

Della Noluntas come Überwindung. Ontologia e differenza in Arthur Schopenhauer

Giampaolo Loffredo

Noluntas as Überwindung. Ontology and Difference in Arthur Schopenhauer

Abstract

The present paper intends to be a small contribution to the study of Arthur Schopenhauer's ontology of the Will and its inner Otherness. First and foremost, the concept of *Noluntas* is maintained to lie at the very heart of schopenhauerian philosophy, from the beginning to the end. Furthermore, the Denial of the Will-to-live is interpreted as a way to disclose groundbreaking *Überwindung* perspectives, moving off the beaten track, towards Martin Heidegger's understanding of Truth.

Keywords: Schopenhauer; *Noluntas*; Ontology; Will-to-live; *Überwindung*

Si sollevi lo sguardo, è notte. D'una oscurità avvolgente, cupa. Siamo in quello che ci appare come il fondo di un abisso – dell'abisso nel quale siamo precipitati. O forse non è neanche il fondo. Invero, non riusciamo a comprendere la nostra posizione nello spazio, ma al contempo dobbiamo riconoscere di non aver interamente messo da parte la forma conoscitiva del tempo – di non aver potuto in nessun modo lasciarla cadere. Avvolti dall'oscurità, solleviamo nondimeno lo sguardo. Un cielo trapunto di stelle si disvela. Fori, squarci luminosi, che possiamo contemplare proprio perché siamo avvolti dalla notte più fonda. Era sempre stato lì ciò che solo ora siamo posti in condizione di vedere. Neanche comprendiamo perché lo slancio dello sguardo verso tali presagi di luce ci sia di consolazione. E dimentichiamo d'essere avvolti dall'ombra.

Non già manipolazione del senso della ricerca attraverso il gioco del linguaggio, non già filosofia d'accademia, accecata dalla polvere dei refusi, né anelito d'un possibile riparo dal naufragio delle contraddizioni, ma un salto nel baratro della radicalità del pensiero è nel cominciamento della filosofia di Schopenhauer.

Un presentimento abissale appare inscindibilmente correlato al bisogno metafisico, scaturigine d'ogni filosofare. Per Schopenhauer, sgomento ed afflizione è lo stupore filosofico: è «la cognizione della morte, insieme con la vista del dolore e della miseria della vita, che ha senza dubbio dato l'impulso più forte alla riflessione filosofica e alle spiegazioni metafisiche del mondo»¹. Come l'*ouverture* del Don Giovanni, la filosofia incomincia con un accordo in re minore².

Come è noto, i primi e mai rinnegati sentieri speculativi percorsi da Schopenhauer sono compenetrati dal convincimento che soltanto la coscienza individuale sia l'immediatamente dato³ e che la filosofia non debba compiacersi di vuote astrazioni, bensì trarre la propria materia, enucleandola dal groviglio della coscienza⁴. Tale groviglio, teatro d'abisso, assume forma radicalmente dualistica nella metafisica giovanile schopenhaueriana, nella contrapposizione dicotomica tra "coscienza empirica" e "coscienza migliore", lasciando poi il posto alla successiva dottrina del *Wille*, che rivendica discutibili e storicamente segnate esigenze di sistema ed esprime insoddisfatti propositi di monismo.

Nell'enigmatico concetto di coscienza migliore è già esplicita una più elevata visione del pensare, ben distante dal *cogitare* calcolante del paradigma rappresentativo, che nel porsi innanzi il Mondo come oggetto per il soggetto, vuol ridurre ogni volto del Vero alla sua cosalità, imprigionandolo per esercitarne il totalizzante possesso. La coscienza migliore s'impone quale riviera immobile di là del paradigma rappresentativo, sicuro presagio d'un senso morale, che pure non può non essere scorto nel groviglio nostro⁵, e che si oppone recisamente al

¹ A. Schopenhauer, *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. a cura di N. Palanga e A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989, §17, p. 939.

² *Ivi*, pp. 953-54.

³ Riceviamo perdurante conferma di tale incrollabile persuasione così nel cominciamento come nei successivi sviluppi del pensiero di Schopenhauer: «Non v'è dubbio, infatti, che mai nessun individuo è potuto uscire da se stesso per identificarsi senza mediazione con le cose distinte da lui: al contrario, ciò di cui egli ha conoscenza sicura e quindi immediata si trova all'interno della sua coscienza» (A. Schopenhauer, *Supplementi*, cit., §1, p. 739).

⁴ A. Schopenhauer, *Scritti Postumi*, vol. I, *I frammenti giovanili (1804-1818)*, ed. it. diretta da F. Volpi, Adelphi, Milano 1996, p. 166: «Nella sua natura più intima la *mia filosofia* deve distinguersi da tutte quelle che ci sono state fino a ora (esclusa in una certa misura quella platonica) perché non è, come tutte, una mera applicazione del principio di ragione sufficiente e non ne segue quindi il filo, come debbono fare tutte le scienze, perciò non deve neanche essere una scienza, ma un'arte. Non si atterrà tanto a ciò che *deve essere* in conseguenza di una dimostrazione, ma unicamente a ciò che è: dall'intrico della nostra coscienza metterà in risalto, delineerà e denominerà ogni fatto particolare, così come lo scultore fa venire fuori determinate forme dal blocco di marmo informe; procederà quindi di necessità separando e scindendo, dal momento che non vuole creare nulla di nuovo, ma solo insegnare a distinguere quel che c'è; le spetterà pertanto il nome di *criticismo* nel senso originario della parola».

