

Causalità, tempo, tragedia in Arthur Schopenhauer

Marco Casucci

Causality, Time, and Tragedy in Arthur Schopenhauer

This paper intends to highlight the dimension of the “tragic” in Schopenhauer’s thought. Thus it will be necessary to pass through the so called “critic of the transcendental philosophy” because here it is already possible to notice some symptoms of the tragical dimension. The critique will be addressed in particular towards the category of causality which will permit the temporal dimension to emerge in its existential significance over the gnoseological relationship between subject and object. The aim of this course is to highlight the “environmentality” of consciousness as it was foreseen by Schopenhauer in all its contradictory and “tragic” nature.

Keywords: Causality, Time, Tragedy, Will, Ontology, Metaphysics, Schopenhauer.

Col presente contributo vorrei provare a portare la riflessione sulla filosofia di Schopenhauer sul piano della dimensione del tragico, per vedere come nel filosofo di Danzica già si anticipano elementi estremamente significativi di quella che sarà una traccia tematica fondamentale nel pensiero novecentesco. Per fare questo si renderà necessario preliminarmente passare per quella che può essere definita una critica del trascendentale, cercando di vedere come già in essa si anticipino quei segni che poi si compiranno nel pensiero tragico di Schopenhauer medesimo. Proprio per questo si focalizzerà prima di tutto l’attenzione sulla causalità che per l’eremita di Francoforte costituisce il bersaglio critico fondamentale da prendere in considerazione al fine di far emergere tutta la portata significativa di una dimensione temporale volta all’approfondimento di una condizione esistenziale che supera il rapporto soggetto-oggetto in direzione di una ambientalità “vissuta” ed attraversata in tutto il suo portato di negatività e bellezza, allo stesso tempo.

1. *La critica al concetto di causa e la fundamentalità del tempo nel principio di ragione*

Il concetto di causalità che costituisce senz'altro il nucleo centrale della critica schopenhaueriana al principio di ragione. Esso è infatti uno dei concetti più utilizzati dalla scienza e più abusati dalla metafisica e non è pertanto un caso se il pensatore tedesco abbia speso molte energie prima per isolare questo concetto nel novero delle 12 categorie kantiane, e poi per "ridurlo" ad una intuizione di natura intellettuale, al fine di farne l'ago della bilancia del "mondo come rappresentazione".

La causalità è il terzo dei principi a priori che regolano la conoscenza, dopo lo spazio e il tempo, ma esso rappresenta la connessione dei primi due, dando luogo ad una "concretezza" che fa sorgere il mondo "materiale" per il soggetto conoscente: «Chi ha dunque compreso la legge di causalità, ha concio stesso colto per intero l'essenza della materia come tale, non essendo la materia che mera causalità: verità, questa, di cui ognuno si rende immediatamente conto, se solo vi riflette un poco»¹.

La causalità è così quella connessione tra spazio e tempo in cui si "materializza" il divenire, divenendo "oggettivo":

«Affinché la legge di causalità acquisti la sua necessità e il suo significato, bisogna che il cambiamento non si riduca ad una semplice trasformazione di stati presi ciascuno in se stesso; ma che, in un medesimo punto dello spazio, ora si verifichi uno stato, poi un altro; e che, in un istante determinato del tempo, un fenomeno si verifichi qui, l'altro là; soltanto questa reciproca limitazione fra il tempo e lo spazio può dar senso e valore di necessità ad una legge che regoli il cambiamento»².

Da questo punto di vista sembrerebbe che l'analisi schopenhaueriana confermi la preminenza della legge di causalità, nella misura in cui essa costituisce una "sintesi" tra spazio e tempo in grado di dare "corpo" oggettivo alla dimensione del cambiamento. Ma è proprio su questo punto che Schopenhauer opera la sua prima inversione critica, sottolineando la stretta correlazione sussistente tra intelletto, causalità e materia, che trasforma di fatto la causalità stessa in una modalità di presa dell'intelletto intuitivo sul mondo circostante. L'analisi portata avanti da Schopenhauer nel §4 del *Mondo* riconsidera, in maniera del tutto

¹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I Bd., hrsg. von A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1972, tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di N. Palanga e A. Vigliani, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, p. 39. D'ora in poi abbreviato con W1.

² W1, p. 40.

originale rispetto a Kant, il significato e il valore del concetto di causa per la “conoscenza oggettiva”. Qui la causalità viene ad essere il nodo intellettuale della modalità di intuizione e di adattamento che il soggetto adotta per interferire con il mondo, andando a creare quel rapporto di dipendenza e in-dipendenza che esso intrattiene rispetto alla mole dei dati sensibili che in ogni istante investono la coscienza in un caleidoscopico gioco di colori, rumori, sensazioni ecc. La causalità è in questo senso il regolatore delle funzioni intuitive dell’intelletto che è immerso nel flusso dei dati ed allo stesso tempo ne emerge, ponendosi come soggetto in grado di organizzare il flusso della percezione in una sequenza ordinata, distaccata e quindi oggettiva; il tutto senza mai uscire dallo stato di “condizionatezza” proprio della soggettività trascendentale. «*Keine Objekt ohne Subjekt*» diceva giustamente Schopenhauer all’inizio del suo capolavoro; e non potrebbe essere altrimenti visto e considerato che l’analisi del più potente strumento di oggettivazione di cui la coscienza è capace mette in evidenza un “circolo” interpretativo in virtù di cui “soggetto” e “oggetto” si scambiano le parti in un gioco infinito di rispecchiamenti, da cui non si riesce a trovare l’uscita a meno di decretarne la costitutiva illusorietà.

