l'essere umano avesse una realtà maggiore di quella di una pietra.

Continuando su questo punto, a questi diversi gradi di oggettivazione della volontà Schopenhauer dà la qualifica di idee.

“Ogni forza naturale generale e originaria non è dunque altro, nella sua intima essenza, che l'oggettivazione della volontà a un grado inferiore; noi definiamo ciascuno di questi gradi come una idea eterna, nel senso di Platone.”

La natura, nel suo complesso, ha una struttura a gradi, ogni grado di questa struttura a gradi è pensato da Schopenhauer come una manifestazione della volontà e ognuno di questi gradi corrisponde ad un'idea.

Nelle ultime pagine del paragrafo 26 Schopenhauer fa riferimento a Malebranche [occasionalista], cioè alla dottrina delle cause occasionali. Usa questa dottrina per spiegarci.

Schopenhauer ha bisogno di mostrare che l'agire dell'essere umano è occasionato da motivi, ma questi motivi sono solamente l'occasione della manifestazione del suo carattere. La *Gesinnung*, cioè la disposizione morale del carattere, è fissa (buona o cattiva), ma il modo in cui questo carattere si dispiega fenomenicamente è determinato dai motivi e quindi è del tutto occasionale, questo significa che si potrà essere buoni in modi molto diversi e cattivi in modi molto diversi. Però, la diversità del modo in cui il carattere fisso si dispiega è dovuta ai motivi che occasioneranno il dispiegamento del mio carattere fisso.

“Malebranche ha veramente ragione: ogni causa naturale è solo una causa occasionale, dà solo l'occasione, il pretesto per la manifestazione fenomenica di quella volontà una e indivisibile che è l'in-sé di tutte le cose e la cui graduale oggettivazione costituisce questo mondo visibile nella sua interezza. solo il manifestarsi, il rendersi visibile in un dato luogo e in un dato tempo, è provocato dalla causa e dipende quanto a questo da essa, non però l'intero del fenomeno, non la sua intima essenza: quest'ultima è la volontà stessa, sulla quale il principio di ragione non trova alcuna applicazione e che è perciò priva di ragione. nessuna cosa al mondo ha una causa assoluta e generale della propria esistenza, ma solo una causa del suo esserci proprio qui e proprio ora. Il fatto che una pietra manifesti ora il peso, ora la solidità, ora l'elettricità, ora certe proprietà chimiche, questo dipende da cause, da influenze esterne, e si spiega per mezzo di esse; queste stesse qualità, però, ossia la sua intera essenza, che da esse è costituita e che, di conseguenza, si manifesta in tutti quei modi che abbiamo indicato, come anche il fatto che essa è così com'è e che, in generale, esiste, tutto questo non ha alcuna ragione ed è invece il rendersi visibile di una volontà priva di fondamento. Ogni causa è perciò causa occasionale. Questo lo

abbiamo scoperto nella natura priva di coscienza, ma le cose non stanno diversamente anche là dove non sono più cause e stimoli, ma motivi a determinare il momento in cui si manifestano i fenomeni, ossia nella condotta degli animali e dell'uomo. In entrambi i casi, infatti, è una sola e medesima volontà che si mostra, assai diversificata nei gradi della sua manifestazione, moltiplicata nei suoi fenomeni e, rispetto ad essi, sottomessa al principio di ragione, ma in se stessa del tutto libera da loro.”

I motivi non determinano il carattere dell'uomo, perché *operari sequitur esse*: il modo in cui agiamo dipende dal carattere, e questo carattere, nella sua qualità morale (buono o cattivo) è fisso, potremmo dire predeterminato. I motivi sono solamente l'occasione, qui e ora, della manifestazione del carattere.

Schopenhauer ne *I due problemi fondamentali dell'etica*, dirà: l'autocoscienza, cioè il senso comune, si sbaglia quando dice che posso fare quello che voglio, perché la domanda non è questa. Certo che posso fare quello che voglio, ma il punto è: posso volere quello che voglio? Non posso dice. Però poi dice un'altra cosa: è vero che *operari sequitur esse*, è vero che le azioni seguono dal carattere, da questa forma di predestinazione caratteriale al bene o al male, però la coscienza naturale ha ragione quando sostiene di sentirsi autrice delle proprie azioni. Allora il punto è: come ci si può ritenere responsabili di azioni che sono solamente occasionate dai motivi, ma la cui *Gesinnung*, cioè la cui ricettività originaria, è predeterminata? Schopenhauer dà ragione questa volta al senso comune. Il senso comune sbaglia quando dice che posso fare quello che voglio, ma ha ragione quando dice di sentirsi responsabili delle proprie azioni. Come si può rispondere di qualcosa che non dipende da me? Deve spiegare questo fatto dell'autocoscienza che è quello della responsabilità.