⁵ *Ivi*, p. 19: «Vi è una consolazione, una sicura speranza, e ce la fa sentire il *sentimento morale*. Quando ci parla così chiaramente, quando nell'intimo sentiamo una motivazione anche verso il

mondo: «La coscienza migliore non appartiene appunto al mondo, ma gli è contrapposta, *non lo vuole*»⁶.

L'opinione di chi scrive è nel senso di ritenere che la *Noluntas* sia tanto nell'esito quanto nel principio della filosofia schopenhaueriana: il giovane Schopenhauer sembra infatti formulare una prima embrionale concezione di *Noluntas* proprio attraverso la via della coscienza migliore. Ciò è tanto più evidente, ove si consideri che anche alcune tra le prime tracce di "volere" nella filosofia schopenhaueriana sono contrassegnate dalla negazione. Nel 1813, in margine al *System der Sittenlehre* di Fichte, Schopenhauer scrive (prima della svolta di Dresda, allorché viene intrapresa la chiara direzione della dottrina del *Wille*) parole che assumono indubitabile centralità teleologica nell'ambito del proprio pensiero: «La libertà del volere si potrebbe chiamare una libertà di non volere [*Nichtwollens*]»⁷. Molti anni dopo ritroveremo nell'approdo dell'*Epifilosofia* lo slancio verso la possibilità di «volere *eventualiter* altrimenti»⁸, cui la negazione del *Wille* mette capo. Prima saremo, tuttavia, chiamati a misurarci con l'ontologia della Volontà e a valutarne le condizioni d'oltrepassamento.

«Lo scopo che mi sono qui proposto è quello di indicare come questo libro debba essere letto per riuscire facilmente comprensibile»⁹: è il notissimo *incipit* della prefazione alla prima edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Nonostante il libro fosse volto a comunicare "un unico pensiero", doveva sembrare opportuno a Schopenhauer indicare immediatamente al lettore una prima indefettibile via per la comprensione del medesimo: «per chi voglia penetrare a fondo il pensiero qui esposto, non resta che leggere questo libro due volte»¹⁰. La prima lettura richiede pazienza, «attinta alla fiducia che, nella seconda lettura, tutto o quasi tutto possa essere visto in ben altra luce»¹¹.

sacrificio più grande, che contraddice del tutto il nostro apparente benessere, allora vediamo in modo vivido che il nostro è un altro benessere e che in conformità a esso dobbiamo agire in direzione opposta a tutte le motivazioni terrene; e che il grave dovere ci rimanda a una felicità superiore, a esso corrispondente; che la voce che udiamo nel buio viene da un luogo luminoso».

⁶ *Ivi*, p. 159.

⁷ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass, Bd. II, Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*, hrsg. von A. Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1985, p. 349. Nondimeno, si tratta ancora di un embrione di *Noluntas*, poiché il "volere" cui Schopenhauer fa riferimento nei manoscritti del 1813 non può essere ritenuto corrispondente alla Volontà di vivere teorizzata a partire dal 1814. La *Vernichtung* della volontà individuale evocata nel 1813 non è pertanto da considerarsi del tutto sovrapponibile alla negazione del *Wille* di cui al IV libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*: il *Du sollst nichts wollen* avrebbe dovuto ricevere specificazioni ulteriori, attraverso l'elaborazione dell'ontologia della Volontà, che nuovi elementi teorici avrebbe introdotto nel pensiero schopenhaueriano.

⁸ A. Schopenhauer, *Supplementi*, cit., §50, p. 1582.

⁹ A. Schopenhauer, *Il Mondo*, cit., p. 5.

¹⁰ *Ivi*, p. 6.

¹¹ *Ivi*, p. 7.

Infine, Schopenhauer chiede al lettore di soddisfare anche altre due condizioni: la lettura degli scritti di Kant e, in guisa di premessa, della *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*.

L'Autore si spinge fino al punto di precisare che la lettura del libro senza l'adempimento delle richieste fatte non potrebbe dar frutto ed è quindi assolutamente da tralasciare¹².

L'ostinata insistenza di Schopenhauer sulla necessità di una doppia lettura della propria opera non può e non deve essere trascurata, se è vero – come a parere di chi scrive – che dalla seconda lettura si scorge davvero tutto in tutt'altra luce, allorché il cammino sia rischiarato dall'approdo alla *Noluntas*, *Aliud non Aliud* dell'ontologia del *Wille*. Potrebbe nondimeno essere necessario domandarsi quale sia il senso d'una metafisica della Volontà così posta, il cui destino è d'essere "rinnegata", così come appare necessario chiedersi se l'indubitabile primato assiologico della *Noluntas* non si risolva altresì in un primato ontologico.

Invero, la scaturigine dell'ontologia della Volontà non deve esser disgiunta dall'esigenza di conferire al sistema filosofico in divenire un evidente fondamento esperienziale, ché nell'orizzonte schopenhaueriano la filosofia dev'essere intesa, innanzi tutto, quale «comprensione del senso e del contenuto dell'esperienza»¹³. Esperienza di ciò che scorgiamo in noi stessi, di ciò che si rende presente nella nostra coscienza, l'immediatamente dato, oggetto d'originaria intuizione, non già astrazioni mere, che nel mondo dei concetti trovano dimora. Il presentimento del *Wille* sorge da ciò che scorgiamo essere, gettandoci nella profondità di noi stessi, (apparentemente) senza mediazione alcuna.

