

Arthur Schopenhauer: l'“unico pensiero”

Furia Valori

Arthur Schopenhauer: The “Single Thought”

Schopenhauer's *Early Manuscripts* reveal that the “single thought”, which would be presented in a more systematic way in *The World as Will and Representation*, already existed in all its complexity before 1814. In the *Early Manuscripts* the tension between empirical and better consciousness is also understood as a tension present inside the will, as a polarization between the “will-to-live” (or “worst will”) and the “better will”. The final target of the “better consciousness” and the “better will” is the negation of the world, which is to say liberation from the world. In Schopenhauer's masterpiece, liberation from the world will also involve the negation of both ideas and will. Therefore, the aim of this paper is to investigate the evolution of the concept of “will”, from the *Early Manuscripts* to the elaboration of the “single thought” as presented in *The World*.

Keywords: Will, Idea, Better Consciousness, Empirical Consciousness .

1. *Nihil privativum o nihil negativum*

Nell'ultimo paragrafo de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il § 71, Schopenhauer afferma di terminare il percorso dei fondamenti dell'“etica”, avendo dato pieno sviluppo a “quell'unico pensiero”, che si propone di comunicare¹, ossia la perfetta santità come negazione di ogni volere e perciò redenzione dal mondo. Tuttavia, in questo momento conclusivo, ritiene necessario muovere un “rimprovero” su un aspetto che è inerente alla sostanza della trattazione:

«Eccolo: giunta la nostra indagine al punto da farci vedere nella perfetta santità la negazione e l'abbandono d'ogni volere, e quindi la redenzione da un mondo, la cui essenza intera ci si presentò come dolore, tale condizione ci appare come un passare al

¹A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I Bd., hrsg. v. A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1972, tr. it., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di N. Palanga e A. Vigliani, A. Mondadori, Milano 1977. La traduzione dei testi citati è tratta dall'altrettanto pregevole tr. it. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, a cura di C. Vasoli, Laterza, Bari 1972, § 71, p. 332. D'ora innanzi il testo verrà citato con *Die Welt*.

vuoto nulla»².

Schopenhauer scrive “appare” perché contesterà l'intendere la santità come il passaggio al “vuoto nulla” e lo farà discutendo il concetto di nulla. L'*incipit* del § 71 sull'“unico pensiero” è ripreso nel *Proemio* alla prima edizione del *Mondo*, in una sorta di avvertenza metodologico-ermeneutica. Qui, infatti, sottolinea preventivamente che il suo unico pensiero non è da affrontare come un insieme architettonico in cui “la pietra fondamentale” sostiene ma non è sorretta; invece, tale pensiero “deve, per quanto comprensivo esso sia, conservare la più perfetta unità” e, anche se viene scomposto in parti ai fini della sua comunicabilità, la concatenazione deve essere “organica”, ossia tale che ogni parte

«altrettanto regga il tutto, quando viene retta dal tutto; nessuna è la prima e nessuna è l'ultima; l'intero pensiero guadagna in chiarezza mediante ogni sua parte, ed anche la più piccola particella non può venir compresa appieno, se già non è stato compreso l'insieme»³.

Da questa concezione del circolo ermeneutico deriva un contrasto fra forma e contenuto, fra la sincronicità del pensiero unico e la diacronicità dell'esposizione; per cui, com'è noto, invita a leggere il testo due volte, perché nella seconda lettura/interpretazione tutto sarà visto “in ben altra luce”⁴. Non solo le quattro partizioni fondamentali del *Mondo* sono quattro aspetti di un unico pensiero, ma la comprensione/interpretazione di esso presuppone comunque la conoscenza degli altri suoi saggi: *Sulla quadruplica radice del principio della ragione sufficiente: trattazione filosofica* e *Sopra la vista e i colori*; presuppone inoltre la conoscenza approfondita della filosofia di Kant e del “divino Platone”, come emerge già nei frammenti giovanili. Riguardo all'antichissima saggezza indiana contenuta nei *Veda* Schopenhauer afferma significativamente ad indicare che essa non costituisce la radice del suo pensiero, semmai ne consegue:

«Se non suonasse troppo superbo, vorrei affermare che ciascuna delle singole sentenze staccate, le quali costituiscono le Upanisciade, si lascia dedurre, come conclusione, dal pensiero ch'io devo comunicare; sebbene questo pensiero viceversa

²*Ibidem*. Si veda in proposito anche A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II Bd., hrsg. v. A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1972, tr. it. *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di N. Palanga e A. Vigliani, A. Mondadori, Milano 1977, Capitolo 49.

³*Die Welt*, § 1, pp. 3-4.

⁴*Ivi*, p. 4.

non si possa trovare in alcun modo colà»⁵.