“I motivi non determinano il carattere dell'uomo, ma solo la manifestazione fenomenica di questo carattere, cioè gli atti; la forma esteriore<sup>54</sup> del corso della sua vita, non il suo significato profondo e il suo contenuto; questi ultimi provengono dal carattere, che è fenomeno | immediato della volontà, ed è perciò privo di ragione. Che un uomo sia malvagio e un altro buono non dipende da motivi o da un'influenza esterna, e nemmeno da dottrine e da prediche, ed è in questo senso del tutto inesplicabile. Ma se un uomo malvagio mostra la sua malvagità in piccole ingiustizie, in vili intrighi, in basse furfanterie esercitate nella ristretta cerchia dei suoi vicini, o se, da conquistatore, opprime i popoli, precipita un mondo nella disperazione, versa il sangue di milioni di esseri umani, questa è solo la forma esteriore della sua manifestazione fenomenica, la sua parte non essenziale, e dipende dalle circostanze in cui il destino lo ha posto, dall'ambiente in cui vive, dalle influenze esterne, dai motivi; ma la sua decisione a favore di questi motivi resterà sempre inesplicabile: essa proviene dalla volontà, della quale quest'uomo è una manifestazione fenomenica. Di questo parleremo nel quarto libro. Il modo in cui il carattere sviluppa le proprie qualità è del tutto simile a quello per cui ogni corpo della natura incosciente mostra le proprie. L'acqua resta acqua, con tutte le qualità che le sono proprie, sia che essa, sotto forma di un lago tranquillo, rifletta le proprie rive, sia che precipiti spumeggiando dalle rocce, o che venga fatta zampillare artificialmente verso l'alto: tutto questo dipende dalle cause esterne; l'una forma le appartiene per natura quanto l'altra, ed essa mostra l'una o l'altra a seconda delle circostanze, ugualmente disponibile a tutte, ma rimanendo in ciascun caso fedele al proprio carattere e rendendo visibile sempre solo quest'ultimo. allo stesso modo, sarà sempre ciascun carattere umano a rendersi visibile in qualsiasi situazione, ma i fenomeni nei quali si manifesterà saranno diversi a seconda della diversità delle circostanze.”

Forse una delle spiegazioni più chiare che dà di questo problema del rapporto tra carattere e motivi.

---

<sup>54</sup> Cioè il modo specifico in cui quel determinato individuo dispiegherà il suo carattere perché nel corso della sua vita ha incontrato quelle occasioni, piuttosto che altre. I motivi fanno l'aspetto della vita di ognuno, ma non il suo orientamento buono o cattivo. Fanno il modo specifico in cui si è buoni o cattivi.

## PARAGRAFO 27

I paragrafi 27 e 28, in particolare il 27, sono stati paragrafi problematici.

La *qualitas occulta* era stata molto discussa nel Medioevo. Qui è come se Schopenhauer prendesse un po' posizione su questo concetto problematico. Si riferisce al rapporto tra la fisica e la metafisica, cioè tra l'eziologia e la metafisica, perché la *qualitas occulta* è il punto di passaggio tra queste due cose. Infatti, dice che la *qualitas occulta* è il punto in cui l'eziologia si ferma e inizia la fisica. Però dice che parlare di *qualitas occulta* non significa introdurre concetti ciechi o vuoti, come per esempio la volontà di Dio, in luogo della spiegazione fisica. Quindi si sta difendendo dalla presunta obiezione secondo cui parlare di una *qualitas occulta* significherebbe rinunciare all'indagine fisica per presupporre una supposta volontà di Dio. E invece Schopenhauer sta proprio avvertendoci di questo pericolo:

“Pigrizia e ignoranza rendono inclini a richiamarsi troppo rapidamente alle forze originarie; lo si vede, con un'esagerazione che sa di ironia, nell'«entità» e nella «quiddità» degli scolastici. Nulla è più lontano dalle mie intenzioni che favorire una loro reintroduzione.<sup>55</sup> Non è lecito ricorrere, in luogo di una spiegazione fisica, all'oggettivazione della volontà, più di quanto non sia lecito ricorrere alla forza creatrice di dio. La fisica infatti esige cause, ma la volontà non è mai causa: la sua relazione con il fenomeno non è mai conforme al principio di ragione; invece, ciò che in sé è volontà da un altro punto di vista esiste come rappresentazione, ossia è fenomeno e, come tale, obbedisce alle leggi che costituiscono la forma del fenomeno; è per questo che, per esempio, ogni movimento, nonostante sia senza dubbio fenomeno della volontà, deve tuttavia avere una causa in forza della quale possa essere spiegato in relazione a un tempo e a un luogo determinati, ossia non in generale, secondo la sua essenza profonda, bensì come fenomeno particolare. [...] Al contrario, l'universale, l'essenza comune di tutti i fenomeni di un dato genere, ciò senza il cui presupposto la spiegazione causale non avrebbe né senso né significato, è la forza generale della natura, che nella fisica deve rimanere una *qualitas occulta*, proprio perché questo è il punto in cui ha fine la spiegazione | eziologica e incomincia quella metafisica.”

Ci sta dicendo che alla fisica deve rimanere preclusa una spiegazione che vada oltre il mondo della rappresentazione. Ovvero, non ci sta dicendo che la metafisica deve prendersi un pezzo della fisica, ma che la fisica non deve prendersi ciò che spetta alla metafisica. Cioè, sta assicurando che il dominio della fisica è quello delle cause e degli effetti, però sta anche dicendo che la fisica può arrivare fino ad un certo punto e quindi che non può e non deve proporsi come esclusiva spiegazione, cioè non può escludere la metafisica che interviene proprio là dove la fisica finisce il suo compito. Si sta difendendo da un'estensione indebita della fisica. Infatti, aggiunge:

“L'eziologia della natura e la filosofia della natura non si danneggiano a vicenda, ma procedono l'una accanto all'altra, considerando il medesimo oggetto da differenti punti di vista.”

Questa è una dichiarazione piuttosto equilibrata che non squalifica la metafisica come insensatezza, non lascia tutto il campo, anche quello che non può percorrere alla fisica, ma esorta ad un “*actio finium regundorum*”, cioè ad una precisa determinazione dei confini tra queste due discipline, che per l'appunto sono complementari, cioè si occupano dello stesso oggetto da due punti di vista differenti, e che quindi non devono danneggiarsi a vicenda. Da una parte abbiamo le scienze del mondo della rappresentazione, a cui Schopenhauer non toglie nessuna

---

<sup>55</sup> Si sta proprio dissociando dall'uso della *qualitas occulta* nel Medioevo, nella Scolastica.

importanza (anzi), e cioè la morfologia e l'eziologia, e dall'altra parte abbiamo la metafisica della natura, che ha come oggetto queste forze originarie. Scrive:

“La filosofia, al contrario, considera ovunque, e dunque anche nella natura, solo l'universale; le forze originarie stesse sono qui il suo oggetto, ed essa riconosce in loro i diversi gradi di oggettivazione della volontà, che è l'intima essenza, l'in-sé di questo mondo che, ove si prescindano da essa, viene descritto dalla filosofia come una semplice rappresentazione del soggetto.”

La filosofia della natura si occupa di queste forze originarie e le interpreta come gradi di oggettivazione della volontà, che ne è l'intima essenza. Il pericolo paventato da Schopenhauer tra fisica e metafisica è:

“– Se ora però l'eziologia, invece di spianare la strada alla filosofia e offrire delle giustificazioni pratiche per le sue teorie, crede che il proprio scopo sia quello di mettere da parte tutte le forze originarie, eccettuata forse una o l'altra di esse, la più generale di tutte, come potrebbe essere per esempio l'impenetrabilità, che presume di comprendere a fondo e alla quale riconduce forzatamente tutte le altre, allora essa si priva da sola del proprio fondamento, e può dare solo l'errore invece della verità. Il contenuto della natura viene allora rimosso e viene sostituito dalla forma, tutto viene ascritto all'azione delle circostanze e nulla all'intima essenza delle cose. Se si giungesse veramente a questo, l'enigma del mondo potrebbe essere finalmente sciolto, come si è detto, al modo di un calcolo aritmetico.”

