

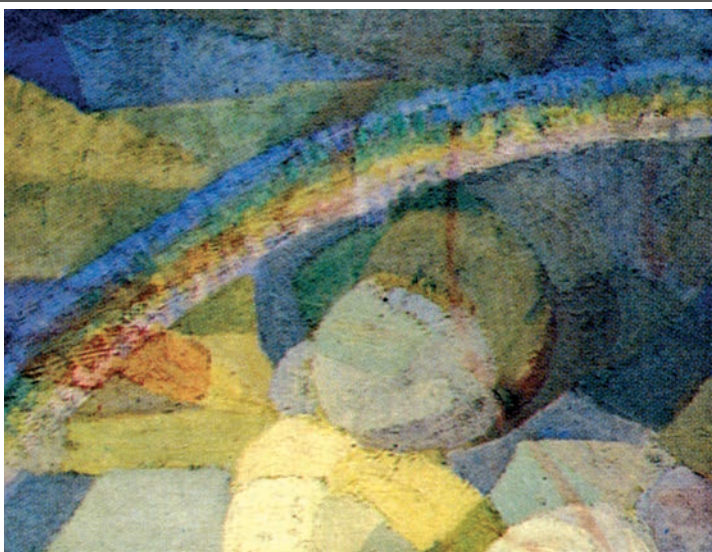
Antonio Lenarda

METAFISICHE DELLA FORMA

Schopenhauer, Nietzsche, Simmel

Collana di filosofia

FrancoAngeli



Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



Collana di filosofia fondata da Mario Dal Pra

Direzione: Maria Teresa Fumagalli, Gregorio Piaia, Enrico I. Rambaldi

Redazione scientifica: Geri Cerchiai

In questa collana si pubblicano studi e ricerche che intendono la filosofia come un'indagine organizzata con rigore logico sia per ciò che riguarda i criteri propriamente formali sia per ciò che attiene ad una puntuale corrispondenza con i più ricchi contenuti dell'esperienza.

Nella prima direzione non si tratta tanto di spingere il rigore logico ad un fondamento metafisico assoluto ed alla identificazione delle strutture logiche e metodologiche con il senso eterno e stabile della razionalità; questa va piuttosto illuminata criticamente nel suo divenire e nelle varie guise in cui esprime la sua tensione unitaria.

Nella seconda direzione l'esperienza va interpretata e messa in rapporto con i più vasti orizzonti della cultura, dalla scienza alla politica, dalla sistematica dei valori all'arte, dalla morale alla religione ecc.

Nemmeno da questo lato si tratta di approdare ad una realtà noumenica, ad un mondo reale per sé stante, quanto piuttosto di investire il mondo della cultura con ampi enunciati sistematico-critici sia nei suoi quadri complessivi, sia nei suoi campi determinati, senza dimenticare che questo compito si colloca in una dimensione storica, ossia nel contesto di una tradizione di cui si tratta di rinnovare i contenuti.

Si eviteranno così le conclusioni dogmatiche della metafisica e se ne interpreterà la tradizione nei vari risultati dell'ontologia unitaria in cui si viene esplicando l'intenzionalità complessiva del sapere. Ed anche la storiografia filosofica manifesterà la sua ricchezza sia nella sua dimensione autonoma che nei suoi legami con i vari aspetti della storia umana.

Tutti i volumi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

Antonio Lenarda

**METAFISICHE
DELLA FORMA**

Schopenhauer, Nietzsche, Simmel

FrancoAngeli

In copertina: Fermín Revueltas, *Composizione con arcobaleno* (1921, particolare)

Copyright © 2013 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

*In memoria di Alfonso Ingegno
A Giulia e Pietro*

Indice

1. Schopenhauer e Spinoza	pag. 9
2. Un differente concetto di forma	» 29
3. L'arte e il "puro contemplare" del genio	» 53
4. Nietzsche e il problema della nascita della poesia lirica	» 83
5. Dolore e verità	» 99
6. Simmel: la speciale capacità formativa dell'anima	» 121
7. Nella direzione indicata da Schopenhauer	» 143
8. Assoluto, soggettività e forma nell'opera d'arte	» 165
Indice dei nomi	» 187

1. Schopenhauer e Spinoza

Come più volte Schopenhauer ribadisce, il corpo umano (per ciascuno il suo corpo) è un “oggetto per il soggetto”, una mera rappresentazione, al pari di tutte le altre, e solo per mezzo delle forme dell’intelletto esso si mostra “esteso, articolato e organico”¹. L’impostazione radicale della sua analisi della natura e dei limiti del conoscere non ammetteva deviazioni da questa “violenta” astrazione dettata dal metodo e dall’ordine sistematico (*prima* la conoscibilità, *poi* la volontà).

Ciò non toglie però che la più elementare esperienza di ogni uomo avverta un rapporto concreto e costante, di tutt’altra natura, con il proprio corpo. Il filosofo deve dunque cedere e riconoscere – con “intima ripugnanza” – alcune “restrizioni”: a differenza di tutte le altre rappresentazioni, il nostro corpo ha la particolarità di offrirsi alla conoscenza anche come “oggetto immediato”, unito e identico al soggetto². Un intero settore delle sue funzioni – la sensibilità generale, l’atto fisiologico del percepire ed i “primi dati” che ne derivano – precedono l’intelletto e ne sono anzi la condizione base.