La necessità d'essere fedele all'impostazione filosofica kantiana ed al suo linguaggio costringe Schopenhauer a misurare ogni proprio sforzo definitorio all'interno del rapporto fenomeno-noumeno. In tal modo, tuttavia, è stato fin troppo semplice fraintendere il senso profondo del suo pensiero, attraverso la mera identificazione della Volontà con la cosa in sé e traendo da tale proposizione le più erronee conseguenze, senza tener conto dell'accezione affatto peculiare che tale espressione assume nel sistema filosofico schopenhaueriano.

¹² *Ivi*, p. 11.

¹³ A. Schopenhauer, *Supplementi*, cit., §17, p. 971. Così anche A. Schopenhauer, *Critica della filosofia kantiana*, appendice a *Il Mondo*, cit., pp. 595-96: «Il compito della metafisica non è di sorvolare l'esperienza, in cui è questo mondo, ma penetrarla a fondo, in quanto l'esperienza interna ed esterna è veramente la fonte principale di ogni conoscenza; che dunque la soluzione dell'enigma del mondo è possibile solo attraverso il collegamento dovuto e compiuto al giusto punto dell'esperienza interna e dell'esperienza esterna, e attraverso l'unione in tal modo realizzata di queste due così eterogenee fonti di conoscenza: sebbene anche così solo all'interno di certi limiti, che sono inseparabili dalla nostra natura finita, per cui noi giungiamo ad una giusta comprensione del mondo stesso senza raggiungere una spiegazione conchiusa e che non lasci più ulteriori problemi della sua esistenza».

Come è noto, al *Wille* perveniamo come attraverso un passaggio segreto:

«Per raggiungere l'essenza propriamente intrinseca delle cose, cui non possiamo arrivare partendo dall'esterno, c'è per noi, dall'interno, una via aperta, per così dire un cammino sotterraneo, un passaggio segreto che, come a seguito di un tradimento, ci porta di colpo su quella rocca che ci era impossibile conquistare, assaltandola dall'esterno. La cosa in sé, proprio in quanto tale, può arrivare alla coscienza solo in modo assolutamente immediato, solo quando essa stessa acquista coscienza di sé: volerla conoscere oggettivamente significa pretendere qualcosa di contraddittorio. Ogni conoscenza oggettiva è rappresentazione, quindi apparenza fenomenica, nient'altro che un mero fenomeno cerebrale»¹⁴.

Nemmeno la percezione interna, tuttavia, quella che giunge alla percezione in noi del *Wille*, fornisce un adeguato disvelamento della cosa in sé. Conserva il modo di conoscenza fondato sulla scissione tra soggetto e oggetto, né può dismettere la forma conoscitiva del tempo (il riconoscere la propria volontà in singoli atti di volizione)¹⁵, sì da non consentirci d'essere integralmente al di fuori del paradigma rappresentativo. E la consistenza del velo del tempo è tale da non permetterci d'afferrare l'universalità del Volere. Entra nella nostra coscienza solo una sequenza d'atti di volontà: nel fondo di noi stessi si agita, senza posa, un cieco impulso alla vita, una tensione alla vita, che percepiamo nella sequenza dei singoli atti del volere. La consistenza ontologica della Volontà universale, nella percezione della sua affermazione, si attenua, sfuma, proprio in virtù del distendersi nel tempo della successione in atti. Anzi, può cogliersi l'essenza di tale (aspetto, volto della) Volontà solo ove la si consideri nel suo distendersi temporale, nel suo legame col fenomeno, col deceptivo divenire.

Scorgiamo e riconosciamo in noi stessi singoli atti del volere e desumiamo che tali atti partecipino di un'unica tensione alla vita. Tale tensione scorgiamo e riconosciamo, per analogia, con procedimento schellinghiano, anche negli altri fenomeni. Negarne il rilievo sarebbe egoismo teoretico. La tensione appare come in sé dei fenomeni, i quali ne costituiscono obiettivazione, sì da farci ritenere possibile il proporsi d'una risoluzione al problema della relazione tra uno e molteplice.

¹⁴ A. Schopenhauer, *Supplementi*, cit., §18, p. 986; A. Schopenhauer, *La Volontà nella Natura*, tr. it. a cura di I. Vecchiotti, Laterza, Bari 2000, p. 140: «Ora però, come uno entrando nella grotta di Posillipo si addentra sempre di più nell'oscurità, finché, dopo aver superato la metà, la luce del giorno proveniente dall'altra estremità comincia a rischiarare il cammino, proprio così qui; là dove la luce dell'intelletto, rivolta verso l'esterno, con la sua forma della causalità, essendo stata progressivamente sopraffatta dalle tenebre, diffondeva alla fine soltanto un debole ed incerto chiarore, proprio allora le viene incontro una illuminazione di tipo completamente diverso, dalla nostra propria interiorità, per la circostanza fortuita che noi che giudichiamo siamo qui proprio gli oggetti da giudicare».

¹⁵ A. Schopenhauer, *Supplementi*, cit., §18, p. 987.

In tale orizzonte di senso è l'ambito dell'ontologia e della metafisica della Volontà, *prima facie*.