Come si è infatti già avuto modo di vedere, Schopenhauer parte analizzando il potere di oggettivazione del concetto di causa proprio sottolineandone la stretta connessione con la “materia”, quasi a volerne mettere in luce la natura “realistica”, ma poi (e qui sta l’inversione radicale rispetto al procedimento kantiano) riprende la causalità e la materia come “funzioni” dell’intelletto che ne costituisce infatti il “correlato soggettivo”:

«Il correlato soggettivo della materia o della causalità (i due concetti sono equivalenti) è l’intelletto, il quale non è nulla di più. Conoscere la causalità: ecco l’unica sua funzione, la sua unica potenza; ma questa potenza è grande: abbraccia un vasto orizzonte ed ha innumerevoli applicazioni, quantunque non si possa disconoscere l’identità fondamentale di tutte le sue estrinsecazioni. Viceversa ogni causalità, ogni materia, e quindi l’intera realtà (*Wirklichkeit*) non esiste che per l’intelletto, in virtù dell’intelletto, e nell’intelletto»³.

In questo modo la causalità, con essa la materia-realtà (*Wirklichkeit*), vengono drasticamente ricondotte nell’ambito dell’intelletto che (ri)diventa il centro di tutto il mondo conoscibile: «Ma come l’apparire del sole scopre il mondo visibile, così l’intelletto, con la sua unica e semplice funzione, d’un tratto trasforma in

³ W1, p. 43.

intuizione la vaga ed insignificante sensazione»⁴. E qui l'argomentazione schopenhaueriana si fa estremamente interessante: «Solo dopo che l'intelletto risale dall'effetto alla causa, può esistere il mondo, esteso come intuizione nello spazio, mutevole secondo la forma, permanente ed eterno in quanto materia [...]. Il mondo quale rappresentazione esiste soltanto mediante l'intelletto, e non esiste che per l'intelletto»⁵.

In questo passaggio si dà un secondo livello, un meta-livello, della causalità che non è più chiamata a regolare le sensazioni che si susseguono nel flusso di coscienza, ma è piuttosto chiamata ad "oggettivare" il rapporto della nostra facoltà di sentire, rispetto all'impatto che il "mondo" ha sul nostro apparato sensoriale. In questo senso, afferma Schopenhauer, «l'intuizione non è puramente sensibile, bensì intellettuale, ossia coscienza intellettuale della causa partendo dall'effetto e presuppone quindi la legge di causalità»⁶. Solo in questo modo, sostiene Schopenhauer, è possibile dimostrare l'assoluta apriorità della legge di causalità, andando oltre la kantiana confutazione dell'idealismo e riaffermando il carattere speculare del rapporto tra "soggetto" e "oggetto" che ne costituisce l'orizzonte preliminare imprescindibile. La causalità non può essere presa come "strumento" per forzare l'idealismo trascendentale, perché è la causalità stessa, nella sua idealità trascendentale, a costituire quel piano di "realtà" in cui il principio di causalità ha la sua efficacia come "ordinatore" del mondo "materiale-reale" (*Wirklichkeit*):

«Il mondo percepito nel tempo e nello spazio e che si manifesta come pura causalità, è perfettamente reale, ed è proprio quello che ci si presenta: ovvero è rappresentazione regolata dalla legge di causalità. Questa è la sua realtà empirica. Ma d'altro lato la causalità non esiste se non nell'intelletto e per l'intelletto: quindi il mondo effettivamente reale, cioè attivo (*wirkend*), è sempre, come tale, condizionato dall'intelletto, senza il quale non è nulla»⁷.

Schopenhauer è stato sicuramente il primo ad intuire, sulla scorta di un kantismo criticamente approfondito e rielaborato, che la sfera del trascendentale non è altro che una modalità di ambientazione e d'interpretazione del rapporto costante che l'uomo intrattiene con ciò che lo circonda:

⁴ *Ibidem*.

⁵ W1, p. 44.

⁶ W1, p. 45.

⁷ W1, p. 47.

«Tutto il mondo materiale è e resta rappresentazione, e rimane sempre assolutamente condizionato dal soggetto, ovvero possiede una sua idealità trascendentale. Da ciò non è possibile peraltro concludere che il mondo sia menzogna o illusione: esso si manifesta per quel che è, ovvero come una rappresentazione, o meglio come una serie di rappresentazioni aventi per legame comune il principio di ragion sufficiente»⁸.

Da qui l'ulteriore approfondimento critico derivante dalla riduzione del principio di ragion sufficiente al tempo come forma o "basso fondamentale" del conoscere. Rispetto a Kant, infatti, Schopenhauer separa nettamente la forma del tempo rispetto a quella della causalità, facendo dipendere la seconda dalla prima in netto contrasto con quanto professato dal pensatore di Königsberg. Come dirà infatti Schopenhauer nei *Supplementi al Mondo*: «Pensando, il tempo non può essere eliminato, ma tutto può essere eliminato dal tempo»⁹. Attraverso la sottolineatura della fundamentalità del tempo al conoscere viene infatti operata una riduzione radicale delle modalità di offrirsi della rappresentazione alla coscienza, volta a dimostrarne la fluidità e l'inconsistenza rispetto ad ogni operazione di carattere "realistico". Inoltre, ammettendo che il tempo ha una preminenza di carattere "ontologico" rispetto a quella "gnoseologica" del concetto di causa – fonte dell'oggettività della rappresentazione in quanto tale –, si può considerare al meglio il differente grado di intensificazione dell'esperienza del divenire proprio dell'ente tra Kant e Schopenhauer.

Per Kant, infatti,

«il tempo in se stesso non si può percepire, e in rapporto ad esso non può essere determinato nell'oggetto, per così dire, empiricamente ciò che precede e ciò che segue. Io dunque ho coscienza solo di questo, che la mia immaginazione mette uno stato prima e l'altro dopo, ma non che nell'oggetto uno stato preceda l'altro, o in altre parole: con la semplice percezione resta indeterminata la relazione oggettiva dei fenomeni successivi»¹⁰.