Le semplici modificazioni provate dagli organi dei sensi in virtù delle rispettive impressioni specifiche esterne, possono già essere chiamate rappresentazioni, in quanto l’impressione non produce né dolore né piacere, non ha cioè un significato diretto per la volontà, e viene tuttavia percepita: e quindi non esiste che per la conoscenza³.

1. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, trad. di N. Palanga, Mursia, Milano 1969 (d’ora in poi citato come *Il mondo*), p. 57. Da tener sempre presente la storica e ottima traduzione di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo (Laterza). Per l’originale tedesco ho fatto riferimento al testo critico curato da W. Freiherr von Löhneysen, Insel Verlag, Frankfurt am Mein und Leipzig 1996.

2. *Il mondo*, p. 41.

3. Ivi, p. 56, ma si veda anche a p. 139. Naturalmente la riluttanza di Schopenhauer faceva riferimento ai pericoli del materialismo: “Bisogna essere abbandonati da tutti gli dèi per credere [...] che un tale mondo là fuori esista del tutto oggettivamente e senza nostro apporto, ma poi penetri attraverso la semplice sensazione nel nostro cervello”, *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, Rizzoli, Milano 2006, p. 95 (d’ora in poi il trattato sarà citato come *Sulla quadruplici radice*). Sul materialismo, si veda *Il mondo*, p. 50.

Se si considera tale “immediata coscienza delle variazioni che si producono nel nostro corpo”, non bisogna intendere

la parola oggetto nella sua più stretta accezione; poiché questa conoscenza immediata del corpo, anteriore ad ogni attività dell’intelletto, non è che una pura sensazione, e quindi non ci fa ancora percepire come oggetto il corpo in se stesso, ma soltanto i corpi che agiscono su di esso⁴.

Proprio quest’ultima, infatti, è la vera e immediata conoscenza “oggettiva” derivata dal nostro “speciale” rapporto con il corpo, ma essa riguarda soltanto la percezione differenziale di sé da parte del soggetto, il quale appunto “deve la sua individuazione all’identità con il proprio corpo”⁵. Solo grazie a ciò si può dire che un concreto *individuo* si erge di fronte a quel complesso di rappresentazioni dai confini problematici, “senza fine e senza principio, che costituisce la nostra *realtà* [*Realität*] empirica”⁶. Per il resto, il ruolo del corpo come oggetto immediato si limita all’esercizio di una funzionalità, al suo costituirsi come medium, “condizione e fulcro [*bedingende Träger*]”⁷, per la ricezione del dato esterno.

Eppure, per quanto semplice trasparenza, questo singolare oggetto non-oggetto è l’elemento fondamentale che consente il passaggio dalla conoscenza alla volontà. Si comprende ancora meglio il senso del ragionamento che Schopenhauer sta costruendo se si considera che qui i dati in quanto tali, con le loro specifiche determinazioni o contenuti percettivi, non entrano mai in gioco. Essi transitano e vanno direttamente a valere come elementi del rap-

4. Ivi, p. 56; si veda anche *Sulla quadruplici radice*, pp. 134-135. Oggetto “soggettivo”, molto improprio: nessun “miracolo” dunque di identificazione soggetto-oggetto, visto che si tratta più della conoscenza del corpo degli altri che del proprio. La separazione operata da Schopenhauer tra fisiologia del conoscere e contenuti della rappresentazione riflette la stessa esigenza che aveva spinto Spinoza (come Cartesio) a precisare che la mente umana conosce solo l’esterno del corpo.

5. Ivi, pp. 138 e 141: “in virtù di questa relazione speciale con un solo corpo, il quale, all’infuori della relazione medesima, non è che una rappresentazione simile a tutte le altre, il soggetto conoscente è un individuo”. Schopenhauer ha ben presente la trattazione dei rapporti mente-corpo di Spinoza, a cominciare dall’assunto principale: “L’oggetto dell’idea che costituisce la mente d’un uomo è il corpo di tale uomo, ossia un certo ‘modo’ dell’estensione, esistente in atto, e nient’altro” (B. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Landucci, Laterza, Bari 2009, p. 71, Prop. 13, Parte 1). Va notato che, come Schopenhauer, anche Spinoza fa riferimento ai dubbi che potrebbero insorgere nei lettori, i quali “esiteranno e rimarranno bloccati per molti motivi; e perciò li prego di procedere con me passo dopo passo” (*Etica*, p. 70, Scol., Prop. 13, Parte 1). Sulle tematiche mente-corpo in Spinoza si veda C. Jaquet, *L’unité du corps et de l’esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Puf, Paris 2004. Sull’incidenza del pensiero di Fichte circa la relazione Io-corpo, si veda M. Segala, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Normale, Pisa 2009, pp. 57 e 86.

6. *Sulla quadruplici radice*, p. 68. Per le ragioni che spiega nel *Mondo* (p. 45), Schopenhauer in genere preferisce il termine *Wirklichkeit* a quello di *Realität*.

7. *Il mondo*, p. 137. Salvo indicazione contraria, nelle citazioni i corsivi sono sempre dell’originale.

presentare e nel suo mondo astratto di “oggetti per il soggetto”. Il corpo e, per usare i termini di Spinoza, l’idea del corpo per la mente svolgono tuttavia un’altra funzione ben altrimenti cruciale nell’intero sistema di Schopenhauer.