L'astrazione che induce ad ipotizzare una Volontà universale è invero solo provvisoria, poiché il destino di tale astrazione è d'essere negata, per far posto ad una visione più alta. Nondimeno il primo passaggio – quello della prima astrazione – appare a Schopenhauer necessario, perché soltanto riconoscendo, attraverso il fenomeno, la natura dell'atto della volontà che costituisce il volto interno del mondo come rappresentazione è possibile volere *eventualiter* altrimenti.

La Volontà come “cosa in sé” è dunque intesa in un'accezione affatto peculiare ed è pertanto da considerarsi come l'aspetto, il volto del noumeno che – soltanto – può esser definito e riconosciuto “in positivo” dal nostro modo di conoscenza. Ciò che invece è posto fuori dal paradigma rappresentativo non può che ricevere formulazione in termini puramente negativi – negazione della Volontà.

Schopenhauer sembra volersi spingere fino all'estrema provocazione, nel lambire esigenze d'auto-oltrepassamento del sistema, suscitando dal medesimo la più accecante delle contraddizioni, quasi a voler suggerire al lettore che la Verità può porsi solo in termini contraddittori alla coscienza dell'uomo. Siamo quindi chiamati a riconoscere il carattere paradossale della Verità, che dimora nel sovvertimento della rappresentazione, della relazione tra soggetto e oggetto, suscitata dalla lacerazione del modo di conoscenza: apertura al totalmente Altro.

Oziosi appaiono gli argomenti in ordine alla presunta aporeticità della fenomenizzazione del *Wille*, rispetto al concetto di cosa in sé¹⁶. Siano le parole di

¹⁶ P. Martinetti, *Schopenhauer* (1941), a cura di M. Fontemaggi, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 79-80: «La coscienza di noi stessi come Volontà implica sempre ancora, come già si è detto, l'opposizione col soggetto conoscente, che la conosce attraverso il tempo. La coscienza della Volontà in noi è il punto in cui conosciamo più immediatamente la cosa in sé: ma è una conoscenza ancora imperfetta ed opaca. In numerosi passi Schopenhauer riconosce che lì noi non abbiamo ancora la cosa in sé assoluta. Questo sembra essere in contraddizione con la sua esplicita affermazione che la cosa in sé è la Volontà. Ma quest'apparente contraddizione riposa solo sul duplice senso di “cosa in sé”. La cosa in sé gnoseologica, cioè l'essere che si rivela a noi come il fondamento immediato delle apparenze sensibili, è bene la Volontà quale noi l'apprendiamo, nel tempo, immediatamente nel nostro interno. Ma quest'interpretazione gnoseologica non ci dà ancora la cosa in sé metafisica: non ci fa pervenire a quel fondamento ultimo che lo spirito nostro esige e che deve essere pensato come indipendente dalle forme della conoscenza e perciò straniero alla molteplicità ed al mutamento». In senso conforme, G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1969, p. 136: «la coscienza empirica, o meglio il mondo empirico che ad essa appartiene e a cui essa appartiene, è visto come l'apparenza di una cosa in sé (la volontà di vivere), e l'opposizione non è più fra l'apparenza e la cosa in sé, ma fra la cosa in sé dell'apparenza – la volontà di vivere che nel mondo delle apparenze trova appunto la sua manifestazione e della quale è possibile una determinazione completa nella cosmologia di cui abbiamo detto – e la cosa in sé quale rimane, quando si sia negata la volontà di vivere e il mondo delle apparenze che essa trae seco»; G. Riconda, *Tradizione e avventura*, Società Editrice Internazionale, Torino 2001, p. 71: «La cosa in sé, che stando al primo libro del Mondo è la volontà di vivere, si sdoppia alla fine dell'opera nella cosa in sé come volontà di vivere, di per sé conoscibile ma assiologicamente negata».

Schopenhauer a dirimere ogni controversia. Nel § 22 della sua opera fondamentale è già chiaramente sottolineato che:

«La cosa in sé, per essere pensata obiettivamente, dovrà pure assumere un nome, un concetto, da un oggetto, da un qualcosa di oggettivamente dato, cioè da un suo fenomeno: ma questo, perché serve di tramite alla comprensione della cosa in sé, dev'essere il più perfetto tra i fenomeni, cioè il più evidente, il più sviluppato, il più rischiarato dall'intelligenza. Tali condizioni sono quelle in cui si trova la volontà umana»¹⁷.

tiva, e quel Nulla cui mette capo la negazione della volontà di vivere, che dal punto di vista assiologico si configura come positivo, ma sfugge alla conoscenza filosofica che trova qui il supplemento nella mistica». Si veda altresì E. Mirri, *Volontà e Idea nel giovane Schopenhauer*, saggio introduttivo a A. Schopenhauer, *La dottrina dell'Idea. Dai frammenti giovanili a Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di E. Mirri, Armando, Roma 1999, p. 27: «A meno che la volontà stessa – ed è questo il non-detto di Schopenhauer che va messo in chiaro – non si dimostrasse infine “fenomeno”, come il “vivere” di cui si costituisce totalmente [...] un che di relativo, insomma, in nessun modo un “in sé”, un'assolutezza». Cfr. anche A. Vigorelli, *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, Guerini Studio, Milano 1998, p. 74.