Nel criticare questo tipo di pretesa e quindi le dottrine che avanzano questa pretesa, si esprime così:

“A ben vedere esse presuppongono fondamentalmente che l'organismo sia solo un aggregato fenomenico di forze fisiche, chimiche e meccaniche, le quali, riunitesi per caso insieme, avrebbero dato origine all'organismo stesso, come un gioco della natura senza alcun altro significato.”

Qui Schopenhauer ci sta suggerendo l'insufficienza esplicativa della spiegazione fisica. Le scienze non arrivano all'intima essenza delle cose e quindi non è possibile giungere ad una conoscenza adeguata della natura facendo riferimento soltanto al gioco perfettamente calcolabile e prevedibile, come un calcolo aritmetico, delle forze fisiche, chimiche e meccaniche, perché la natura non è soltanto questo e non può essere soltanto questo.

Qui comincia la sua spiegazione secondo cui quel monismo di cui Schopenhauer ha parlato, cioè questa volontà unica ed identica in tutte le sue manifestazioni sebbene abbiano un diverso grado di divisibilità, in realtà va intesa come attraversata da una sostanziale **polarità**. Cioè, per Schopenhauer la volontà è da pensare come essenziale discordia della volontà con sé stessa: questa è la caratteristica della volontà. Una polarizzazione un conflitto che non inerisce soltanto, come potremmo pensare, il fenomeno (dove tutto è conflitto, la natura è lotta per l'esistenza), ma - ed è un punto problematico che lascerà Schopenhauer insoddisfatto - va trasferito alla volontà stessa. È la volontà stessa ad essere discorde con sé stessa.

Da qui, comincia tutta quella spiegazione della volontà che occupa i successivi paragrafi 27, 28 e 29.

Abbiamo detto che la natura, organica e inorganica, per Schopenhauer possiede una struttura ascendente a gradi, e questa struttura non è altro che il modo in cui la volontà si manifesta progressivamente con un'intensità sempre maggiore; questa intensità appartiene sempre al fenomeno perché la volontà rimane sempre unica ed indivisibile e partecipa sempre tutta intera come contenuto di ogni fenomeno, ma la sua manifestazione, dal punto di vista della rappresentazione, ha intensità differenti. Inoltre, avevamo visto che questa *Stufenfolge* è tale per cui dal basso verso l'alto aumenta la conoscenza che la natura ha di sé stessa come volontà nell'essere umano, di cui invece i gradi più bassi sono totalmente privi perché sono forze cieche, e aumenta l'individualità. Quindi, mentre a livello più basso esiste solo il comportamento della specie di corpi di cui parliamo, a livello più alto (soprattutto nell'essere umano) ogni individuo ha una sua specificità ed individualità, non paragonabile con quella di chiunque

altro e, quindi, fortemente spiccata. A questo punto, Schopenhauer aggiunge una caratterizzazione di questa volontà, dice:

“D'altra parte, però, non va dimenticato che in tutte le idee, vale a dire in tutte le forze della natura inorganica e in tutte le forme di quella organica, è una e un'identica volontà a manifestarsi, ossia ad assumere la forma della rappresentazione, dell'oggettività.”

Parlando ancora del mondo della rappresentazione, dice essere caratterizzato da una polarità, cioè da un conflitto incessante di forze:

“la polarità, ossia lo sdoppiarsi di una forza in due attività qualitativamente diverse, contrapposte e tendenti alla riunificazione, il che si manifesta il più delle volte anche spazialmente attraverso un disperdersi in direzioni contrapposte, è l'archetipo di quasi tutti i fenomeni della natura, dal magnete e dal cristallo fino all'uomo.”