È in tale contesto che si mette in luce il carattere complesso del rapporto con la fattualità empirica e il ruolo conflittuale della corporeità (e della volontà), elemento indispensabile e nello stesso tempo eterno limite da annientare: in questo senso la “rappresentazione del corpo”, di cui egli sta parlando, è propriamente il processo in sé del rappresentare che inerisce al corpo dell’uomo, la forma di quei contenuti. Come più avanti, nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, vedremo il soggetto che si “perde” nell’oggetto, qui è l’“oggetto immediato” che viene inteso come “perso” nel soggetto, che è certo rappresentazione, ma soprattutto punto di partenza di ben altre, trascendentali, condizioni del conoscere.

La tematica del corpo ci introduce nel pieno del percorso filosofico di Schopenhauer, che cercheremo di seguire ponendo in particolare rilievo i molteplici segni del dialogo finissimo che egli intrattiene con Spinoza: separare l’aspetto formale-dinamico da quello dei contenuti è molto di più di un procedimento metodico, è il principio essenziale che muove la sua metafisica e il frutto di quella che ritiene la più straordinaria e vitale delle doti di un filosofo: la capacità di vedere il diverso nell’uguale e l’uguale nel diverso⁸.

Finora – dice Schopenhauer introducendo nel *Secondo Libro* il tema della volontà – non si è discusso del contenuto delle cose: abbiamo solo mostrato che la rappresentazione è la loro “forma generale” [*allgemeinen Form*]⁹.

Se cerchiamo di vedere “anche il contenuto [*ihren Inhalt*], le determinazioni precise e le forme [*Gestalten*]” con cui si presenta¹⁰, ovvero se consideriamo quale sia la relazione che intercorre tra le rappresentazioni, il risultato non cambia di molto, perché troveremmo soltanto varie forme subordinate di uno stesso principio, ancora quindi una pura forma insita nella stessa facoltà di pensare. Il principio di ragione

non è se non la forma della rappresentazione, ossia la connessione regolare di una rappresentazione con un’altra; e non già il legame della serie totale finita o infinita delle rappresentazioni con qualcos’altro che non è rappresentazione, e non sia quindi suscettibile di venire rappresentato¹¹.

8. Secondo la massima di Platone che Schopenhauer predilige (*Il mondo*, pp. 121 e 149, ed anche in apertura di *Sulla quadruplici radice*). Forse è questa capacità di equilibrare i principi di specificità e di omogeneità la dote tecnica che secondo Schopenhauer faceva difetto a Spinoza, al di là del suo genio filosofico. Alcune annotazioni sul rapporto con Spinoza si vedano in G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell’Occidente*, Mursia, Milano 1969, p. 90.

9. *Il mondo*, p. 133. Anche nella rappresentazione astratta, l’essenziale “le deriva dalla sua relazione con la rappresentazione intuitiva, senza la quale resterebbe vuota di ogni valore [*Gehalt*] e significato”.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*.

Insomma, non sembra esservi scampo se si pone alle cose la domanda metafisica fondamentale sulla loro essenza, sul significato del loro essere, l'unico grande "perché" che interessava Schopenhauer: "il senso del mondo tanto cercato". Non vi sono limiti al sapere delle scienze (quelle morfologiche che vertono sulla descrizione di forme o quelle etiologiche che cercano la spiegazione dei cambiamenti), ma il principio di ragione non ci insegna niente sulla natura ultima dell'essere al mondo dei fenomeni¹². "Come tanti geroglifici indecifrabili", i contenuti rappresentativi non cessano, come diceva Hume, di "andare e venire" dinanzi al soggetto, come immagini "del tutto estranee e insignificanti", "vano sogno", "aereo fantasma": per quanto si indaghi non si trovano che "immagini e nomi"¹³.

Il corpo individuale, tuttavia, oltre al mondo della rappresentazione porta in dote al soggetto un intero altro universo. Grazie a ciò l'uomo diventa un vero "cittadino di due mondi", come dirà Simmel, e lo scenario intorno a noi si completa: finalmente le cose "ci parlano direttamente, ci diventano comprensibili, e acquisiscono un interesse che impegna tutto il nostro essere"¹⁴. Tutta la vita dell'individuo viene investita da qualcosa che "d'ordinario ci limitiamo a sentire [*nur gefuhlte*] senza ben comprenderlo", ma che ora si rivela decisivo.

A questo contesto appartengono le modificazioni del corpo e le sue azioni, e sono proprio queste che in modo del tutto speciale e con immediata evidenza mettono in luce il fondamento stesso del loro essere senza perdere nulla del contenuto rappresentativo con cui si offrono.

Infine la conoscenza che io ho della mia volontà, sebbene immediata, è nondimeno inseparabile da quella del mio corpo. La volontà io la conosco, non nel suo insieme, non nella sua unità, non nella perfezione della sua essenza; ma soltanto nei suoi singoli atti, quindi nel tempo che è la forma del fenomeno del mio corpo, come di ogni altro oggetto; il corpo è dunque la condizione della conoscenza della mia volontà. Questa volontà, senza il corpo, io non sono veramente capace di concepirla¹⁵.

12. Ivi, p. 136. É. Bréhier, "*L'unique pensée*" de Schopenhauer; "Revue de Métaphisique et de Morale", 1938, IV, pp. 487-500. "La filosofia moderna almeno – diceva Schopenhauer – non indaga punto l'origine e la finalità del mondo; bensì soltanto che sia il mondo. Ma il perché è qui subordinato al che cosa: poiché esso già fa parte del mondo, sorgendo unicamente dalla forma in cui questo appare – il principio di ragione – e solo per tal rispetto acquista significato e valore" (*Il mondo*, p. 108).