¹⁷ A. Schopenhauer, *Il Mondo*, cit., §22, p. 176. Così anche A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, vol. III, *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, ed. it. diretta da F. Volpi, Adelphi, Milano 2004, pp. 578-79: «È vero in effetti che ognuno possiede l'assoluta certezza di recare in sé qualcosa di affatto imperituro e indistruttibile, ma rimane la domanda: *che cos'è?* Non è la coscienza, né tanto meno il corpo su cui essa palesamente si fonda. Si tratta piuttosto di ciò su cui corpo e coscienza insieme si fondano, ossia ciò che, entrando nella coscienza, si presenta come *volontà*. Al di là di questa sua apparenza non possiamo andare, dato che non possiamo uscire dalla coscienza, e quindi non ci è consentito chiedere che cosa mai sia esso quando *non* cade nella coscienza. Resta dunque vero che anche la volontà la conosciamo sempre solo come apparenza e non secondo ciò che potrebbe essere interamente in sé e per sé. Nondimeno essa rimane l'apparenza in assoluto più immediata dell'essenza in sé tanto da poter valere come la cosa in sé, cioè come il dato ultimo cui perveniamo quando inseguiamo l'apparenza e, abbandonandone ogni altra dataci in modo solo esteriore ed immediato, teniamo stretta quell'unica al cui interno ci è concesso di guardare, il nostro stesso io. *Conoscere qualcosa secondo ciò che è del tutto in sé e per sé non sarà mai possibile perché è contraddittorio. Infatti, non appena conosco ho una rappresentazione, ma questa, proprio* [corsivo dell'Autore] *perché è la mia rappresentazione, dev'essere diversa dal conosciuto e non può identificarsi con esso: è sempre l'ektypos di un prototypos. Di conseguenza la rappresentazione rimane sempre solo l'apparenza del conosciuto per una coscienza e, quindi, quale che sia la natura di tale conosciuto, esso offre soltanto apparenze. Ciò vale anche nel caso in cui il conosciuto è la mia propria essenza, dal momento che, cadendo nella mia coscienza, essendo cioè conosciuta, è già apparenza, ossia qualcosa di diverso da quella essenza – un altro. In quanto sono un conoscente, la mia stessa essenza è per me solo un'apparenza. In quanto però sono una tale essenza originaria, non sono conoscente, poiché la conoscenza è secondaria». Nel medesimo senso, *ivi*, pp. 186-87: «Se per noi stessi siamo un enigma, o se, come dice Kant, l'io si conosce solo quale apparenza e non secondo ciò che può essere in sé, lo dobbiamo al fatto che anche l'autocoscienza ha un soggetto e un oggetto, e quindi l'io non si limita semplicemente ad essere (come se fosse interamente intimo a se stesso), bensì si scinde in un conoscente (intelletto) e in un conosciuto (volontà). Anche all'interno, quindi, come all'esterno, l'oggetto è dato al soggetto solo in modo *condizionato*, sicché tra l'essere in sé dell'oggetto (in questo caso la volontà) e la *rappresentazione* di esso nel soggetto (cioè nell'intelletto) si ha una differenza dovuta alle forme o alle funzioni specifiche del soggetto. Nel caso della conoscenza *interna*, tuttavia, vengono a cadere le forme di spazio e causalità, e rimangono solo quelle di tempo e di oggetto per un essere-soggetto in generale: nella conoscenza *interna* la cosa in sé si presenta dunque assai meno velata*

Molti anni dopo, nel celebre supplemento *Della conoscibilità della cosa in sé*, la riflessione sul tema perviene ad una compiutezza mai raggiunta prima:

«È vero quindi che l'atto volontario è soltanto la manifestazione fenomenica più diretta e più chiara della cosa in sé, ma da questa verità risulta che, se noi potessimo conoscere tutti gli altri fenomeni altrettanto direttamente e intimamente, dovremmo ritenerli uguali a ciò che in noi è la volontà. In questo senso io sostengo dunque che l'intima essenza di ogni cosa è volontà e chiamo la volontà cosa in sé. In tal modo la dottrina kantiana dell'inconoscibilità della cosa in sé viene ad assumere una trasformazione, secondo la quale è soltanto e in assoluto e a fondo che la cosa in sé non può essere conosciuta: per noi, invece, essa viene sostituita da quello che è di gran lunga il più immediato tra i suoi fenomeni e che, per questa immediatezza, si distingue *toto genere* da tutti gli altri; dobbiamo quindi ricondurre l'intero mondo dei fenomeni a quel fenomeno nel quale la cosa in sé si presenta coperta dai suoi veli più sottili e che resta ancora tale solamente in quanto il mio intelletto, che solo è dotato della facoltà conoscitiva, rimane ancora e sempre diverso da me, nella mia qualità di essere dotato di volontà, e non depono, nemmeno per la percezione interna, la forma conoscitiva del tempo. / Pertanto, anche dopo quest'ultimo ed estremo passo, ci si può ancora domandare che cosa sia mai in definitiva quella volontà che si presenta nel mondo e come fosse il mondo, quando la si consideri assolutamente in sé; che cosa sia dunque la volontà, prescindendo completamente dal fatto che essa si presenti come tale, oppure dalla circostanza che, in generale, essa si manifesti fenomenicamente, che venga cioè conosciuta. Questa domanda non troverà mai una risposta, perché, come si è detto, l'essere conosciuto è già, di per sé, in contraddizione con l'essere in sé e perché ogni essere conosciuto è, in quanto tale, soltanto fenomeno. Ma la possibilità di porre questa domanda ci indica che la cosa in sé, che noi conosciamo con la massima immediatezza nella volontà, può avere, interamente al di fuori di ogni possibile fenomeno, determinazioni, proprietà, modi d'essere che sono per noi assolutamente inconoscibili e inconcepibili e che resteranno, quale essenza della cosa in sé, proprio quando la cosa in sé, come vedremo nel quarto libro, si sarà liberamente annullata in quanto volontà, si sarà perciò completamente staccata dal fenomeno e, per la nostra conoscenza, ossia in riferimento al mondo dei fenomeni, si sarà trasformata nel puro nulla. Se la volontà fosse semplicemente e assolutamente la cosa in sé, anche questo nulla sarebbe assoluto: invece, proprio in quella sede, noi dimostreremo espressamente che esso è soltanto relativo»¹⁸.