Queste osservazioni sono importanti per comprendere il senso di quel rimprovero su come sia da intendersi quel “passare al vuoto nulla” e il suo impatto totale, non riguardante soltanto l'ultima parte del *Mondo*. Per affrontare la questione tematizza il concetto del nulla, dichiarando subito di riferirsi al *nihil privativum*, ossia alla negazione di qualcosa di determinato, come aveva già intuito Kant, attribuendo la negatività al *nihil privativum*, indicato con il segno –, in opposizione al segno +. Tale *nihil privativum*, non è il *nihil negativum*, il nulla sotto tutte le relazioni, del quale Schopenhauer sottolinea non solo la contraddizione logica, ma il non poterlo pensare né immaginare: “non si può neppure immaginare: ogni *nihil negativum*, guardato più dall'alto o sussunto ad un più ampio concetto, rimane pur sempre un *nihil privativum*”⁶. Insomma, ogni declinazione del nulla per Schopenhauer può essere ricondotta al *nihil privativum*, anche quando pretenda all'assolutezza. Infatti:

«Ciò ch'è universalmente ammesso come positivo, che noi chiamiamo l'ente, e la cui negazione è espressa dal concetto del nulla nel suo significato più universale, è appunto il mondo della rappresentazione, che io ho indicato come oggettività, specchio della volontà. E questa volontà e questo mondo sono poi anche noi stessi, e al mondo appartiene la rappresentazione in genere, come una delle sue facce: forma di tale rappresentazione sono spazio e tempo, quindi ogni cosa, che sotto questo riguardo esista, dev'esser posta in qualche luogo e in qualche tempo. Negazione, soppressione, rivolgimento della volontà è anche soppressione e dileguamento del mondo, ch'è specchio. Se non vediamo più la volontà in codesto specchio, invano ci domanderemo dove si sia rivolta; e lamentiamo allora ch'ella non abbia più né dove né quando, e sia svanita nel nulla»⁷.

Il nulla può essere “conosciuto” – e il termine non è adeguato – da noi solo negativamente, perché la conoscenza è al servizio della volontà e lo stesso mondo che viene negato, insieme ad essa, non è che autocognizione della volontà; per cui possiamo riferirci solo negativamente a ciò che veramente è, indipendentemente dalla volontà: “Un punto di vista invertito, qualora fosse possibile per noi, scambierebbe i segni, mostrando come il nulla ciò che per noi è l'ente, e quel nulla come l'ente”⁸. Per chi resti nella volontà di vivere, come soggettività, il

⁵*Ivi*, pp. 7-8.

⁶*Ivi*, § 71, p. 533.

⁷*Ivi*, § 71, pp. 533-534.

⁸*Ivi*, § 71, p. 534.

nulla può essere conosciuto solo negativamente, anche perché può “il simile esser conosciuto soltanto dal simile”, e su tale principio empedocleo si impernia per Schopenhauer la conoscenza del mondo. E “un punto di vista invertito” è alla base di quanto dichiara proprio alla fine dell'opera:

«Noi vogliamo piuttosto liberamente dichiarare: quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è invero, per tutti coloro che della volontà ancora son pieni, il nulla. Ma viceversa per gli altri, in cui la volontà si è rivolta da se stessa e rinnegata, questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è – il nulla»⁹.

Il rivolgimento, il rinnegare se stessa da parte della volontà conduce al *nihil privativum*: possiamo osservare che rispetto ai due punti di vista, Schopenhauer sembra collocarsi su un punto di vista assoluto, neutrale, dal quale giudicare. Invece, dall'interno di ciascuna prospettiva nessuna intende l'altra, semplicemente l'una è tutta immersa nel mondo come rappresentazione, dominata dalla volontà e da una razionalità strumentale, e l'altra alla quale possiamo alludere negativamente, ineffabilmente, per la quale comunque la volontà è negata, secondo un percorso di liberazione fondamentalmente conoscitivo. Infatti, per indicare ciò a cui la filosofia può alludere solo negativamente, Schopenhauer utilizza il concetto di esperienza diretta, che lascia perplessi:

«Come negazione della volontà, non potremmo far altro che richiamarci allo stato di cui fecero esperienza tutti coloro, i quali pervennero alla completa negazione della volontà; stato al quale si son dati i nomi di estasi, rapimento, illuminazione, unione con Dio, e così via. Ma tale stato non può chiamarsi cognizione vera e propria, perché non ha più la forma del soggetto e dell'oggetto, e inoltre è accessibile solo all'esperienza diretta, né può essere comunicato altrui»¹⁰.

Si dà una forma di esperienza, non comunicabile, diretta e senza mediazione dell'ineffabile? Ma se il soggetto e l'oggetto qui non si danno più, esperienza diretta vuol dire immedesimazione, termine ambiguo in cui il me scompare, ma ne resta una parvenza. Per Schopenhauer la filosofia può parlarne negativamente, ma in realtà allude ad un tipo di esperienza intuitiva, ad un *intus ire* in cui però non si dà più la scissione fra soggetto-oggetto, non solo a livello di

⁹ *Ivi*, § 71, p. 536.