13. Ivi, pp. 133 e 137. Ho corretto nel testo "quasi" con "del tutto" [*Völlig*].

14. Ivi, p. 133. Si veda anche: "così anche ogni conoscenza risultante dal principio di ragione conserva una relazione più o meno vicina con la volontà. L'individuo infatti vede il suo corpo come oggetto tra gli oggetti, a ciascuno dei quali è unito da nessi e da relazioni [*Beziehung*] molteplici nate dal principio di ragione; la considerazione di questi oggetti deve dunque, in via più o meno indiretta, ricondurre sempre al suo corpo, e quindi alla sua volontà" (ivi, pp. 214-215).

15. Ivi, p. 140. In quanto conosciuto come "oggetto tra gli oggetti" ("volontà concreta, oggettività della volontà") il corpo presuppone tutte le forme della coscienza cosciente e il tempo in primo luogo che di esse è il "tipo originario": da questo consegue che necessariamente esso "introduce" la forma del tempo in ogni possibile conoscenza individuale, che non sarà mai

Le figure che il corpo assume nell'estensione sono certo da un lato "oggetti per il soggetto", immagini relative e contingenti il cui unico essere sta tutto nelle forme generali e astratte del rappresentare; esse però, dall'altro lato, sono veri oggetti ed il processo che anche si dà a conoscere in essi è il processo che li pone nel mondo come reali. L'elemento essenziale, fondativo, di una rappresentazione voluta è la volizione, "o meglio, il soggetto del volere". Tutto dipende dal fatto che si consideri "in concreto" ogni singola volizione in rapporto a ogni singola azione corporea: questa è la condizione essenziale, perché solo così la relazione tra soggetto e oggetto viene meno e con essa la distinzione tra pensiero ed estensione. Quando si pone l'identità tra soggetto e oggetto, in Schopenhauer la coppia astratta Cosa in sé-fenomeno si dispone "in concreto" ad essere interpretata come polarità di processo e contenuto.

Se tutto ciò che viene conosciuto come "volere" viene anche conosciuto come "corpo", se la volontà è conoscenza a priori del corpo e il corpo è conoscenza a posteriori della volontà, si è prodotto un conoscere assoluto, e davanti a noi sta l'immagine senza ombre dell'essere delle cose, il loro fenomeno, il contenuto rappresentativo con cui vengono percepite nell'estensione e nello stesso tempo il loro in sé, il processo – la volontà – che ne costituisce l'essenza. "Ogni atto reale della sua volontà è sempre infallibilmente anche un movimento del suo corpo". Il volere e il fare non sono separati che nella riflessione: nella realtà fanno una cosa sola¹⁶.

Schopenhauer ha sempre gran cura nel precisare che non c'è alcun legame causale tra volizione e atti del corpo¹⁷; a rigore non si tratta di un

"pura, indisturbata", intorbidando la visione delle idee e dando – come diceva Platone – una "immagine divisa e spezzata" di ciò che in realtà è eterno e fuori del tempo (pp. 214 e 215). Si veda anche a p. 220: "In ciascuno di questi gradi, peraltro, l'idea consiste soltanto in ciò che vi è di essenziale; il suo sviluppo, che si effettua secondo le forme del principio di ragione, e produce i fenomeni molteplici e vari non è essenziale all'idea, non esiste che nella conoscenza dell'individuo, e non è reale che per questo".

La questione del tempo è un punto davvero problematico per Schopenhauer ed egli ne era altamente consapevole, come ad esempio nel caso dell'antinomia che si pone sul piano cosmologico tra il tempo che ha inizio con il primo occhio umano e le correlative rappresentazioni, e il tempo che doveva scorrere prima che in natura si generasse quell'occhio: "chi ama le sottigliezze simboliche della mitologia può considerare come l'immagine del momento qui rappresentato, in cui principia il tempo, che tuttavia non ha principio, la nascita di *Krono*" (p. 68). Nietzsche prenderà alla lettera questo invito nella *Nascita della Tragedia*. Il problema invece era strutturale, e stava nel legame tra tempo e processo: senza il tempo non si può pensare a un processo in sé, né un processo può darsi fuori del tempo (si veda sotto p. 133 nota 36). Anche senza la complicazione cosmologica, la concezione delle forme a priori entra comunque in collisione con il formalismo ontologico. Come osservava Brentano, riguardo al tempo Schopenhauer riprende l'impostazione di Kant senza avvedersi di dare risposte opposte (*La psicologia dal punto di vista empirico*, vol. 2 [Appendice del 1917], Laterza, Bari 1997, pp. 214-215).

16. *Il mondo*, pp. 138-139.

17. Ivi, p. 138: "Non sono due stati differenti, conosciuti in modo obiettivo, e collegati secondo il principio di causalità: sono, al contrario, una sola e medesima cosa che ci è data in

rapporto, ma del manifestarsi esteriore di un agire dell'anima, sicché il fenomeno non si configura per la sua relazione con altri fenomeni, ma in quanto "espressione"¹⁸, visibilità nell'estensione ("oggettività" è il termine tecnico usato da Schopenhauer) di qualcosa che restava celato, ma che costituisce l'essenza stessa di ciò che appare. In tal modo succede come se si toccasse con mano l'assoluto: nulla potrebbe essere più contingente del gesto di un corpo, eppure, nell'ambito dei moti volontari, esso è ciò che sembra.