La successione, in altre parole, non si può apprendere se non è nota al soggetto la regola che conferisce oggettività al succedersi degli eventi, e tale regola è data proprio dal concetto di causalità che è in grado di ordinare in una "rappresen-

⁸ W1, pp. 47-48.

⁹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II Bd., hrsg. von A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1972, tr. it. *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 797. D'ora in poi: W2.

¹⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1787 (B) in *Akademie-Ausgabe*, Bd. III, 1781 (A) in *Akademie-Ausgabe*, Bd. IV, tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 167.

tazione” la connessione del “prima” e del “poi” in una sequenza necessaria ed oggettivabile¹¹.

Ma proprio su questo punto si consuma una delle rotture più importanti tra Schopenhauer e Kant già a partire dalla *Quadruplici*. Qui infatti il pensatore di Danzica aveva già avuto modo di sottolineare come il carattere eventuale della temporalità potesse essere benissimo offerto nella sua dimensione apriori indipendentemente dal nesso causale. L'esempio, ben noto, della tegola che cade sulla testa di un individuo appena uscito dalla porta di casa¹² sta a testimoniare come la temporalità è misura proprio di quella eventualità che Kant si premurava di scacciare dalla sua architettura, al fine di distogliere lo sguardo dall'“orrida casualità” da cui è circondata la potenza ordinatrice dell'intelletto e della ragione umana. Come ha avuto ben modo di evidenziare, in tutt'altro contesto, – ma comunque sempre in relazione al rapporto tra causalità e tempo in Kant – P. Ricoeur: «Si direbbe che in Kant il tempo in attesa di ordine aborrisca l'evento»¹³.

E in effetti si può senz'altro affermare che la critica di Schopenhauer al concetto causalità proprio di Kant, sulla base di un recupero della temporalità nel suo significato “eventuale” anticipi in larga parte tutti i movimenti del pensiero “esistenziale” e decostruttivo del XIX e XX secolo. Il caso della “tegola” poc'anzi ricordato è in effetti l'intuizione geniale che indica, sulla base di un accorgimento

¹¹ «Nel nostro caso – dice a proposito Kant – io dovrò ricavare la successione soggettiva dell'apprensione dalla successione oggettiva dei fenomeni; poiché altrimenti la prima è affatto indeterminata, e non distingue un fenomeno dall'altro. Essa sola non prova nulla della connessione del molteplice nell'oggetto, poiché essa è del tutto arbitraria. La seconda dunque consisterà nell'ordine del molteplice fenomenico, secondo il quale l'apprensione di una cosa (che succede) segue conformemente a una regola a quella dell'altra (che precede). Soltanto così io posso essere autorizzato a dire del fenomeno stesso, e non solamente della mia apprensione, che in esso c'è una successione; il che significa che io non posso presentare l'apprensione se non precisamente in questa successione» (*ivi*, p. 169).

¹² Cfr. A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in *Schriften zur Erkenntnislehre*, hrsg. von A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1972, tr. it. *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, a cura di S. Giametta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995, pp. 138-140. D'ora in poi SG.

¹³ P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, tr. It. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 61. Ricoeur fa questa affermazione in relazione al tema della *Rekognition* in ambito kantiano proprio per sottolineare come nel pensatore tedesco l'esigenza di un ordine all'interno della successione sia preminente rispetto alla dimensione eventuale di una temporalità liberata dai vincoli della causalità. Non è un caso che le analisi successive nello stesso testo ricoeuriano saranno dedicate alla “rovina della rappresentazione”, secondo una espressione levinassiana che benissimo si adatta anche alla prospettiva schopenhaueriana qui analizzata (cfr. *ivi*, p. 69 ss.).

solo apparentemente banale e a tratti tragicomico, il ribaltarsi di una prospettiva che per tutta la modernità aveva visto nel soggetto il “padrone del senso”¹⁴. In effetti l’analisi e la decostruzione schopenhaueriana della rappresentazione è volta esattamente a ricondurre la soggettività nella sua sfera “incarnata” e contingente, in quella dimensione di temporalità eventuale in cui le cose “accadono”, indipendentemente dalla nostra volontà di vivere e di imporre, strumentalmente, la nostra ragion d’essere, il nostro “principio di ragione”, al caos ineliminabile della vita.

2. Tra “esistenza” e “metafisica”: tempo e volontà

La centralità del tempo nel processo di decostruzione del trascendentale offre a Schopenhauer un potente strumento per l’accesso ad una negatività che però è dal pensatore tedesco avvertita come essenziale, e allo stesso tempo rigettata come opportunità per una rilettura radicale dell’impostazione classica del pensiero, che ancora rimane ancorato ad una prospettiva sostanzialistica di cui egli stesso fa fatica a liberarsi. È questo il rapporto problematico, e allo stesso tempo estremamente stimolante, che qui si vuole mostrare tra temporalità e volontà¹⁵. La loro connessione è in effetti un punto critico fondamentale mai del tutto esplicitato del pensiero schopenhaueriano, che sorge proprio dall’abbandono dell’orizzonte conoscitivo e trascendentale per muovere verso una dimensione che potrebbe definirsi allo stesso tempo “esistenziale” e “metafisica”.