¹⁰ *Ivi*, § 71, p. 534.

rappresentazione spazio-temporale, ma anche a livello della contemplazione delle idee. Qui Schopenhauer ripensa in particolare la “migliore coscienza” – uno dei due aspetti della coscienza nella sua “duplicità” che caratterizza gli scritti giovanili in particolare fino al 1814 – nell’ambito della dinamica ontologico-metafisica della volontà. In realtà il percorso maturo, che tutto centra sulla volontà, comporta aporie a livello teoretico in particolare circa il rapporto fra volontà e intelletto, che da un lato deriva dalla volontà/cosa in sé, e dall’altro dovrebbe costituire il motore della negazione della volontà. Il rivolgimento radicale della volontà, anch’esso aporetico, non accade nel *Mondo* solo come liberazione momentanea, bensì totale, non si acquieta nella contemplazione delle idee, ma procede anche alla loro negazione, negando la volontà di cui sono la prima oggettivazione, come delinea nella terza parte del *Mondo*.

A questo proposito, ci domandiamo se il sistema delineato nel *Mondo* costituisca veramente una *Kehre* rispetto alla dottrina delle idee sostenuta da Schopenhauer negli appunti giovanili, anche rispetto a quelli scritti almeno fino al 1814 (anno in cui si trasferisce a Dresda), in cui comincia a manifestarsi una maggiore incidenza della volontà che oscura il concetto giovanile di “migliore coscienza”, caratterizzata dal puro soggetto, tolto dalla individuazione spazio-temporale che intuisce le idee intese in senso platonico, e si eleva all’amore e alla santità come annientamento della coscienza empirica. La concezione sistematica del *Mondo* in cui la volontà è la “cosa in sé” e le idee ne costituiscono la prima oggettivazione, con il conseguente destino di entrambe, rappresenta veramente una svolta radicale rispetto a tali scritti giovanili, in cui incisiva, pur se frammentaria, è la trattazione della coscienza nella sua “duplicità”, quale “coscienza empirica” e “migliore coscienza”? Oppure, nonostante le incertezze di un pensiero in formazione, in realtà un “unico pensiero” si è sviluppato fin dai frammenti giovanili?

Il carattere frammentario e aforismatico degli scritti giovanili contenuti nel *Nachlass* non rende agevole rispondere circa il carattere della eventuale *Kehre* riguardo all’incidenza della volontà, ma cercheremo di riflettere sulle caratteristiche della volontà e della migliore coscienza negli scritti giovanili¹¹ fino al 1814, anno a partire dal quale progressivamente emerge la volontà e in particolare dall’aforisma 305 si delinea una trattazione in cui, pur se

¹¹Cfr. A. Schopenhauer, *Der handschriftliches Nachlass*, Bd. I, *Frühe Manuskripte (1804-1818)*, hrsg. v. A. Hübscher, W. Kramer & Co., Frankfurt a. M. 1966; tr. it., *Scritti postumi*, vol. I, *I manoscritti giovanili*, (1804-1818), a cura di F. Volpi (Intr. pp. IX-XXIII), Adelphi, Milano 1998.

sinteticamente, la volontà assume esplicitamente un rilievo metafisico come “cosa in sé” di cui le idee sono oggettivazione e presenta uno schema sistematico.

2. Coscienza empirica, miglior coscienza e volontà

Negli scritti giovanili indicati è centrale la coscienza segnata dalla “duplicità”, ossia da una sorta di dualismo fra “coscienza empirica” e “migliore coscienza”, concettualità, questa, di ascendenza fichtiana¹², che cerca di coniugare da un lato una forte eredità platonica e, dall'altro, con l'impianto kantiano della dimensione coscienziale empirica, segnata dalle coordinate spazio-temporali e dalla connessione causale: tutto ciò nell'ambito della declinazione, all'inizio incerta, dell'unico pensiero. Riguardo al problema teoretico della relazione e del passaggio dalla migliore coscienza alla coscienza empirica, Schopenhauer sottolinea che la “domanda è trascendente”, perché la successione che si presuppone è solo nell'ambito della coscienza empirica caratterizzata spazio-temporalmente e dal principio di ragione:

«Qui infatti 1) viene presupposto che la coscienza sia succeduta un giorno alla migliore coscienza: viene quindi presupposta la successione e di conseguenza il tempo che invece è solo una determinazione della coscienza empirica ed è condizionato da essa e perciò la presuppone; 2) ci si domanda secondo la relazione se in qualche modo la coscienza empirica abbia una causa o qualcosa di simile nella migliore coscienza. Ma ogni possibile relazione è solo una determinazione della coscienza empirica, in quanto ragione della coscienza apparente. Il problema della suddetta relazione non ha dunque nessun senso: esso infatti toglie via la coscienza empirica e quindi interroga su una