La volontà, come s'è detto, si manifesta nei movimenti volontari di esso corpo, in quanto i movimenti medesimi non sono che la visibilità dei singoli atti volontari, coi quali coincidono immediatamente e perfettamente e fanno tutt'uno, differendone soltanto per la forma con cui vengono conosciuti e rappresentati¹⁹.

Quello che Schopenhauer intende far valere, richiamando l'identità che si stabilisce tra movimenti volontari e atti volitivi, è in concreto, caso per caso, un fatto formale. Sono tuttavia sempre i contenuti delle rappresentazioni che intervengono sul soggetto causandone le scelte e le reazioni²⁰: "oltre ai movimenti, gli atti della volontà hanno ancora un altro principio: i motivi". Il meccanismo che si mette in moto nell'occasione ha dunque un carattere limitato, strumentale ed opera in ogni uomo al servizio del suo specifico carattere

due maniere essenzialmente diverse: da un lato immediatamente, dall'altro come intuizione per l'intelletto"; "La fisica esige delle cause; ora la volontà non è una causa, e la sua relazione con i fenomeni non si fonda sul principio di ragione", solo dove cessa la spiegazione etiological "incomincia quella metafisica" (p. 178); l'eco di Spinoza è chiaro: "quella pensante e quella estesa sono una sola e medesima sostanza, che viene compresa ora sotto l'uno ed ora sotto l'altro di tali due attributi. Così anche un 'modo' dell'estensione e l'idea di esso sono una sola ed identica cosa, solo che espressa in due maniere diverse" (Spinoza, *Etica*, p. 64, Scol., Prop. 7, Parte 2). "Così come l'intelletto, anche la volontà – diceva Spinoza – è solo un certo 'modo' del pensare" (p. 39). Assunto che Schopenhauer giudicava del tutto inaccettabile: "si giunse persino a considerare la volontà come un atto di pensiero, a identificarla col giudizio: basti ricordare, fra gli altri, Cartesio e Spinoza" (*Il mondo*, p. 334). Sul versante più esplicito della questione, quello del rapporto con Kant e della critica alla Cosa in sé come "causa" si veda anche M. Segala, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, cit., pp. 109-110.

18. H. Blumenberg parla di una metafisica del mondo come "espressione": "[Già in Bonaventura] si trova non solo la metafora del mondo come "espressione" – una metafisica che è possibile soltanto se non tutto ciò che è possibile diventa reale. Il mondo come espressione non importa di cosa – nel senso del Cusano: della "sapienza" – può essere sorto solo da un'autolimitazione della potenza assoluta di fronte alla totalità delle sue possibilità. La potenza che in tal modo limita se stessa compare sotto la denominazione di volontà" (*La leggibilità del mondo*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 61-62). Si potrebbe aggiungere che con Schopenhauer, in un orizzonte filosofico senza Dio, le due grandi prospettive si integrano ed è la volontà che nel mondo acquista "sapienza" di se stessa.

19. *Il mondo*, p. 144. Ovvero: "Il soggetto non può voler effettivamente un atto, senza insieme constatare che questo atto appare come un movimento del suo corpo" (p. 138).

20. *Sulla quadruplici radice*, p. 91: "La motivazione è semplicemente la causalità che attraversa il conoscere; il motivo è una causa e agisce con la necessità che tutte le cause comportano".

empirico, grazie al quale una qualsiasi rappresentazione può diventare una motivazione. Senza questa condizione preliminare, senza cioè ammettere l'esistenza di tale "massima caratterizzante, il contenuto organico della mia volontà" non si potrebbe spiegare né il "fatto che io voglia; né in generale ciò che io voglia". Ma non è certo per questa via che si può pensare di costruire una nuova grande ipotesi metafisica²¹.

Per ora – dice Schopenhauer – mi limito a far notare che il fondarsi di un fenomeno su di un altro fenomeno, nel nostro caso il fondarsi dell'atto sul motivo, non contraddice punto al fatto che l'essenza del fenomeno sia la volontà, la quale non è in sé fondata su alcuna ragione. Il principio di ragione, sotto ciascuno dei suoi aspetti, non è infatti che la forma della conoscenza e la sua validità non riguarda che la rappresentazione, il fenomeno, la visibilità della volontà; non la volontà stessa che diviene visibile²².

Il grande problema però consiste nel verificare se sia possibile evitare di prendere in considerazione la relazione causale e nel riuscire a dimostrare che quella premessa (il carattere) sia "tutt'uno" con ciò che consente di comprendere (la volizione). In altri termini, è possibile considerare in astratto quell'identità così speciale che l'uomo sente dentro di sé "in concreto"?²³ È a questo punto che Schopenhauer compie un passo importante.

Ora, siccome ogni azione [*Aktion*] del mio corpo è fenomeno [*Erscheinung*] di un atto di volontà [*Willensaktes*], nel quale si esprime, in virtù di motivi dati, la mia volontà in generale nel suo insieme, cioè il mio carattere; ne segue che anche la condizione e premessa immancabile di ogni azione deve essere alla sua volta un fenomeno della volontà²⁴.

La volontà non sarebbe tale se non fosse assolutamente libera da condizioni; i suoi fenomeni corporei sono dunque tutti "voluti", di conseguenza anche lo strumento che li reca alla visibilità non può essere una entità fisica accidentalmente connessa al soggetto del volere: il carattere dell'individuo corrisponde alla forma individuale del corpo. Quando il soggetto rivolge la sua attenzione ai propri moti volontari, l'intelletto non può che concepire la volontà, tutta quanta la volontà, come corpo.