Questa mia analisi prende il via da una affermazione fatta dallo stesso Schopenhauer nel momento in cui si trova a fare i conti, con grande onestà intellettuale, col problema della conoscibilità della volontà come cosa in sé:

«Noi non possiamo rappresentarci compiutamente quanto è stato detto [ovvero: la cosa in sé, la volontà], se prescindiamo completamente dai concetti di tempo: eppure dove si tratta della cosa in sé, tali concetti dovrebbero restare esclusi. Ma i limiti insuperabili del nostro intelletto fanno sì che esso non possa mai spogliarsi

¹⁴ Mi si voglia perdonare ancora una volta un’eco ricoeuriana, ma anche in questo caso essa si adatta perfettamente al percorso qui svolto. Nonostante le notevoli distanze tra i due pensatori, non possono tuttavia non risaltare alcuni elementi critici degni di nota.

¹⁵ Su questo punto mi permetto di rimandarmi ad una lettura critica dello schopenhauerismo che proviene da Moretti-Costanzi T., *Schopenhauer*, in Id., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009. Su questo punto si veda anche M. Casucci, *Conoscenza, tempo, ontologia in Arthur Schopenhauer*, in «Arkete», Anno I, seconda serie, 2011, pp. 29-62.

completamente di questa forma della rappresentazione, che è la prima e la più mediata fra tutte, per operare senza di essa»¹⁶.

Questo passo è sintomatico del fatto che la volontà, per quanto Schopenhauer si sforzi di renderla un che di sostanziale, non è altro che il risvolto intimo dell'illusorietà del conoscere. Da kantiano quale egli è, Schopenhauer deve infatti riconoscere che la volontà stessa, per quanto sia la più immediata delle conoscenze che noi possiamo attingere, nella misura in cui costitutiva della nostra stessa interiorità coscienziale, non può affatto attingersi prescindendo da quella forma del senso interno che rimane, ineliminabile, alla base della nostra coscienzialità, sempre in movimento, mai quieta come quel «pendolo che oscilla tra il dolore e la noia»¹⁷ che costituisce la motilità intima della vita di ciascuno.

Ed è propriamente qui, tra “esistenza” e “metafisica”, che si gioca la portata della scoperta schopenhaueriana della volontà come nucleo profondo dell'esistenza temporale da cui tuttavia non si distacca mai del tutto qualitativamente, visto e considerato che permane come negatività fino agli esiti più estremi del percorso tracciato nel *Mondo*. Il movimento di risoluzione delle forme del principio di ragione – ed in particolare della causalità – al “basso fondamentale” della temporalità e la messa in primo piano della dimensione eventuale del tempo medesimo rispetto alla sua regolazione intellettuale, hanno infatti posto l'eremita di Francoforte dinanzi alla prima esplicita opportunità di cogliere il valore radicalmente ontologico della temporalità medesima, senza che tuttavia questo aspetto fosse mai definitivamente esplicitato dallo Schopenhauer medesimo.

Il limite che qui viene avvertito all'interno dell'argomentazione schopenhaueriana è tutto legato alla sua esigenza di un sostanzialismo metafisico che gli fa perdere di vista l'intuizione originaria di una connessione essenziale tra l'esperienza dell'intima temporalità del “sé”, con cui per la prima volta la soggettività moderna è chiamata a fare i conti, e quella della negatività di cui essa è costitutivamente intrisa nel suo finito “tendere a...”. Ovvero: quella volontà che si è l’“in sé”, nella misura in cui rimane sempre il non-detto “incarnato” di ogni intenzionalità che si esplicita nel processo di mediazione/oggettivazione gnoseologica.

¹⁶ W2, p. 1394.

¹⁷ W1, p. 442.

La volontà può essere considerata l'in sé, ma solo in quanto sta in connessione essenziale con un tempo che non è più "mera apparenza", ma che costituisce l'incidenza meta-fisica di una finitezza intimizzata che ci chiama a confrontarci senza mascheramenti con i limiti della nostra esistenza individuata. Non è un caso quindi che il kantismo di Schopenhauer si affacci su di un platonismo essenziale il cui scopo più profondo non è tanto quello di fornire delle forme stabili ed indivenienti rispetto al mutare temporale del finito, quanto piuttosto di rispondere all'esigenza di un approfondimento di quella temporalità medesima che ci appartiene e a cui apparteniamo, in una intensificazione ontologica dei significati di cui si fa portatrice.

Questo aspetto, in effetti, era già stato messo in luce da Schopenhauer nei suoi scritti giovanili, quando, ancora lontano dall'individuare nella volontà l'"essenza in sé" delle cose, aveva colto nella duplicità – di sapore tutto agostiniano¹⁸ – tra "coscienza empirica" e "migliore coscienza" i termini di riferimento di una dinamica coscienziale in grado di approfondirsi nel suo principio essenziale: l'idea.

«Il tempo – scrive in proposito Schopenhauer nei suoi appunti – è ciò in cui tutto ciò che vi si trova, dopo che ha scambiato un istante indivisibile (presente) con la parvenza di un'esistenza, diventa completo nulla (passato). E non che celi questa nullità dietro un'artificiosa parvenza per ingannarci. No, libero e schietto diventa continuamente, tra le nostre mani, nulla. Per noi non vi è altro che un istante indivisibile (presente) e prima e dopo di lui il puro nulla. E questo nostro stato si chiama vivere: all'uomo piace tanto, che può trovar quiete solo nella speranza che dopo questa vita ne cominci subito un'altra»¹⁹.

¹⁸ Si sa che la terminologia con cui Schopenhauer esprime questa duplicità è mutuata da Fichte, anche se la declinazione che ne dà il giovane pensatore è tutta proiettata verso un tipo di esperienza che, spiccando oltre ogni genere di trascendentalismo, trova certamente nel Santo Dottore un termine di riferimento privilegiato. Per quanto riguarda il rapporto Schopenhauer-Fichte si vedano: A. Hübscher, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern – heute – morgen*, Bouvier Verlag, Bonn 1973, : Arthur Schopenhauer. *Un filosofo controcorrente*, a cura di G. Invernizzi, Mursia, Milano 1990; F. Decher, *Das bessere Bewußtsein: Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie*, «Schopenhauer-Jahrbuch», 77 (1996), pp. 65-83; F.X. Chenet, *Conscience empirique et conscience meilleure chez le jeune Schopenhauer*, «Les Cahiers de l'Herne», Paris, n. 69, 1997, pp. 103-130; M.V. D'Alfonso, *Schopenhauer als Schüler Fichtes*, in *Fichte Studien. Spätwerk im Vergleich*, Brill, Amsterdam NY 2006, pp. 201-211; L. Hühn, (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg 2006; A. Novembre, *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza*, Dissertazione di Dottorato, Lecce-Mainz 2011.