Quindi, dovessimo dare una breve spiegazione diremmo che per Schopenhauer la natura è intesa come un organismo, che al proprio interno ha sia la natura organica che inorganica, che si manifesta secondo polarità opposte. Poi ci dice che questa natura è costruita secondo una gradazione ascendente delle forme naturali, che Schopenhauer chiama qui idee, e che possiamo chiamare anche una “catena gerarchica dell'essere”. Ancora più precisamente, possiamo dire che l'immagine della natura di Schopenhauer è quella di un teatro di forze (forze che confliggono l'una contro l'altro) che esprimono in una scala gerarchica i gradi di oggettivazione della volontà. Le forze superiori sono il risultato della trasformazione di quelle inferiori, e tutta questa dinamica è sostenuta dal conflitto. È una piramide e ad ogni grado vi è un conflitto “orizzontale”, cioè all'interno di ogni grado tra le forze che lo compongono, e ogni grado superiore è il risultato della trasformazione, quella che Schopenhauer chiama la *Steigerung* (l'“accrescimento”), delle forze inferiori. Quindi, un enorme teatro di forze, che confliggono l'una contro l'altra, che esprimono in una scala gerarchica i gradi di oggettivazione della volontà, gradi di oggettivazione che costituiscono la mera visibilità della volontà. Dopodiché Schopenhauer affronta questo concetto in vari modi con vari esempi.<sup>56</sup>

“Quando, tra i fenomeni della volontà, nei gradi più bassi della sua oggettivazione, ossia nel mondo inorganico, alcuni di quei fenomeni entrano in conflitto tra loro, poiché ciascuno di essi, obbedendo alla legge di causalità, vuole impadronirsi di una data materia, da questo genere di contesa scaturisce la manifestazione fenomenica di un'idea più elevata che predomina su tutte le idee meno perfette precedenti, in modo però da lasciarne sussistere subordinatamente l'essenza, assumendo in sé solo il suo analogo;”

Ci sono una serie di esempi che Schopenhauer fa e che riguardano questa idea per cui la materia ha effetto e produce modificazioni su un'altra materia, rendendo visibile la propria idea imponendola all'altra materia. Questo conflitto di forze non è soltanto orizzontale, ma riguarda anche la progressiva intensificazione della visibilità della volontà nei gradi più alti. Questo tipo di progresso ascendente è pensato da Schopenhauer come una dinamica di accrescimento, che consiste fondamentalmente in un'assimilazione violenta di una forza che cede. Quindi, nel conflitto tra due forze una predomina sull'altra, ne assume l'analogo, dirà Schopenhauer, e in questo si rafforza. E questo è più o meno il meccanismo di rapporti fra gradi inferiori e gradi superiori per cui una forza che ne

---

<sup>56</sup> Questa idea del conflitto di forze, che Schopenhauer prende dall'evoluzione filosofico di Schelling e da quello naturale di Darwin, è chiara a Schopenhauer fin dal 1815, quindi da sempre.

assimila un'altra lentamente manifesta un'oggettività più intensa della volontà, quindi fa un salto di grado. Questo tipo di lotta avviene sia per accrescimento da un grado all'altro, sia all'interno dello stesso grado.

“L'idea, od oggettivazione della volontà, di grado superiore, che sorge dalla vittoria su quelle di grado inferiore<sup>57</sup> si assicura, proprio perché accoglie in sé, da quelle idee sulle quali ha avuto la supremazia, un che di analogo elevato a una potenza superiore, un carattere affatto nuovo:<sup>58</sup> [...] Così, dalla lotta tra fenomeni inferiori ecco prodursi quello più elevato che li divora tutti, ma che tuttavia realizza in sé, nel grado più elevato, la tendenza che già apparteneva ad essi.”

E questo è quello che secondo Schopenhauer una certa area di famiglia tra tutti i fenomeni nei diversi gradi della natura.

Questo processo di fagocitazione che accresce Schopenhauer lo chiama un'assimilazione travolgente.

“un'idea più elevata che ha subordinato a sé le idee inferiori in forza di una **assimilazione travolgente**; poiché l'unica volontà, che si oggettiva in tutte le idee, mentre tende alla più alta possibile tra le oggettivazioni, qui abbandona, dopo il loro conflitto, i gradi più bassi della sua manifestazione fenomenica, per apparire tanto più forte in un grado più elevato. Non c'è vittoria senza lotta:”

Qui sta parlando di fenomeni e di idee. Nel mondo della rappresentazione i fenomeni individuali sono in conflitto l'uno con l'altro, ognuno vive a spese dell'altro (ecco la natura come teatro di un conflitto tra forze che vivono l'una a spesa dell'altra) e poi spiega il rapporto tra questi gradi di oggettivazione della volontà nei termini di questa assimilazione travolgente: ogni idea superiore ha fagocitato accrescendosene quella inferiore. Quindi, ne ha mantenuto alcuni aspetti potenziandoli, ed è questo che ci consente di dare a questa piramide in cui la natura consiste un'area di famiglia, in cui in fondo, dal punto di vista di Schopenhauer, proprio perché tutti questi gradi sono la manifestazione dell'unica volontà per intensità differenti appare famiglia. L'idea è complessivamente questa.