La Volontà, coi suoi fenomeni, sprofonda nel nulla; quel nulla, la cui tetra figura si pone innanzi quale invalicabile limite al nostro sentiero. Ne siamo atterriti, come i fanciulli temono le tenebre, ed invano tentiamo di scacciarne la lugubre impressione. Nondimeno deve pur trattarsi d'un *nihil privativum*, ché invero ogni nulla può essere tale solo in relazione a qualcos'altro. Se il nulla è inteso nel presupporre tale relazione, non v'è spazio per una concezione del *nihil*

che in quella *esterna*, ragione per cui io l'ho definita in base a questa che ne è la manifestazione più immediata».

¹⁸ A. Schopenhauer, *Supplementi*, cit., §18, pp. 988-89.

negativum – che neanche sarebbe pensabile¹⁹. Il Nulla relativo rispetto alla Volontà lascia così aperto uno spazio, che la filosofia schopenhaueriana può solo indicare, kantianamente pervasa di criticismo²⁰, in termini negativi – come negazione della Volontà. Donde il celebre ribaltamento conclusivo del *Mondo come volontà e rappresentazione*, dal quale la seconda lettura deve ripartire:

«Di fronte a noi non resta, dunque, che il nulla. Ma, non ce ne dimentichiamo: ciò che si ribella contro un simile annientamento, cioè la nostra natura, non è che la volontà di vivere, quella volontà di vivere che noi stessi siamo e che è il nostro mondo. [...] Lo riconosciamo francamente: per coloro che sono ancora animati dal volere, ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è il vero e assoluto nulla. Ma, viceversa, per coloro in cui la volontà si è convertita e soppressa, è proprio questo mondo, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, ad essere il nulla»²¹.

Il disvelamento in noi del *Wille* ci ha accompagnato nella definizione di ciò che la nostra facoltà conoscitiva può formulare solo “in negativo” – come negazione della Volontà. Siamo ora interamente fuori dal fenomeno. Mentre la *Noluntas* trova dimora al di fuori del fenomeno, la Volontà può essere riconosciuta e colta solo nella dimensione temporale – nella dimensione di singoli atti di volontà, di una volontà particolare/individuale. Se la volontà di vivere non è propriamente il noumeno, ma conserva un inscindibile legame col fenomeno, ebbene, non esaurisce la totalità del nostro essere ed il suo destino di annullamento deve indurci a rimeditarne il volto alla luce di una visione più alta. E riceviamo conforto nel nostro cammino dalle splendide pagine dell’opera di Piero Martinetti:

«Se noi consideriamo la Volontà nella sua totalità, dobbiamo riconoscere che essa ha la sua unità, il suo vero senso e il suo fine nella liberazione; e che in fondo, al di là della Volontà di vivere discorde, vana e dolorosa, si leva, come vera essenza delle cose, una Volontà morale, che anzi è, al suo limite, una *Noluntas*. Perciò quando Schopenhauer ci mette dinanzi, per una specie di anticipazione, all’unità ed alla perfezione della Volontà, egli ha dinanzi a sé la Volontà quale dovrà apparire nell’esperienza ideale superiore dell’uomo geniale e del santo, non quale essa appare a noi nell’esperienza ordinaria»²².

V’è una profondità ulteriore rispetto a ciò che avevamo inteso essere il fondo. Avevamo scorto una potenza cieca, abisso inattingibile, necessitante il nostro agire, volontà di vivere, Volontà: così l’avevamo chiamata. Pure, ancorché incono-

¹⁹ A. Schopenhauer, *Il Mondo*, cit., §71, pp. 571-72.

²⁰ Per una attenta riflessione sul rapporto tra lo sviluppo sistematico della metafisica della Volontà nell’epoca dei grandi sistemi postkantiani e l’esigenza di fedeltà all’autentico criticismo kantiano, cfr. M. Segala, *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Normale, Pisa 2009, pp. 122-26.

²¹ A. Schopenhauer, *Il Mondo*, cit., §71, pp. 575-76.