¹⁹ A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, I Bd., Frühe Manuskripte (1804-1818), hrsg. von A. Hübscher, W. Kramer & Co., Frankfurt am Main 1966; tr. it. *Scritti postumi*, I vol., I

Questo frammento giovanile testimonia chiaramente dell'approfondimento esistenziale della temporalità che non è semplicemente affermata come una forma del conoscere ma come la condizione di uno *status viae* attraversato dall'esperienza fondamentale del nulla. Certo, affermazioni simili a questa si ritroveranno poi anche nel *Mondo*, ma qui esse saranno funzionali a proiettare il conoscere verso la volontà, piuttosto che a gettarlo in uno stato di "infondatezza" in cui il "niente" viene proposto in tutta la sua portata disvelante.

Tempo e volontà vengono dunque per il giovane Schopenhauer a fare tutt'uno all'interno di quell'orizzonte circoscritto che è la "coscienza empirica", il cui errore costitutivo non è altro che quello di perseverare nella finitezza dell'esistenza individua, senza accorgersi di essere circondati dal "niente". Questa è quella che il Nostro, in altri luoghi della sua opera giovanile, definisce la "peccaminosità" intesa come *status* coscienziale deietto e che consiste in una proiezione infinita della propria volontà di vivere che, ocludendo all'esistente la prospettiva finita del suo esserci, lo illude circa la durata infinita del proprio volere. La volontà stessa, intesa come mera tensione verso il niente della propria esistenza determinata è destinata ad essere annientata insieme al tempo che ne costituisce la condizione coesistente: «Tutto ciò che è in un Qui, in un Ora, è finito: e ciò che è finito propriamente non esiste affatto»²⁰.

La frattura della continuità all'interno della coscienza empirica è ciò che mostra l'ulteriore ambito, fondamentale ed essenziale, della "migliore coscienza". L'avvertimento dell'inermità della coscienza empirica è infatti possibile solo sulla base di una intensificazione dell'esperienza che mostra, di là dal tempo, l'eternità dell'idea sotto la forma di un risveglio dai sogni della finitezza:

«Ciò che è di questo mondo finisce e muore, ciò che non gli appartiene lo attraversa onnipotente come un lampo che scocca verso l'alto, e non sa né di tempo né di morte. [...] Lo stolto è lo schiavo delle galere che dorme e sogna; il saggio è colui che è desto, che ode le sue catene e ne ode lo sferragliare. – Approfitterà dell'esser desto per evadere?»²¹.

frammenti giovanili (1804-1818), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, p. 172. D'ora in poi: HN1.

²⁰ HN1, p. 278.

²¹ HN1, p. 270. Per quanto riguarda la dinamica tensiva tra "coscienza empirica" e "migliore coscienza" non posso che rinviare a E. Mirri, *Saggio introduttivo* to A. Schopenhauer *La dottrina dell'idea. Dai frammenti giovanili a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, Armando, Roma, 1999.

L'immagine della liberazione dalle catene rispetta in questo caso pienamente il senso di quell'ἐξαιφνης che Platone usa nel mito della caverna per mostrare il gesto "eventuale" – divino – che dà inizio all'ascesi. "Come un lampo che scocca verso l'alto" il sapiente si muove verso l'eternità nella consapevolezza di una illuminazione che giunge a lui come un dono che non sa né di tempo né di morte. È qui che propriamente si manifesta l'idea, proprio in quel lampo improvviso che richiama il sapiente nell'orizzonte di una "esperienza" che è radicalmente differente rispetto alla "empiria" estrovertente che si dà sempre rispetto ad un mondo estraneo ed ostile.

Come ben si sa le parole che rimarranno a descrivere questo *status* coscienziale nel *Mondo* saranno quelle di "genio" e di "santo", ad indicare una presa di coscienza ascetica rispetto all'esigenza di una "negazione del mondo". Tuttavia, in questo passaggio, si gioca un ulteriore movimento del pensiero schopenhaueriano che investe il piano del "tragico" come esperienza di rottura, in cui l'orizzonte di finitezza proprio della temporalità e la sfera ideale si incontrano in una dialettica estremamente feconda e produttiva.

3. *L'idea tragica*

La rottura della continuità del trascendentale causale per mezzo dell'evento mostra il lato di vulnerabilità proprio dell'uomo e la sua incapacità costitutiva di possedersi pienamente. Questo il senso più profondo della prospettiva decostruttiva adottata da Schopenhauer soprattutto nel *Mondo*, dove è possibile cogliere il carattere più schiettamente corrosivo della sua indagine. La volontà è il risvolto negativo del *principium individuationis* che non si lascia ridurre da nessun formalismo, costituendo un "fuori-margine" mai completamente tematizzabile.

È proprio da questo orizzonte che emerge, nel *Mondo*, la questione dell'idea e del suo complesso rapporto con la volontà medesima. In quanto "oggettivazione della volontà" essa infatti sembrerebbe essere uno strano hapax nel contesto schopenhaueriano. Certo, si tratta di un hapax che coinvolge circa un buon quarto del suo lavoro, ma si tratta senz'altro di un'eccezione che il pensatore di Danzica si è concesso nel più che coerente progetto di dissolvimento delle forme della razionalità trascendentale elaborate dal soggettivismo moderno.