¹²Cfr. A. Schopenhauer, *Der handschriftliches Nachlass*, Bd. II, *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*, hrsg. v. A. Hübscher, W. Kramer & Co., Frankfurt a. M. 1967, in particolare rimandiamo agli appunti relativi alle lezioni tenute da Fichte a Berlino fra il 1811 e il 1812. Il giovane Schopenhauer ripensa la concettualità fichtiana relativa alla distinzione fra coscienza empirica e migliore coscienza come chiave euristica ad intendere l'unico pensiero che lo percorre, andando quindi oltre l'intento in primo luogo trascendentale e conoscitivo. Relativamente al rapporto fra il giovane schopenhauer e Fichte si rimanda a A. Hübscher, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern - heute - morgen*, Bouvier Verlag, Bonn 1973; tr. it. *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*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 1996, pp. 65-83. M. V. D'Alfonso, *Schopenhauer als Schüler Fichtes*, in *Fichte Studien. Spätwerk im Vergleich*, Brill, Amsterdam NY 2006, pp. 201-211.

relazione che tuttavia è posta solo con quella coscienza»¹³.

L'argomentazione del giovane Schopenhauer nell'aforisma 96 manifesta già tutta l'incidenza, del resto dichiarata, del criticismo kantiano non solo nel pensare la coscienza empirica, ossia il condizionato, ma anche nel pensare l'incondizionato. Riguardo a ciò che è conoscibile, Schopenhauer sottolinea che l'apparenza trascendentale è “inevitabile” ed ineliminabile a pensarsi; e il peccato originale esprime la relazione a livello mitico come caduta dalla migliore coscienza alla empirica, ma in se stessa la relazione è eternamente inconoscibile:

«La migliore coscienza infatti non pensa e non conosce, poiché giace al di là del soggetto e dell'oggetto; la coscienza empirica d'altro canto non può conoscere una relazione di cui essa stessa è un membro e che giace al di sopra della sua sfera e la include. Ma se si dice così, si presuppone come pensato un qualcosa in sé contraddittorio ed impensabile, la suddetta relazione cioè, che è una mera apparenza trascendentale»¹⁴.

Proprio perché non si dà relazione, la stessa separazione fra di esse può esser figurata come un “confine senza estensione”¹⁵ (Af. 204), o come una sorta di linea matematica. La coscienza empirica, che già prefigura il mondo come rappresentazione, è delineata dal giovane Schopenhauer nella sua nullità, nel suo essere una sorta di errore, la cui negazione è costituita dalla migliore coscienza; così nell'Aforisma 79 scrive significativamente:

«Come ci si può meravigliare che questo mondo sia il regno del caso, dell'errore, della stoltezza prevalente sulla saggezza, che v'imperversi la malvagità, e che ogni riflesso dell'eterno vi trovi luogo solo per caso mentre mille altre volte vi viene disperso? Come ci si può meravigliare, dicevo, dal momento che appunto questo mondo (vale a dire la nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale, nello spazio e nel tempo) ha il suo sorgere solo attraverso ciò che, secondo quanto ci dice la nostra migliore coscienza, non dovrebbe essere, anzi è la direzione contraria, a ritornare dalla quale valgono la virtù e l'ascetismo e, dopo di questi, una morte felice ne è il distacco (come quello del frutto maturo dall'albero)? Perciò Platone (nel *Fedone*) chiama tutta la vita del saggio un lungo morire, cioè uno sciogliersi da un tale mondo»¹⁶.

¹³A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea*, Antologia con Introduzione, traduzione e commento a cura di E. Mirri, Armando., Roma 1999, Af. 96, p. 37. D'ora innanzi le citazioni dei frammenti giovanili saranno fatte da questa edizione, salvo diversa indicazione.

¹⁴*Ibidem*.

¹⁵*Ivi*, Af. 204, p. 71.

¹⁶*Ivi*, Af. 79, p. 59.

La concettualità relativa alla “migliore coscienza” indica in forma aforistica una *Umwertung*, una conversione come percorso geniale di negazione di quel soggetto singolare, spazio-temporalmente individuato, che presume di realizzarsi nel tempo insussistente come il “filisteo” (Af. 195); la genialità è infatti caratterizzata dall'elevarsi al puro soggetto, che intuisce non i singoli oggetti spazio-temporalmente situati e connessi causalmente, ma il puro oggetto o, platonicamente, l'idea, che definisce anche *ontos on*¹⁷. Il saggio, che si eleva alla miglior coscienza, alle idee, avverte l'assoluta nullità della differenza fra presente, passato e futuro, avverte la nullità della totalità transeunte della vita di contro all'intemporale idea platonica di essa:

«Egli vedrà allora che, invece di anelare al futuro, guardare indietro al passato, e cercare di affermare con tutti i sensi un presente senza sostanza, noi non abbiamo propriamente altro da fare che abbracciare l'intemporale idea platonica della totalità della vita e quindi decidere se vogliamo o no questa totalità. Quel che avremo scelto ci accadrà, da un'inesauribile sorgente./ E quella scelta è l'unica cosa che realmente accade»¹⁸.