²² P. Martinetti, *Schopenhauer*, cit., p. 80.

scibile, ne avevamo scorto un volto, riconosciuto in noi e nell'oggettivarsi in ogni fenomeno. Cosa in sé: così l'avevamo chiamata, ancorché in un senso affatto particolare, legato al nostro modo di conoscenza. Eppure, in guisa di presagio, abbiamo scorto in noi stessi, innanzi tutto, e nell'osservare gli altri, che cosa può accadere quando ci sembra che la volontà si rinneghi, quando avviene o sembra disvelarsi nell'umana coscienza la libertà di non volere, allorché sorga in noi il pensiero o il presagio – sì, deve essere un presagio – della negazione. Nondimeno comprendiamo che tale pensiero, tale presagio – ché non è certo conoscenza – attinge a qualcosa che non corrisponde *sensu proprio* ad un'oggettivazione. Ché non abbiamo dinanzi un fenomeno. Nell'esperire in noi e nello sguardo dell'Altro ciò che la ragione ed il linguaggio possono esprimere solo negativamente come negazione della Volontà – o filosoficamente non esprimere affatto, ma quale rinuncia! – noi non affermiamo più l'essere come oggetto. Rileviamo invece la drammaticità di uno scarto tra ciò che abbiamo riconosciuto essere e ciò che siamo chiamati ad essere nella parte più remota di noi stessi.

Schopenhauer ravvisa in tale ulteriore profondità l'essenza della cosa in sé. Nell'ammettere che l'essenza (*Wesen*) è nella negazione della "cosa" scorgiamo altresì una prospettiva di oltrepassamento della metafisica. Emerge una concezione alla cui stregua l'essenza non può essere entificata, ridotta alla sua cosalità – scardinamento autentico del paradigma rappresentativo. E ci sentiamo persino sospinti dall'anelito di poter respingere ogni esplicita ricusazione heideggeriana, mentre muoviamo i nostri passi nel fitto dei medesimi sentieri:

«Visto a partire dalla metafisica (cioè a partire dal problema dell'essere [*Seinfrage*] nella forma: che cos'è l'ente?), l'essenza nascosta dell'essere (il rifiuto) si rivela come il mero non-essente, il nulla. Ma il nulla come nulla [*Nichthafte*] dell'ente è la più radicale controparte del semplice niente [*Nichtige*]. Il nulla non è mai un mero niente, come non è affatto qualcosa, alla stregua di un oggetto; il nulla è l'essere stesso, la cui verità sopravverrà all'uomo quando si sarà oltrepassato come soggetto, cioè quando non si presenterà più l'ente come oggetto»²³.

Nel rimeditare l'essenza, siamo nondimeno ancora percorsi in ciascuna parte di noi stessi da un invincibile terrore per la soppressione del fenomeno nostro, ancorché persuasi che l'annullamento della Volontà non possa implicare la deriva nell'assoluto Nulla. Teodorico Moretti-Costanzi sottolinea, con ineguagliabile profondità, come

²³ M. Heidegger, *Sentieri Interrotti*, tr. it. a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 101 nota 14. Per un'ampia riflessione sullo schopenhauerismo heideggeriano, cfr. T. Moretti-Costanzi, *L'ascetica di Heidegger* (1949), in Id., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 2581 ss.

«Schopenhauer raccomanda di discacciarne la sinistra impressione, di vincere in noi il fanciullo timoroso della tenebra; mentre però, suo malgrado, non può esimersi dal guardare atterrito la nebbia funerea che ondeggia come ultimo termine in fondo alla virtù, con la luce di questa, ancora una volta, la squarcia, e la dissipa. Come il Petrarca nell'ultimo canto, vede allora distendersi nei cieli liberati dall'universo che va in frantumi e si dissolve per tutto il giro dei suoi astri, lo splendore di Dio “...*diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen – Nichts*”»²⁴.

Attraverso l'esempio dei santi, ci perviene da lontano una luminosità rischiaratrice, custodita in fondo all'essenza nostra, alla cui stregua è possibile ritrovar disciolti il senso e la pienezza dell'esistenza, di là delle miserie di questo mondo: «Giacché è il mondo delle cose finite, del dolore e della morte. Ciò che è in esso e viene da esso deve finire e morire. Ma ciò che non è e non vuol essere di questo mondo lo attraversa con onnipotenza facendolo fremere, come un fulmine che esplode verso l'alto e non conosce tempo né morte»²⁵.

Il dolore, la miseria, il male si rendono drammaticamente presenti nel nostro stato, nella nostra condizione di avvolgente necessità. Nondimeno tale necessità non esaurisce la totalità dell'essere. Vi è uno scarto incommensurabile tra affermazione e negazione della volontà, che si esprime nel problema, serio concreto profondo, della libertà. È il problema dello scarto tra necessità e libertà. L'affermazione della Volontà, in quanto apparente libertà di volere, ha una connotazione relativa. Pertanto, ove sia intesa come totalità assolutizzante, si presenta in tutta la sua miseria. Necessità è orizzonte di relatività:

«La necessità è il regno della natura, la libertà è il regno della grazia. [...] la negazione del volere, la presa di possesso della libertà, non si può raggiungere a forza e di proposito deliberato. Scaturisce dall'intima relazione della conoscenza con la volontà nell'uomo e quindi si produce repentinamente quasi per ispirazione venuta dal di fuori. Perciò la Chiesa la chiama effetto della grazia. Ma come, secondo la Chiesa, la grazia non riesce efficace, se non cooperiamo a riceverla, così anche l'effetto del quietivo si risolve in un atto di libera volontà. L'azione della grazia muta e trasforma dal profondo la natura dell'uomo, il quale ormai disdegna ciò che ha finora desiderato con ardente bramosia; è davvero un uomo nuovo che si sostituisce all'antico»²⁶.