Chiunque si sia infatti confrontato con *Il mondo come volontà e rappresentazione* non può infatti non stupire delle meravigliose contraddizioni

prodotte dall'estetica schopenhaueriana. Quello dell'estetica è infatti “mondo” esattamente come lo è quel mondo dominato dalla – mi si perdoni la più che adatta espressione hegeliana – “mestizia del finito” propria di una volontà che continuamente e ciecamente divora se stessa. Il chiaro irradiarsi dell'opera d'arte nel drammatico divenire delle caleidoscopiche individuazioni della volontà offre al lettore un punto di vista radicalmente differente da quello illusoriamente “organizzato” del principio di ragione. Si tratta di uno sguardo trasfigurante la cui forza promana da un'origine non ben identificata, il cui mistero si alimenta della sua stessa imprevedibilità.

D'altronde è lo stesso Schopenhauer a ricordarci, sulla scorta di quel platonismo esoterico testé richiamato, che la visione estetica dell'idea si dà proprio in quell'ἐξαίρεσις in cui tutto si illumina di una luce “altra”, non fornita da quel *lumen naturalis* di cui l'umano intelletto è “normalmente” dotato:

«Il passaggio dalla conoscenza comune delle cose particolari a quella delle idee – ci ricorda a tale proposito Schopenhauer nel §34 del *Mondo* –, possibile, come si è detto, ma sempre di natura eccezionale, si produce bruscamente. Esso ha luogo quando la conoscenza si affranca dal servizio della volontà: il soggetto cessa con ciò di essere puramente individuale, e diviene soggetto conoscente puro e libero dalla volontà»²².

Si tratta quindi di un “brusco” affrancamento dalle modalità consuete di considerare le cose nelle loro relazioni abituali, nella loro rete normata di relazioni che da ultimo da capo al bisogno di sopravvivenza/appagamento proprio del soggetto conoscente. Il “puro” soggetto del conoscere al contrario si distacca da tutto ciò per andare in contro alla contemplazione dell'oggetto così come si offre in se stesso, privo di quell'*inter-esse* proprio delle cose “utili”. Citando Spinoza: «*Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit*»²³.

Si scopre qui un radicamento della coscienzialità, della *mens*, in una sfera di eternità che ne costituisce l'etere, in grado di restituire la luminosità dell'idea al di là delle nebbie della finitudine in una compartecipazione piena con un mondo che, piuttosto che apparire nel suo *pulvis et umbrae*, si concretizza nella sua idealità pura:

²² W1, p. 263.

²³ W1, p. 264.

«Colui che in tal modo si sprofonda e si perde nella contemplazione della natura, così da non esistere più se non a titolo di puro soggetto conoscente, sentirà immediatamente di essere, in quanto tale, la condizione, il sostegno del mondo e di ogni esistenza oggettiva; poiché quest'esistenza oggettiva si presenterà, da questo momento in poi, come dipendente dalla sua. Egli attira a sé la natura, e non la sente più se non come un accidente del suo proprio essere. È in questo senso che Byron dice:

*Are not the mountains, waves and skies a part
Of me and of my soul, as I of them?»²⁴.*

Nella contemplazione la natura ostile si ricongiunge con l'uomo che se ne era auto espulso attraverso il suo bisogno di "rendere ragione" di tutto ciò che è mediante l'imposizione di "perché" oltraggiosi a ciò che "perché" non ha – esattamente come la "rosa" di Silesio, ricordata più di un secolo avanti da Heidegger per approfondire il *Satz (in das Wesen) des Grundes*²⁵.

Eppure questa non è una visione irenistica. Schopenhauer infatti gioca su registri differenti proprio per sottolineare il carattere "eventuale" della visione estetica che rimane una forma di liberazione in cui la temporalità imprevedibile e kairetica mantiene il suo significato profondo. L'idea è "tragica" proprio perché mantiene un rapporto con questa dimensione eventuale. È solo alla luce di questa prospettiva che forse è possibile comprendere il significato dell'idea schopenhaueriana nel *Mondo* come un alcunché di "in sé", svincolato dal principio di ragione e dal tempo come dimensione del transeunte, e contemporaneamente "sottomesso" alla volontà come sua "oggettività".

Nel capolavoro schopenhaueriano non si può infatti non notare la profonda contraddizione esistente nel suo "platonismo essenziale". La dimensione ideale torna infatti a far sentire tutta la sua potenza archetipica ed evocativa, nel senso di un accesso privilegiato alle essenze, colte nella loro dimensione "eccedenziale" ma, allo stesso tempo, essa non costituisce mai una emersione totale dall'intrico della vita che divora inevitabilmente se stessa. Questo perché, in un senso che qui si cercherà di chiarire, il dato evenemenziale che dà avvio alla liberazione viene mantenuto da Schopenhauer nella sua incontrovertibile centralità. Il gesto con cui l'artista, ma anche il santo, si svincola dal potere oppressivo del volere non è infatti un che di necessario, calcolabile, prevedibile, ma si dà piuttosto al di là di ogni possibile calcolo e prevedibilità. Per questo è impossibile mantenersi sul livello proprio del "puro" soggetto del conoscere e, alla fine, lo stesso santo non

²⁴ W1, p. 267.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Il principio di ragione*, a cura di F. Volpi e G. Giurisatti, Adelphi, Milano 1991, p. 103 ss.

opera che per “negazione” e “distacco”, piuttosto che per mezzo di quella “purezza” che, pur rappresentando la “meta” dell’ascendere, non può che concedersi sempre come un “di più” rispetto ad ogni “iniziativa”, seppur ispirata del singolo.