Anche il nostro organismo, dirà Schopenhauer, è il teatro di un conflitto tra forze che lo vogliono portare verso la morte e forze che lo spingono verso la vita.

[Dal pensiero 491, volume primo, 1816]

[Dal pensiero 429, *Manoscritti giovanili*]

[Dal pensiero 548, *Manoscritti giovanili*, 1816] Qui Schopenhauer introduce il concetto di potenza.

Tutte le manifestazioni nei diversi gradi di questa natura ascendente hanno un'area di famiglia, cioè sono la riproposizione accresciuta in un grado successivo.

La volontà vittoriosa accoglie in sé un carattere del tutto nuovo perché accoglie un analogo potenziato delle caratteristiche di quelli sconfitti.

Non è mera aggregazione, ma è un'attività di sopraffazione fagocitante e che, mediante questa fagocitazione, si accresce e, quindi, ripropone una stessa forma ad un livello superiore.

Il punto principale è che l'intera natura (organica e inorganica) è un teatro che mette in scena un conflitto di forze, questo conflitto avviene sia all'interno di ogni grado, sia tra un grado inferiore e un grado superiore. Anzi, ogni grado superiore ha accolto in sé e potenziato, avendo vinto su di esso, i gradi precedenti. Quindi ogni grado

---

<sup>57</sup> Quindi, il grado superiore sorge dalla vittoria sul grado inferiore.

<sup>58</sup> C'è una fagocitazione dell'analogo inferiore che produce un carattere del tutto nuovo superiore.



superiore è il risultato di un'assimilazione travolgente di quelli inferiori, di cui ha mantenuto un analogo potenziato. Questo avviene al livello, non solo della rappresentazione, ma, ed è questa la questione di cui Schopenhauer è sempre stato poco soddisfatto, è la stessa volontà ad essere in conflitto con sé stessa, perché in fondo è la stessa volontà a nutrirsi di se stessa. Il conflitto non riguarda solo i fenomeni, ma riguarda la volontà stessa.

“Così vediamo dovunque nella natura conflitto, lotta e alternanza di vittorie, e proprio in questo, d'ora in avanti, riconosceremo più chiaramente l'essenziale discordia della volontà con se stessa. Ogni grado di oggettivazione della volontà contende all'altro la materia, lo spazio, il tempo. [...] Questo conflitto si perpetua in tutta quanta la natura; di più: è solo grazie ad esso che la natura esiste: [...] questo stesso conflitto, infatti, è proprio la manifestazione dell'essenziale discordia della volontà con se stessa. Il livello più chiaro di visibilità questa lotta universale lo raggiunge nel mondo animale, che ha come proprio nutrimento il mondo vegetale e nel quale, inoltre, ogni animale diventa preda e nutrimento di un altro, vale a dire che deve cedere la materia nella quale la sua idea si rappresentava per far posto alla rappresentazione di un'idea diversa, in quanto ogni animale può conservare la propria esistenza solo sopprimendone sempre di nuovo un'altra;<sup>59</sup>”

Non abbiamo difficoltà ad ammettere che nel mondo degli animali non umani ci sia lotta e conflitto incessante tra i suoi individui, non dobbiamo avere difficoltà nella stessa misura che anche la materia inorganica si contende spazio, tempo causalità l'una contro l'altra.

È ovvio che il conflitto tra gli individui è il conflitto tra le idee di cui quegli individui sono espressione.

“la volontà di vivere vive così in generale di se stessa e, sotto diverse forme, è il nutrimento di se stessa, sino a che, alla fine, la specie umana, poiché è riuscita a sopraffare tutte le altre, considera la natura come se fosse stata fabbricata a proprio uso e consumo; e tuttavia anche questa stessa specie, come vedremo nel quarto libro, manifesta in modo spaventosamente chiaro in se stessa quella lotta, quella discordia interiore della volontà, giustificando il detto *homo homini lupus*.”