Nel passo citato dall'Aforisma 177 è interessante sottolineare l'incidenza e l'ultimatività della decisione, circa il volere o meno la totalità della vita: la liberazione dal mondo risulta essere una scelta del volere che ha un carattere coscienziale: non è pensabile una volontà al di fuori della coscienza. Nelle oscillazioni schopenhaueriane in merito alla liberazione dal mondo, l'intelletto fa cogliere la totalità e, soprattutto, l'idea platonica intemporale della totalità, ma la redenzione dal mondo dipende dalla scelta, che se ha ora un carattere psicologico, tuttavia ha una portata anche ontologica: «E quella scelta è l'unica cosa che realmente accade». Inoltre, elevarsi all'intemporale idea platonica della totalità della vita consente veramente di annientare la dimensione spazio-temporale e la connessione causale della coscienza empirica, di redimersi dal

¹⁷ Cfr. in proposito E. Mirri, Introduzione e Commento ad A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea*, cit.; inoltre E. Mirri, *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer* e *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la “migliore coscienza”* entrambi in Id., *Pensare il Medesimo*, a cura di F. Valori e M. Moschini, Napoli 2006, rispettivamente pp. 297- 318 e pp. 367- 386. Mirri interpreta la duplicità della coscienza del giovane Schopenhauer sviluppando la concezione dei livelli coscienziali del Moretti-Costanzi, si veda in particolare di T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura* e *Schopenhauer* entrambi i saggi in Id., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009. Ripensa in maniera originale l'incidenza del platonismo in Schopenhauer M. Casucci, *Tra tempo ed eternità*, Carabba, Lanciano 2018.

¹⁸A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea*, cit., Af. 177, pp. 56 - 57.

mondo? Schopenhauer sostiene anche, come abbiamo sottolineato in precedenza, che la dimensione empirica, quale apparenza trascendentale è “inevitabile” e ineliminabile a pensarsi: ma allora per liberarsi veramente dal mondo sarà necessario negare non solo la dimensione spazio-temporale, ma anche l'idea della totalità del mondo. A livello ontologico la posizione dell'idea sembra già presentare ambiguità in relazione allo scopo ultimo anche del giovane Schopenhauer: la liberazione dal mondo concepito come nullità.

Quando domina la coscienza empirica, spazio-temporalmente determinata, gli enti del mondo sono considerati, sulla base del principio di ragione, nella loro utilità per la soddisfazione dei bisogni soggettivi umani. L'uomo saggio, geniale, invece si eleva al puro soggetto che contempla il puro oggetto, come idea platonica¹⁹: all'“uomo geniale”, che figura la miglior coscienza, è estraneo il principio di ragione. La genialità si coniuga con l'oggettività, invece il Filisteo non riesce a contemplare l'essenza del mondo, non si eleva all'idea intemporale²⁰, alla “cosa in sé”:

«Che uno sia non geniale o geniale non significa niente altro se non che egli considera le cose nella loro relazione secondo il principio di ragione o al di fuori di questa relazione, cioè l'idea o la cosa in sé. / Perciò un uomo geniale può anche non essere tale in tutti i momenti della sua vita»²¹.

Non a caso l'arte costituisce una espressione della genialità: l'artista, quando intuisce, «egli è puro soggetto del conoscere, libero dall'individualità e dal suo principio»²². Il giovane Schopenhauer fa una importante sottolineatura quando afferma che l'arte è “ripetizione” del mondo, in quanto esprime con “fedeltà” e oggettività l'«intera vita con tutto ciò che in essa avanza, anche quel che c'è di immorale ed odioso”, perché l'artista ha “conosciuto l'intero mistero del mondo»²³. Quindi per Schopenhauer l'oggettività e la fedeltà sono “condizioni della bellezza artistica” e «il poeta e il pittore che raggiungono massimamente lo scopo dell'arte, di partecipare cioè ciò che è al di fuori del tempo e al di sopra della natura, sono al contempo i più oggettivi e i più fedeli alla natura»²⁴. La genialità artistica toglie la dispersione spazio-temporale e la connessione causale,

¹⁹ *Ivi*, Af. 86, p. 79.

²⁰ *Ivi*, Af. 206, p. 87.

²¹ *Ivi*, Af. 301, p. 89.