Ecco perché, nella metafisica schopenhaueriana, l’“idea tragica” si annunzia nella sua dimensione più propriamente rivelativa. Il darsi dell’ἐξαιφνης è infatti gratuito e non può che lasciare il soggetto che lo riceve in quello stato di indigenza di cui già Platone ci dava menzione parlando del mito di *Eros*, fornendoci l’archetipo del filosofo, ma non solo: dell’uomo in quanto tale, visionario e mendico allo stesso tempo.

È senz’altro questa la ragione profonda per cui Schopenhauer inserisce la tragedia nella sfera ideale dell’estetica, annunciando in parte ciò che con grande profondità il suo “discepolo” Nietzsche finirà per portare a compimento: ovvero l’annuncio di una trasfigurazione del limite che non suoni come “sconfitta” per l’uomo, ma ne rappresenti piuttosto occasione di “grandezza”, la cui individuazione, piuttosto che ombra fugace, rifulga nello splendore di una piena impersonazione della verità²⁶.

Questa esigenza di fondo la si ritrova sottotraccia in tutto *Il mondo come volontà e rappresentazione* nella emersione dell’eternità del genio inteso come “puro soggetto del conoscere”, in grado di impersonare la verità stessa, seppur in una condizione di “disinteresse” tale da estraniarlo dalla sfera delle relazioni comuni per metterlo in relazione con quella “eccezione” che è il suo stesso rapporto col mondo, inteso non più come “condanna” ma piuttosto come “esaltazione” di un che di “raro” ed “irripetibile”: elemento tragico anch’esso, perché ambivalente nella misura in cui capovolgibile, in ogni istante, nel suo opposto.

Questo aspetto emerge in particolare con una affermazione che precorre di circa un secolo le dispute sulla “filosofia dell’esistenza” e che Schopenhauer

²⁶ Si rinvia in proposito a: T. Moretti-Costanzi, *Sul Prologo dello Zarathustra (Nietzsche-Schopenhauer)*, in *Opere*, cit., pp. 2705-2716; Id., *Ancora sul Prologo di Zarathustra: Nietzsche e Schopenhauer*, in *ivi*, pp. 2717-2744; E. Mirri, *Storia ed eternità nel Nietzsche*, in *Pensare il medesimo*, a cura di F. Valori e M. Moschini, ESI, Napoli 2006, pp. 337-365; W. Schirmacher (Hrsg.), *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*, Passagen Verlag, Wien, 1992; J. Young, *Schopenhauer, Nietzsche, Death and Salvation*, in A. Neill and Ch. Janaway (ed.), *Better Consciousness. Schopenhauer’s Philosophy of Value*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, pp. 157-170.

formula proprio nel capitolo dei *Supplementi* dedicato alla *Estetica della poesia*. Qui in particolare Schopenhauer afferma:

«Lo scopo del dramma in generale è di mostrarci con un esempio che cosa sia l'essenza e l'esistenza dell'uomo. A tal fine ci possono venire offerti il loro lato triste o il loro lato allegro oppure quelli di passaggio tra l'uno e l'altro. Ma già l'espressione "essenza ed esistenza dell'uomo" racchiude il germe della controversia, se la cosa principale sia l'essenza, ossia il carattere, oppure l'esistenza, ossia il destino, l'evento, l'azione. Del resto, i due principi sono così strettamente intrecciati che se ne può separare il concetto, ma non la rappresentazione. Sono infatti solo le circostanze, il destino, gli eventi che permettono ai caratteri di manifestare la loro essenza, ed è solo dai caratteri che nasce l'azione, dalla quale derivano gli eventi»²⁷.

In questo passo emerge la questione inerente il rapporto tra "essenza" ed "esistenza" nell'uomo, con tutto il portato problematico che ciò comporta. Sono a tutti ben note le dispute in proposito e la polemica che Heidegger ebbe modo di formulare nella sua *Lettera sull'umanismo* proprio in risposta a Sartre. Qui infatti Schopenhauer intuisce, sulla base della sua "ermeneutica dell'esistenza" *ante litteram*, che lo statuto ontologico dell'uomo è problematico e che, di conseguenza, la sua "idea" non può che portare con sé una vivente contraddizione. Se infatti l'essenza dell'uomo non si conosce se non tramite gli eventi che la portano a manifestazione, allo stesso tempo gli eventi non sarebbero possibili senza quel carattere (o essenza che dir si voglia) che rimane invariato nel succedersi degli eventi.

Viene quindi qui formulata una costitutiva aporeticità dell'umano e non è un caso se una tale affermazione si trovi esattamente nel capitolo dedicato da Schopenhauer alla tragedia e al tragico. Essa infatti, piuttosto che costituire una parte dell'"estetica" schopenhaueriana assurge a vera e propria "idea" nella misura in cui riflette proprio questo carattere ambiguo e problematico dell'umano. L'idea tragica, per estensione, attraversa così tutta l'opera schopenhaueriana costituendone un luogo di conflitto insolubile che l'attraversa potentemente.

Non sarei certo il primo a definire Schopenhauer un "pensatore tragico", e di certo non voglio assolutamente fregiarmi di questo titolo²⁸. In ogni caso mi

²⁷ W2, p. 1303.

²⁸ Tra gli studi più recenti in proposito si veda: L. Hühn – Ph. Schwab (hrsg.), *Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche*, De Gruyter, Berlin 2011, in particolare le pp. 319-440 dedicate a Schopenhauer e Nietzsche sul tragico.

sembra opportuno mettere in evidenza questo aspetto del pensiero schopenhaueriano che richiede di essere richiamato anche e soprattutto in funzione del tentativo da lui offerto per la soluzione di questo problema. Schopenhauer infatti non si arresta dinanzi all'acquisizione di questa ambiguità dell'umano e del mondo che egli stesso abita (splendidamente ideale e allo stesso tempo terribile). La sua esigenza è quella di tagliare il nodo gordiano dell'esistenza e di questa esigenza il suo concetto di asceti diverrà il più illustre esempio.