Così dunque, sebbene ogni singolo atto, dato in precedenza un carattere, debba necessariamente seguire un determinato motivo [...]; tuttavia l'intera serie delle nostre azioni, e per conseguenza ogni azione singola; parimenti la loro condizione, il corpo che le effet-

21. Se si limitasse a questo, l'uomo "vedrebbe le sue azioni seguire con la costanza di un legge fisica i motivi che si presentano, proprio come le modificazioni degli altri oggetti seguono le cause, gli eccitamenti i motivi. Però non potrebbe comprendere l'influenza dei motivi, più che non comprenda il collegamento degli altri effetti visibili con le loro cause. L'essenza intima e incomprensibile delle estrinsecazioni e delle azioni del suo corpo verrebbe da lui chiamata, come gli piacesse, piacere, forza, qualità o carattere" (*Il mondo*, p. 138).

22. *Il mondo*, p. 145. Sul rapporto volontà-Cosa in sé e pluralità si veda specialmente a p. 166.

23. Si ha qui, dopo quella sul tempo, un'altra occorrenza dell'antinomia che accompagna l'intera filosofia di Schopenhauer.

24. *Il mondo*, p. 145 (trad. leggermente modificata).

tua, e quindi anche il suo meccanismo e il suo processo, altro non sono che il fenomeno, la visibilità, l'oggettività della volontà²⁵.

Si potrebbe tradurre la sostanza di questa "dimostrazione" nel modo seguente: se gli atti corporei voluti e il corpo stesso (che è loro necessario substrato) vengono considerati insieme per ciò che tutti li accomuna e dunque dal loro lato formale, è evidente che essi non sono altro che "espressione" del volere, quale che sia la causa che lo muove, e la natura del carattere che vi si rivela. Come si vede non si fa astrazione del carattere, ma dei suoi contenuti, isolando il processo in sé, la forma generale del suo operare: "al soggetto cosciente, che appare come individuo, è data la parola dell'enigma; e questa parola è volontà".

Ancora una volta accade a Schopenhauer di dover adottare misure adeguate per disattivare il pericolo filosofico di un corpo umano inteso come autonoma realtà empirica ed egli si regola come si è visto sopra, nel caso dell'oggetto immediato e del corpo che percepisce. Solo che qui il problema è più complesso e l'argomentazione si sviluppa prendendo una direzione che sarà capace di orientare l'intero sistema.

Il "corpo che vuole" viene ridotto al processo che gli corrisponde, l'atto del volere, e precisamente al volere consapevole. Questo processo, per poter essere formalmente una volizione, deve avere qualcosa di voluto come oggetto: "ogni volontà è volontà di qualche cosa". L'atto spirituale che si qualifica come volere significa già in sé un connotare tutto ciò con cui entra in relazione come una propria volontà.

Di conseguenza, il modo in cui viene inquadrato il dato empirico costituisce un "fare"²⁶, un portare ad esistenza un "di più" che altrimenti non sarebbe. La volontà non è un moto dell'anima verso contenuti dati, ma un moto verso un oggetto immanente, intenzionale. I motivi vengono messi tra

25. Ivi, p. 147. Il ragionamento completo è il seguente: "Questo fenomeno poi non può dipendere da qualcosa che non sussiste direttamente e unicamente per opera della volontà, che non le appartenga se non a caso; nella quale ipotesi il fenomeno stesso avrebbe il carattere di contingenza. E una tale condizione si riduce al (mio) corpo nel suo insieme. Il (mio) corpo deve dunque essere già fenomeno della volontà; deve, con la mia volontà nel suo insieme (cioè con il mio carattere intelligibile di cui l'empirico non è che la manifestazione nel tempo), trovarsi nella stessa relazione [*verhalten*] in cui un atto isolato del mio corpo si trova con un atto isolato della mia volontà. E dunque il mio corpo non può essere che la mia volontà resa visibile: deve essere la volontà stessa in quanto è divenuta oggetto intuitivo, rappresentazione della prima classe" (pp. 145-146).

26. "Abbiamo detto [...] però che la percezione coglie qualcosa di reale. Tutto ciò che è oggetto di un vero (evidente) giudizio di riconoscimento esiste. Da ciò segue che solo la percezione interna merita questo nome. Essa ci mostra un fenomeno psichico, per esempio un giudicare, un volere e simili, o più precisamente essa ci mostra, in un certo senso un fare psichico, cioè me stesso come rispettivamente rappresentante, giudicante, senziente, volente", F. Brentano, *Problemi selezionati di psicologia ed estetica*, in E. Franzini e R. Ruschi, *Il tempo e l'intuizione estetica*, Unicopli, Milano 1982, pp. 139-140 (Testo orig: *Grundzüge der Ästhetik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, pp. 72-73).

parentesi e anche il carattere si sottomette al meccanismo formale immanente: l'intralcio dei fondamenti esterni del volere viene rimosso. La forma determina il contenuto e si raggiunge la perfetta autofondazione. L'essenza del nostro proprio fenomeno è la volontà, che è Una ed è il Tutto²⁷.

In Schopenhauer la corporeità del soggetto non è meno necessaria alla "scoperta" della volontà e del suo ruolo, che all'emancipazione dalla astratta considerazione degli oggetti come mere rappresentazioni. Ciò che egli non intendeva ottenere con gli strumenti dell'empirismo – che nondimeno gli era indispensabile – lo trova spostando il baricentro sul processo e sulla volontà²⁸. Il motivo ha la forza di un motivo perché è formalmente un motivo.