Quindi questa è l'idea del conflitto permanente degli individui e delle idee di cui quegli individui sono espressione fenomenica; questo è il senso della discordia della volontà con se stessa.

Schopenhauer fa poi alcuni esempi di questo conflitto tra forze:

1. Esempi di lotta nel mondo inorganico:

- a. la calamita che costringe il ferro ad accettare la sua capacità magnetica per esternare la sua idea. La calamita esterna la sua idea, costringendo il ferro ad accettare la sua capacità. Nella calamita che attrae il ferro Schopenhauer vede la lotta tra due forze, dove una ha la vittoria sull'altra, il magnetismo ha vittoria sulla gravità.

“Come la calamita che ha sollevato un pezzo di ferro combatte una lotta incessante contro la gravità che, in quanto è l'oggettivazione più bassa della volontà, ha un diritto originario sulla materia di cui quel pezzo di ferro è costituito, ed è proprio in questa battaglia permanente che la calamita rafforza se stessa, come fosse stimolata dalla resistenza a compiere uno sforzo maggiore;”

- b. oppure l'idea che l'universo stesso sia una lotta tra forza di attrazione e di repulsione, cioè tra forza centripeta e forza centrifuga, ovvero tra gravità e impenetrabilità.

---

<sup>59</sup> Questa è quella che Schopenhauer chiamerà la volontà di vivere.

## 2. Esempio di lotta nel mondo organico:

“Il giovane polipo, che cresce come un ramo da quello vecchio e poi si separa da esso, lotta già con esso per sottrargli la preda mentre gli è ancora attaccato, così che l'uno deve strapparla dalla bocca dell'altro”

In entrambi i casi vediamo che la volontà si esprime fenomenicamente come una lotta di forza che tendono a contrastarsi reciprocamente, e quindi sopraffarsi reciprocamente. Questa lotta per la potenza e dunque per la vita, non ha alcun fine ma si tratta soltanto di un “tendere e correre senza scopo, espressione di quella nientità, di quella mancanza di un fine ultimo che noi, al termine di questo libro, dovremo riconoscere come proprie della tensione della volontà”.

Facendo la somma di ciò che abbiamo detto, in Schopenhauer abbiamo una visione dinamica e conflittuale della vita della natura, che deve molti suoi tratti all'evoluzionismo naturale di Schelling e a quello empirico delle scuole naturalistiche, per esempio Darwin. Per Schopenhauer ogni fenomeno sostiene una lotta incessante, la quale si svolge in ogni momento e grado diverso della natura. L'idea di grado superiore emerge dalla vittoria sull'idea di grado inferiore. L'organismo animale stesso è rappresentato come un campo di battaglia, in cui la sua stessa unità lotta contro forze vive che cospirano per la morte di esso. Si vive a spese di qualcosa o qualcuno; si vive perché si supera la resistenza di una forza opposta, anzi, ci si rafforza e quindi si accresce la propria potenza, e quindi si ha probabilità di conservarsi più a lungo, nel superare una resistenza compiendo uno sforzo maggiore<sup>60</sup>. In Schopenhauer, questa caratteristica del mondo fenomenico, questa polarità conflittuale del mondo naturale nel suo complesso, per estensione, diventa il carattere essenziale della volontà stessa. Questo significa che il mondo è lotta, è sopraffazione, è contrapposizione perché scaturisce da un conflitto originario interno alla volontà stessa. La polarità dei fenomeni non è il modello fondamentale perché è soltanto la manifestazione di un antagonismo che riguarda la lotta della volontà con se stessa.

Poi Schopenhauer ci dice qualcosa sul rapporto tra conoscenza e volontà.

“La conoscenza in generale, sia essa razionale o semplicemente intuitiva, scaturisce dunque originariamente dalla volontà stessa, appartiene all'essenza dei gradi più alti della sua oggettivazione, come una semplice mechenè, un mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie, come un qualsiasi altro organo del corpo. Dunque: destinata originariamente a essere al servizio della volontà, affinché possa realizzare i propri scopi, la conoscenza ne diventa universalmente quasi del tutto schiava; il che accade in tutti gli animali e pressoché in tutti gli uomini.”