L'immagine della Santa Cecilia di Raffaello con cui si conclude il terzo libro del *Mondo* è la chiara testimonianza di tutto ciò:

«Il piacere estetico, la consolazione dell'arte, l'entusiasmo che fa dimenticare all'artista le pene della vita, questo privilegio speciale che ricompensa il genio dei dolori crescenti in proporzione con la chiarezza della coscienza, che lo compensa della desolante solitudine a cui si trova condannato nel seno di una moltitudine eterogenea, tutto, [...] deriva dal fatto che l'in sé della vita, la volontà, l'esistenza stessa, sono un dolore costante, ora penoso, ora terribile; mentre se considerate nella rappresentazione pura e intuitiva, nella riproduzione dell'arte, sono libere da ogni dolore e presentano anzi uno spettacolo grandioso. [...] Questa pura, profonda e vera conoscenza della natura del mondo, costituisce appunto lo scopo supremo dell'artista, che non va più oltre. Perciò quella conoscenza non diviene per l'artista un quietivo della volontà come invece diviene per il santo che [...] è arrivato alla rassegnazione; non lo redime per sempre dalla vita, ma soltanto per un breve momento; non è ancora la via che conduce fuori dalla vita, ma soltanto una consolazione provvisoria nella vita, finché, sentendosi cresciute le sue forze, non si rivolga, stanco del giuoco, alle cose serie. La *Santa Cecilia* di Raffaello si può prendere come simbolo di tale conversione. Alle cose serie faremo ritorno dunque anche noi nel libro che segue»²⁹.

Con gli strumenti del “gioco” e gli occhi rivolti verso l'alto sta la Santa Cecilia nel dipinto di Raffaello, ad indicarci che il tempo del gioco è finito ed è il momento di dedicarsi alle “cose serie”, ovvero ad una asceti che suoni innanzitutto come rinuncia a quello “spettacolo grandioso” che è il mondo stesso nella sua trasfigurazione artistica e, quindi, “ideale”. Si approfondisce così ulteriormente quell’“idea tragica” schopenhaueriana che anticipa l'ultimo passo del percorso ascetico delineato da Schopenhauer: *noluntas* e negazione del mondo. La sottomissione dell'idea alla volontà come sua oggettivazione ha forse un significato più profondo che non quello di far risaltare la volontà stessa nel suo elemento “sistematico”. La sottomissione dell'idea alla volontà nasce

²⁹ W1, pp. 385-386.

dall'intento del pensatore tedesco di rovesciare radicalmente l'idealismo per cercare di attingere la gratuità di un Principio che si dona solo una volta attraversata la "porta stretta" della negatività più estrema. La potenza grandiosa della visione ideale così allo stesso tempo "ridotta" metafisicamente e messa in subordine alla negatività della volontà, ma allo stesso tempo preservata in una possibile riconquista oltre la soglia di una coscienza integralmente riformata e potenziata oltre i suoi limiti. Da qui, probabilmente, l'indicazione data da Schopenhauer di rileggere da capo l'opera una volta giunti alla fine.

Questa esigenza di una "palinodia" dell'idea emerge d'altronde nella cosiddetta *Epifilosofia*, laddove Schopenhauer cerca di affacciarsi oltre quel "niente" raggiunto al termine del suo percorso filosofico. Qui in particolare egli evidenzia come l'uomo – quello strano tragico miscuglio di "essenza" ed "esistenza" – sia alla radice della sua indagine sull'*εν και παν*, di quell'uno-tutto che è l'essere indagato dalla sua filosofia e che solo a partire da lui sia possibile cogliere l'essenza del mondo:

«L'*εν και παν*, ossia la dottrina secondo la quale l'intima essenza è assolutamente una e identica in tutte le cose era già stata accettata e compresa dal mio tempo, dopo che gli eleati, Scoto Eriugena, Giordano Bruno e Spinoza l'avevano esaurientemente spiegata e dopo che Schelling l'ebbe rinfrescata. Ma che cosa è questo uno e come faccia a presentarsi come il molteplice, è un problema la cui soluzione si trova solo nelle mie opere. Allo stesso modo, fin dai tempi più antichi, si è definito l'uomo microcosmo. Io ho rovesciato la proposizione e ho mostrato che il mondo è un macrantropo, nel senso che la volontà e la rappresentazione esauriscono l'essenza di entrambi»³⁰.

Il "mondo come volontà e rappresentazione" è appunto un "macrantropo", il cui centro è un abisso di negatività che attende la graziosità di una riforma in grado di trasfigurarla definitivamente, in un potenziale passaggio dal nulla all'essere – gesto creativo per eccellenza, che però Schopenhauer rigetta come possibile origine del mondo. In questo punto l'"idea tragica" tocca il suo apice, in quanto privata di quel "sostegno" dato dal ritrarsi dell'essere nella regione dell'invisibile inteso come fondamento del visibile stesso, da cui soltanto promana ogni luce ed ogni manifestazione concepibile come "teofania". Non è un caso che proprio in queste pagine "finalissime" della sua opera Schopenhauer si ricordi di Scoto Eriugena e di Spinoza – anche se per esaltarli e allo stesso tempo criticarli. In loro infatti quel Dio che Schopenhauer stesso invoca dall'abisso di

³⁰ W2, pp. 1577-1578.

un'umanità abbandonata a se stessa si mostra a fondamento di un pensare criteriato nella concretezza di un principio trasfigurante in grado di restituire senso all'Idea, oltre la tragedia dell'umano.