²² *Ivi*, Af. 217, p. 93.

²³ *Ivi*, Af. 86, p. 91.

²⁴ *Ibidem*.

e coglie l'essenza eterna della natura, per questo gli artisti sono i più “oggettivi” e “fedeli”.

Anche la filosofia assurge alla genialità della miglior coscienza e il filosofo non deve cercare nel principio di ragione il proprio metodo, che invece serve solo alla scienza, che già il giovane Schopenhauer considera conoscenza funzionale alla soddisfazione dei bisogni che dominano nella coscienza empirica; “«a filosofia è, al contrario, un'arte»²⁵, ad essa necessita la fantasia come al genio artistico, che con la fantasia crea l'immagine perfetta:

«Ciò che la realtà, per così dire, vorrebbe produrre ma non può: un tale prodotto della fantasia, un tale corrispondente ideale del concetto è l'idea platonica. Perciò non c'è mai genialità senza fantasia, che è il suo necessario strumento; perciò si è potuto credere che il genio sia fantasia, il che non è. Da queste idee formare il nuovo e ordinare dei concetti, ma perfetti e ricchi, che rechino l'impronta della loro origine, e raccogliarli in un tutto sistematico, per una ripetizione del mondo con la materia della ragione, questo è il metodo con cui voglio creare una filosofia»²⁶.

È molto importante questo aforisma non solo per comprendere la concezione schopenhaueriana della filosofia e del suo metodo, ma soprattutto per intendere lo statuto ontologico dell'idea platonica in questo periodo giovanile. La filosofia, secondo il metodo delineato dal giovane Schopenhauer, a partire dalle idee intuitive forma un tutto sistematico concettuale che è “ripetizione” del mondo, ma anche perfezione, ciò che la realtà “vorrebbe produrre ma non può”. Come abbiamo già visto, ciò che l'arte intuisce è “la cosa in sé”, l'essenza indiveniente del mondo, e ciò che l'arte porge nell'opera alla contemplazione ha perciò anche le caratteristiche della “fedeltà” e dell’“oggettività”. Il concetto di “ripetizione” indica, però, che fra idee e mondo non c'è un rapporto di opposizione, esclusivo ed escludente, bensì di imitazione da un lato e di perfezione dall'altro. In realtà le idee platoniche sono più complesse in se stesse, nella loro relazione interna e nel rapporto con il divenire, costituendone anche esplicitamente la perfezione; soprattutto, hanno il principio del loro esistere e del loro pensare nell'idea del bene. Se la coscienza empirica può essere accostata alla caverna platonica e la liberazione da essa – non scelta dal prigioniero – e la risalita faticosa verso le idee può alludere alle diverse modalità dell'elevarsi alla miglior coscienza, tuttavia del mito platonico fa parte il ritorno nella caverna, anche mettendo a rischio la vita,

²⁵ *Ivi*, Af. 239, p. 89.

²⁶ *Ibidem*.

ritorno che si incarna nel filosofo. Il messaggio platonico, ad un tempo metafisico-ontologico ed etico, è quello della redenzione del mondo, non quello della redenzione dal mondo e soprattutto non quello dell'annullamento del mondo. Per lo Schopenhauer giovane l'intuizione delle idee non conduce alla negazione del mondo, ma consente di coglierlo al di fuori del principio di ragione, al di fuori del “perché”, del “quando” e del “poiché”²⁷: il soggetto puro che intuisce le idee, si eleva al “come” e al “che”. Ma se l'“unico pensiero” costante è quello di annullare il mondo in quanto di per sé illusorio, ciò esigerà anche l'eliminazione della sua idea, del suo “che” e “come”, altrimenti il mondo si ripresenterà sempre. L'illusorietà del mondo, trascinerà con sé anche la sua essenza intemporale: ma questo nello Schopenhauer del *Mondo* significherà anche la negazione della volontà di cui le idee saranno prima oggettivazione.

La migliore coscienza nello Schopenhauer è caratterizzata dalla nullità della coscienza empirica in cui domina il principio di ragione, mediante l'arte, la filosofia, la virtù e la santità; infine la morte scioglie dalla illusione del mondo. Perciò la vita da un lato è *meditatio mortis* e il filosofo è colui che, rispetto agli altri, fa “volontariamente” la comparsa nella “commedia” o nel “sogno” della vita, animato dal voler osservare sempre meglio “l'insieme” e, quando si eleva all'insieme, alla totalità, ne intende la tragicità. La nascita così diventa per lui l'inizio del differire l'inevitabile morte.