Qui davvero ha luogo un nuovo inizio e un nuovo mondo si palesa. L'ipotesi della identità tra corpo e volontà è forse l'assunto più scabroso enunciato da Schopenhauer e certamente quello che ha suscitato le peggiori incomprensioni, eppure è proprio grazie ad essa che si affaccia nella sua filosofia lo schema logico formale della oggettualità immanente e che il "meccanismo interiore [*das innere Getriebe*]" dell'essere dell'uomo si chiarisce²⁹. Perché ora non è questione di descrivere quale sia il motivo di un gesto, ma di sapere che cosa sia in sé un motivo, la legge che lo rende tale – come avviene in fisica con la legge di gravitazione universale. Non corre molto tra il principio logico su cui si basa la "legge della motivazione", vera spina dorsale del sistema di Schopenhauer, e quella dottrina "un po' sofisticata" cui aveva fatto ricorso Cartesio per la dimostrazione dell'esistenza di Dio³⁰ e soprattutto

27. *Il mondo*, p. 196. "Ogni atto isolato dell'individuo cosciente (fenomeno anch'esso della volontà come cosa in sé) esige un motivo necessario, in mancanza del quale non avrebbe avuto luogo. Ma come la causa materiale [...] così anche il motivo non determina, nell'atto volontario di un soggetto cosciente, se non il tempo, il luogo e le circostanze in cui deve prodursi come atto isolato. È assolutamente impossibile una determinazione del fatto che quel soggetto abbia in generale una volontà, e che voglia proprio in una data maniera; qui si tratta di una manifestazione del suo carattere intelligibile, il quale essendo la volontà stessa, la cosa in sé, non inclusa nel dominio del principio di ragione, esclude assolutamente ogni ragione superiore" (p. 202, ma si veda anche a p. 145).

28. Come aveva ben visto E. Bloch, "negli affetti non è affatto necessaria una analisi (faticosa) ulteriore nel senso di Brentano, una liberazione 'della psicologia dell'atto' dalla 'psicologia del contenuto': gli affetti stessi, quali atti intenzionali, sono dati a se stessi in situazione. Ed essi sono dati a se stessi in modo intensivo-situazionale, poiché sono mossi principalmente dall'anelito, dall'impulso, dall'intendere, che è alla base di tutti gli atti intenzionali, anche di quelli della rappresentazione e del pensiero giudicante. In ultima analisi alla loro base c'è l'interesse e questo è quel che tocca gli uomini davvero nella maniera più prossima" (*Il principio speranza*, trad. it. di E. De Angelis, Garzanti, Milano 1994, vol. I, p. 85).

29. *Il mondo*, p. 138. Sulla metaforica del congegno e della costruzione si veda Blumenbrg, *La leggibilità del mondo*, cit., p. 92.

30. Cartesio, *Meditazioni metafisiche* (trad. e introd. di S. Landucci), Laterza, Bari 2006 [1a ed.1997], p. 109. Commentava in proposito Schopenhauer: "Avrebbe dovuto dire: l'incommensurabilità di Dio è una ragione di conoscenza dalla quale segue che Dio non ha bisogno di una causa. In vece confonde le due cose, e si vede che non ha chiara coscienza della grande differenza [...]. Ma propriamente è l'intenzione che falsifica la sua visione. Egli cioè introduce qui, dove la legge di causalità richiede una causa, invece di questa una ragione di

to quello che sarà in seguito, sullo scorcio dell'ottocento tedesco, il nucleo fondamentale della complessa problematica filosofica della distinzione tra oggetto e contenuto.

Nel mezzo, come cercheremo di mostrare anche nel capitolo seguente, Spinoza ha un posto di rilievo. La mente di un uomo – diceva Spinoza – non è che un'idea che ha come oggetto il suo proprio corpo (“ossia un certo modo dell'estensione, esistente in atto”). In quanto idea – formalmente – ogni particolare mente umana è dunque “parte dell'infinito Intelletto di Dio”, perché è uno dei modi, anzi il presupposto di tutti gli altri, dell'attributo del pensiero. In questo senso, la mente – come idea di una cosa singola esistente in atto – condivide la sorte di ogni possibile idea, partecipando del generale e fondamentale rapporto di natura logico-metafisica che lega la Sostanza a ciò con cui si esplica e di cui costituisce l'essenza: e perciò “allorché si dica che la mente percepisce questo o quello, non si dice se non che ad avere questa o quella idea è Dio”³¹.

Ma questa è soltanto la “prima cosa”³² che si deve riconoscere circa l'essenza della mente dell'uomo, e circa la sua natura ideale. È assolutamente necessario anche aggiungere che il contenuto dell'idea-mente deve essere necessariamente l'idea del corpo (e niente altro): in caso contrario si avrebbe l'assurdo di conoscere tutto. Se così non fosse, si contraddirebbe il nostro indubitabile sentire l'esistenza del nostro corpo e

le idee delle modificazioni [del corpo] sarebbero in Dio non già in quanto costituisce la nostra mente, bensì in quanto costituisce la mente di un'altra cosa; ovvero nella nostra mente non ci sarebbero le idee delle modificazioni del nostro corpo³³.