La conoscenza inizialmente è totalmente asservita alla volontà. La conoscenza inizialmente si sviluppa dalla volontà come la testa dal tronco, cioè la conoscenza è innanzitutto un mezzo per facilitare la realizzazione dei desideri della volontà. E quindi diventa del tutto schiava della volontà, negli animali sempre, ma anche nella maggior parte degli esseri umani.

“Vedremo però nel terzo libro come in alcuni uomini la conoscenza si emancipi da questo genere di schiavitù<sup>61</sup>, spezzi il suo giogo e, libera da tutti gli scopi del volere, riesca a consistere puramente per sé, come un semplice, chiaro specchio del mondo; ed è proprio in questo modo che si produce l'arte. Nel quarto libro, infine, vedremo come, grazie a questa modalità della conoscenza, quando essa reagisce alla volontà, si possa realizzare |

---

<sup>60</sup> Questo è l'aspetto che poi in Nietzsche diventerà “volontà di potenza”.

<sup>61</sup> Se si emancipa da questa schiavitù, si emancipa anche dalla volontà e quindi da questa lotta incessante.

l'autosoppressione della volontà stessa<sup>62</sup>, ossia la rassegnazione, che è lo scopo ultimo, anzi, l'intima essenza di ogni virtù e di ogni santità e l'autentica redenzione del mondo.”

Quindi, non è un caso che alla fine di questo paragrafo, in cui ha cercato di illustrare in modo più vivido possibile questo teatro di forze che confliggono e che vanno riportate alla discordia della volontà con se stessa, ci dica che lo scopo ultimo dell'essere umano è la liberazione dal mondo (*Erlösung der Welte*) cioè dalla volontà, perché questa è l'intima essenza di ogni virtù e santità. Questa liberazione della conoscenza dall'asservimento alla volontà avviene temporaneamente nell'arte, però si tratta di una liberazione temporanea, diciamo intermittente e riguarda la figura del genio. Diversamente, una soluzione di liberazione permanente sarà quella dell'asceta, del santo.

Nel testo *Nobiltà dello spirito* (1945), Thomas Mann riesce ad illustrare questa caratteristica della volontà.

PARAGRAFO 28: conflitto armonia e conflittualità.

La natura nella sua manifestazione fenomenica è essenzialmente teleologica, perché:

“Nella teleologia della natura esterna come in quella interna, infatti, ciò che dobbiamo pensare come mezzo e come scopo è sempre e solo la manifestazione fenomenica dell'unità dell'unica volontà che, da questo punto di vista, è in armonia con se stessa, una manifestazione che si è moltiplicata per rispondere al nostro modo di conoscere nello spazio e nel tempo.”

La natura ci appare sia internamente, nelle parti che compongono ogni suo esemplare, sia esternamente, nel rapporto tra gli individui, in armonia. Cioè, la natura ci appare come un organismo, e però sorge spontanea la questione del rapporto tra armonia e conflittualità. E Schopenhauer la risolve in questo modo:

“Intanto, però, l'accomodarsi e l'adattarsi reciproco dei fenomeni, derivato da questa unità, non può estinguere quell'intima conflittualità che è essenziale alla volontà che abbiamo descritto sopra e che si manifesta nella lotta generalizzata della natura.”

Se è vero che la natura ci appare come un organismo, è pure vero che tutte queste parti della natura sono state descritte anche in termini conflittuali. Deve rispondere a questo paradosso quindi:

Quell'armonia si spinge solo fino a rendere possibile la s u s s i s t e n z a del mondo e delle creature che lo abitano le quali, sen za di essa, sarebbero perite già da molto tempo. Perciò si estende solo alla sussistenza della specie e alle condizioni generali di vita, ma non a quelle dell'individuo. se quindi, grazie a quell'armonia e a quell'adattamento, le specie nel mondo organico e le forze universali della natura in quello inorganico sussistono le une accanto alle altre, addirittura sorreggendosi reciprocamente, l'intima conflittualità della volontà che si è oggettivata in tutte quelle idee si mostra invece nella incessante guerra che stermina gli individui di quelle specie e nel lottare perenne dei fenomeni di quelle forze naturali l'uno contro l'altro, come abbiamo spiegato sopra.”

L'armonia riguarda la specie, mentre gli individui confliggono.

---

<sup>62</sup> Il punto consiste tutto nel redimere la natura da se stessa e nell'affrancarsi da questa lotta incessante, che tiene insieme l'edificio del mondo.