La migliore coscienza dischiude il mondo “vero”, in quanto ha l'avvertenza che il mondo della coscienza empirica “non dovrebbe essere”. Fra i due aspetti della coscienza non vi è rapporto, il passaggio in realtà è un “salto”, che può dispiegarsi come salita o come caduta. È interessante l'affermazione in tali scritti che “non c'è niente da mediare o da congiungere ma solo da scegliere”, nell'avvertenza che tale scelta in realtà è solo la “rinuncia” alla coscienza empirica, automortificazione, annientamento. Nell'aforisma 128 afferma:

«La fonte di ogni vera e di ogni sicura consolazione non fondata su mobile sabbia ma su saldo terreno (la migliore coscienza) è per la nostra coscienza empirica un tramonto totale, morte e annientamento [...]: perciò per essere fedeli a quella migliore coscienza dobbiamo rinunciare a quella coscienza empirica, scioglierci da essa. Automortificazione»²⁸.

La “miglior coscienza” accanto all'intuizione e contemplazione dell'idea,

²⁷ *Ivi*, Af. 256, pp. 105-106, Af. 221, pp. 112-113.

²⁸ *Ivi*, Af. 128, p. 71.

dell'*ontos on*, porta con sé anche l'aspetto dell'annientamento del mondo e del voler vivere che sostanzia la coscienza empirica, dove è interessante osservare che l'annientamento è scelta dell'annientamento: invece ne *Il Mondo* il percorso soteriologico dalla volontà avrà fundamentalmente intellettuale, suscitando problemi circa il rapporto con la volontà da cui comunque deriva. Dall'annientamento della coscienza empirica consegue nel giovane Schopenhauer la critica a ogni concezione che prefiguri una vita più o meno beata dopo la morte. Il saldo terreno della migliore coscienza va insieme all'annullamento totale della “volontà di vivere”, come afferma nell'Aforisma 176, che non prevede un vivere ulteriore:

«Che alcuni immaginino e confidino che la morte non sia morte ma inizio di una nuova vita, questo è il più grosso di tutti gli errori e l'espressione astratta di quell'errore di fondo, di quel pratico errore (peccato, peccato originale) che è la vita stessa. Essi non vogliono lasciare la vita, e parlano addirittura di una vita beata, che è una “*contradictio in adjecto*”. Volere la beatitudine è il contrario del voler vivere»²⁹.

Come emerge dal passo citato la coscienza si dispiega fra voler vivere e volere la beatitudine, come annientamento. L'illusorietà della coscienza empirica, che viene ad identificarsi con la volontà di vivere, è colta soltanto in rapporto alla migliore coscienza, dalla migliore coscienza. Il peccato originale, come abbiamo visto, è solo una spiegazione mitica del passaggio dalla miglior coscienza alla empirica. Dall'interno della coscienza empirica ciò che è illusione, viene considerato invece verità, così ad es. nell'aforisma 189:

«In quanto noi viviamo, vogliamo vivere, siamo uomini, l'illusione è verità, perché è illusione solo in rapporto con la miglior coscienza./ Se si vuol trovare quiete, la felicità, pace, deve essere abbandonata l'illusione, e se deve essere abbandonata questa deve essere abbandonata la vita»³⁰.

Importante ci sembra l'Aforisma 158 che delinea il pervenire alla miglior coscienza come movimento della volontà, che è in grado di rivolgersi contro se stessa e come “migliore volontà” – espressione estremamente significativa – attraverso il dolore pervenire alla miglior coscienza.

«O dall'intimo si leva liberamente e da se stessa la migliore volontà, e noi desistiamo volontariamente dalla volontà di vivere, ripudiamo volentieri il mondo, distruggiamo

²⁹ *Ivi*, Af. 146, p. 73.

³⁰ *Ivi*, Af. 189, p. 74.

con la propria forza l'illusione, la superiamo e ce ne sciogliamo come liberi eroi; oppure seguiamo l'oscurità, il rabbioso impulso della volontà di vivere, ci sprofondiamo sempre più nel vizio e nel peccato, nella morte e nella nullità, finché a poco a poco la rabbia del vivere si rivolge contro se stessa, noi ci avvediamo di quale sia la via che abbiamo scelto, quale sia il mondo che abbiamo voluto, finché attraverso il tormento, gli spaventati e gli orrori torneremo in noi, e dal dolore nascerà la migliore coscienza»³¹.

Troviamo espresso in termini di volontà il percorso di liberazione dolorosa dalla coscienza empirica alla miglior coscienza: Schopenhauer qui è sulla via della *reductio ad unum* sotto l'egida della volontà che compie una sorta di rivolgimento contro se stessa, una sorta di ritorno a se stessa, alla propria perfezione dall'estraneazione come volontà di vivere rabbiosa. Certamente la concezione della volontà sembra muoversi ancora a livello individuale e psicologico, non presenta ancora un taglio ontologico-metafisico, come cercherà di avere nel *Mondo*, ma è in grado di esprimere con la propria dinamica interna quello che altrimenti è il salto dalla coscienza empirica alla migliore coscienza: la volontà sta pervadendo la coscienza ed è in atto un percorso di fagocitazione della coscienza da parte della volontà, abbiamo visto da sempre presente.