Schopenhauer era partito proprio da qui, ma era andato molto oltre la mera esistenza del corpo; aveva scavato entro la dinamica dei suoi rapporti con la mente, aveva isolato il parziale e concreto microcosmo dei gesti volontari dell'uomo e focalizzato la sua attenzione sulla coincidenza tra conoscenza del volere e conoscenza dell'atto corporeo. Il risultato ottenuto era certamente significativo e interessante, ma se egli non avesse spostato l'accento del ragionamento sull'aspetto formale astratto (“tutto il corpo è volontà”) tale coincidenza sarebbe rimasta soltanto il portato di un meccanismo fisiologico governato dai motivi e non vi sarebbe aperta la prospettiva di estrapolarla e considerarla come a sé stante³⁴. Riprendendo in senso opposto

conoscenza, perché quest'ultima non riporta daccapo più lontano come fa quella” (*Sulla quadruplici radice*, cit., p. 45).

31. Spinoza subito specificava: “ma – beninteso – non già in quanto infinito, bensì in quanto venga spiegato mediante l'essenza della mente di quell'uomo, ossia in quanto è egli a costituirlo” (*Etica*, p. 70, Coroll. Prop. 11, Parte 2).

32. *Ibidem*.

33. Ivi, pp. 71-72 (Dim., Prop. 13, Parte 2).

34. *Il mondo*, p. 146: “la spiegazione fisiologica delle funzioni del corpo non reca nessun pregiudizio alla verità filosofica affermando che la realtà del corpo e l'intera serie delle

– si potrebbe dire dal basso verso l’alto – il procedimento di Spinoza, egli veniva a collocarsi nella stessa posizione metafisica da cui quest’ultimo aveva iniziato a sviluppare la serie delle concatenazioni logiche che compongono la sua geometria filosofica.

La volontà senza motivi non è un qualche modo del pensiero: è processo puro, “modo” e basta³⁵, tensione, energia immanente. Soltanto nell’ambito dei fatti psicologici ciò si chiama propriamente “volontà”, il cui concetto è l’unico che non abbia origine nella rappresentazione, ma che scaturisca

dall’intimo nostro, dalla nostra coscienza immediata, in cui ciascuno riconosce l’essenza del proprio individuo, direttamente, senza nessuna forma, neppur sotto quella di soggetto e oggetto, essendo che qui il conoscente e il conosciuto coincidono³⁶.

Nell’esperienza vissuta dei propri gesti volontari – ogni volta che “un motivo mi scuote” – il muro impenetrabile dei limiti del conoscere per un momento si dischiude lasciando scorgere l’intero spessore dell’essere, la particolare figura di una rappresentazione ed anche la sua Cosa in sé. Il soggetto – testimone e protagonista nello stesso tempo – non considerando nient’altro che ciò che vuole ed esegue (“soltanto l’esecuzione dà il suggello alla de-

sue funzioni altro non sono se non l’oggettivazione di una volontà che si manifesta in virtù di motivi nelle azioni esteriori del corpo medesimo”. Per una disamina generale della fisica di Schopenhauer si veda M. Segala, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze, cit., e, dello stesso, I fantasmi, il cervello, l’anima. Schopenhauer, l’occulto e la scienza*, Olschki, Firenze 1998.

35. È il punto capitale del sistema di Schopenhauer: “In ogni oggetto della natura c’è infatti un elemento di cui è vano cercare la ragione, la spiegazione o la causa; questo qualcosa è il suo modo specifico di azione: il modo suo di esistenza, la sua essenza. Si può senza dubbio, per ogni azione singola di un oggetto stabilire una causa [...]; ma non si troverà mai una causa del suo dover agire in generale o in questo e in quel modo. Fosse privo di ogni altro carattere, fosse un impercettibile pulviscolo, manifesterebbe ancora, col suo peso e la sua impenetrabilità, un *quid* d’imperscrutabile; questo qualcosa, dico io, è per il detto elemento ciò che la volontà è per l’uomo” (*Il mondo*, p. 162). In un’altra pagina è lo “Spirito della terra [*Erdgeist*]” a parlare per Schopenhauer: “Soltanto la volontà – esso dice – esiste; la volontà, cosa in sé, e sorgente di tutti quei fenomeni. La coscienza che la volontà prende di sé, autoaffermazione o l’autonegazione che si decide a trarne, ecco il solo avvenimento in sé” (p. 222). Non vi sono altri luoghi del *Mondo* in cui compaia il nome antico di questa entità spirituale cosmica e si può ritenere che Schopenhauer dialoghi in opposizione allo Spirito terreno [*Erdgeist*] cui si riferisce Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* a proposito del *Faust* di Goethe (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (trad. di E. De Negri), La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. I, p. 301): “È penetrato [nell’autocoscienza] non già lo spirito dell’universalità del sapere e dell’operare, spirito dalla celestiale parvenza nel quale tacciono la sensazione e il godimento; anzi lo spirito terreno, al quale solo l’essere costituente l’effettualità della coscienza singola ha valore di vera effettualità”.

36. *Il mondo*, p. 150. Qualcosa di immediatamente noto, “noto in tal guisa, che noi sappiamo e intendiamo l’essenza della volontà molto meglio che non quella di ogni altra cosa” (*ibidem*). specularmente, Spinoza attribuiva la stessa evidenza all’intellezione: “della quale niente percepiamo con chiarezza maggiore. Non possiamo infatti intendere alcunché senza che ciò conduca ad una perfetta conoscenza dell’intellezione” (*Etica*, p. 39, Prop. 31, Parte 1).