La libertà di non volere è un modo di formulare – per quanto difetti d'adeguatezza – il vero senso della libertà, che trova il proprio cominciamento

²⁴ T. Moretti-Costanzi, *Schopenhauer* (1942), in Id., *Opere*, cit, p. 2316, ove si sostiene che Schopenhauer avrebbe tratto ispirazione, per le ultime parole della sua opera fondamentale, dal *Trionfo dell'Eternità* del Petrarca: «Questo pensava: e mentre più s'interna / la mente mia, veder mi parve un mondo / novo, in etade immobile ed eterna. / E l' sole e tutto l'ciel disfare a tondo / con le sue stelle; ancor la terra e l'mare; / e rifarne un più bello e più giocondo».

²⁵ A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, vol. II, tr. it. a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1998, pp. 365-66.

²⁶ A. Schopenhauer, *Il Mondo*, cit., §70, pp. 565-66.

nella negazione della necessità, del relativo, del finito in cui consistiamo: possibilità dell'essere, possibilità del superamento della relatività necessitante. Tale è il primo fondamento del problema della libertà, in quanto superamento del finito, del relativo, della necessità. Non già dell'apparenza mera, bensì di ciò che non deve essere inteso come assoluto. Sulla responsabilità dell'individuo nello scenario dell'abisso della tensione della libertà, Schopenhauer avrebbe dovuto "dire" di più, ma non ha osato. Nondimeno ha preferito evitare il completo silenzio ed anche ai suoi interlocutori – non solo nelle sue opere – ha mostrato autentica commozione nel trasmettere i propri presagi di libertà, sorti dal fondo della coscienza migliore.

La *Noluntas* è indubitabilmente legata all'insufficienza del linguaggio, che tenta di scorgere e pronunciare l'oltrepassamento. L'abissale pensiero del volere *eventualiter* altrimenti è reso ora possibile: ciò che vi è di più profondo nella nostra essenza, interamente fuori d'ogni fenomeno, non assolutamente un'incognita, una X, bensì la negazione di ciò che abbiamo riconosciuto essere, in relazione al nostro modo di conoscenza. Se non-volere significa negazione di ciò che abbiamo riconosciuto essere, dobbiamo confrontarci col Morire. Non già soppressione del fenomeno del *Wille*, è il Morire, bensì conseguenza del ripensare radicalmente l'uomo, come "uomo nuovo", colui che rinuncia alla volontà e la nega: «solo lui infatti vuole morire davvero e non soltanto in apparenza: lui solo quindi non ha bisogno né chiede di sopravvivere. Egli rinuncia di buon grado all'esistenza, come noi la conosciamo: ciò che ottiene in cambio è nulla ai nostri occhi, poiché nulla è la nostra esistenza in rapporto a quell'altra»²⁷.

Nel più remoto angolo della più remota parte di noi stessi è il luogo ove si rende possibile il pensiero dell'autentica libertà; il luogo ove risiede la possibilità della rimeditazione di noi stessi; ove s'apre il minuscolo uscio del non più essere questo. Di tale libertà scorgiamo soltanto un lontano presagio, eppure ne sentiamo quasi la nostalgia, come se vi appartenessimo, da sempre.

Vorremmo affrancarci, ma non siamo liberi di farlo. Dovremmo farci interamente da parte, per divenire libertà.

E non possiamo certo sorprenderci d'essere stati ricondotti al principio del nostro sentiero, a quel livello di (migliore) coscienza, che nella libertà di non volere lascia riposare l'essente nel suo proprio essere²⁸. E nel contemplare quei luminosi squarci del cielo, che, sorti dalla *Noluntas*, indicano la via che conduce ad un nuovo fondamento²⁹, avvertiamo suggestioni di heideggeriana *Gelassenheit*, ove

²⁷ A. Schopenhauer, *Supplementi*, cit., §41, pp. 1402-03.

²⁸ Si leggano, sul punto, le considerazioni di Edoardo Mirri in A. Schopenhauer, *La dottrina dell'Idea*, cit., p. 78.

²⁹ M. Heidegger, *L'abbandono*, tr. it. a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 2012, p. 44.

il luogo dell'abbandono è dal "Non Volere"³⁰ compenetrato, quale dischiudimento all'apertura dell'essere³¹.

Sullo sfondo è il Vero, che non dimora nella giustezza della visione, che non si fa comprendere dal *cogitare* calcolante: «l'essere si sottrae ritraendosi nella propria verità. Esso custodisce se stesso e si nasconde in questo custodirsi. In questo nascondente custodimento della propria essenza da parte dell'essere, si intravede forse l'essenza del mistero in cui la verità dell'essere è [*west*]»³².

Oltrepassata l'ontologia della Volontà, scardinato definitivamente il paradigma rappresentativo, riconosciamo infine il primato ontologico della *Noluntas*. Il limite del linguaggio, che ci costringe alla negazione, all'impossibilità di pronunciare il mistero, non può impedirci di affermare che il nascondimento del pensiero nello sguardo dell'Altro è il rifugio ultimo della filosofia, dove è, al contempo, silenzio e fragore.

³⁰ *Ivi*, p. 52.

³¹ E. Mirri, *Il pensare poetante in Martin Heidegger*, Armando, Roma 2000, pp. 105-106.

³² M. Heidegger, *Sentieri Interrotti*, cit., p. 243.