Più volte torna sulla funzione del dolore, che resterà importante anche nel *Mondo*, funzione che scuote la coscienza empirica dall'illusione e apre alla possibilità della miglior coscienza mediante un ribaltamento della “peggiore volontà” verso la volontà buona:

«[...] perché attraverso il dolore anche l'uomo più malvagio diventa buono (naturalmente secondo la diversa misura del dolore), la peggiore volontà finalmente si muta, perché essere buono e soffrire sono in certo modo la stessa cosa, due poli, per così dire, di un tutto, due direzioni di una stessa linea»³².

Il tutto di cui parla l'aforisma 147, o anche la linea, indicano la volontà. Figura della direzione della volontà di vivere, volontà rabbiosa, è Adamo, mentre figura della direzione opposta dell'annientamento, dell'annullamento della volontà di vivere è Gesù³³.

Relativamente poche sono le riflessioni negli appunti giovanili sull'amore e sulla santità che riceveranno ben altro sviluppo sistematico nel *Mondo*. Negli scritti giovanili è interessante l'osservazione per cui l'uomo comune viene guarito

³¹ *Ivi*, Af. 158, p. 76.

³² *Ivi*, Af. 147, p. 76.

³³ *Ivi*, Af. 145, p. 38, Af. 188. pp. 38-39.

dalla volontà di vivere dalla sofferenza, dal dolore, che inseriscono un dissidio nella vita, per cui è spinto ad affrontarla seriamente dal lato morale. Invece, per l'uomo geniale è più significativo il lato estetico della vita, la cui superficialità e quotidianità spengono in lui la volontà di vivere. Già nell'aforisma 12 del 1809 Schopenhauer affermava: «Se togliamo alla vita i pochi attimi di religione, d'arte e di puro amore, che cos'altro resta se non una successione di pensieri triviali?»³⁴.

Come la filosofia non deriva direttamente solo dal concetto, ma dall'intuizione di un'idea, così anche la virtù non è prodotto della riflessione; andando contro Kant, per Schopenhauer la virtù non può derivare dalle riflessioni razionali dell'etica, ma anch'essa sarà espressione del genio. Infatti, la migliore coscienza guida l'animo “sempre immediatamente”, non attraverso il “medium” della ragione o con massime e principi morali. Anche la santità, che avrà un grande sviluppo nel *Mondo*, nei *Supplementi* e nei *Parerga*, nei pochi frammenti giovanili ad essa dedicati, non deriva dalla ragione. Nell'ambito della duplicità della coscienza colui che si decida per la santità «per tutta la sua vita (e non una volta per tutte) deve uccidersi come essere dedito al godimento della voluttà: tale infatti egli resta finché vive»³⁵; così pure, all'opposto, colui che si decida per il godimento della voluttà, lotterà per tutta la sua vita con se stesso in quanto “vorrebbe” essere puro, libero e santo.

«Può vincere ora un lato ora l'altro; l'uomo è solo l'arena; e se pure l'un lato vince, deve sempre combattere l'altro, che vive finché vive l'uomo; il quale, come uomo, è la possibilità di molte opposizioni»³⁶.

Solo la morte costituisce la definitiva soluzione che sembra andare oltre la stessa duplicità della coscienza, oltre la stessa lotta fra coscienza empirica e miglior coscienza. Ma ciò vuol dire anche che per annullare il mondo non basta una scelta o una vita di scelte annientanti: per annullare il mondo bisognerà annullare, se mai fosse possibile, la cosa in sé, oppure morire.

Troviamo riflessioni importanti sulla miglior coscienza nella critica del giovane filosofo allo stesso concetto di Dio. Infatti, egli sottolinea nell'aforisma 81 che per pensare Dio sono necessari due concetti: la personalità e la causalità, tolti i quali non si può più pensare Dio ma parlarne, evidentemente, a vuoto:

³⁴ *Ivi*, Af. 12, p. 91.

³⁵ *Ivi*, Af. 209, p. 99.

³⁶ *Ibidem*.

«Ma io dico: in questo mondo temporale, sensibile, intellettuale c'è certamente personalità e causalità, esse sono addirittura necessarie. Ma la migliore coscienza in me mi solleva ad un mondo dove non c'è personalità né causalità, né soggetto né oggetto. La mia speranza e la mia fede è che questa migliore (soprasensibile, ultratemporale) coscienza diventerà la mia unica coscienza: perciò io non spero in Dio. Se poi si vuol adoperare simbolicamente l'espressione 'Dio' appunto per quella migliore coscienza o per qualcosa che non si sa distinguere e nominare, ciò si può fare; ma, mi pare, non tra i filosofi»³⁷.

Si può usare il nome di Dio ad indicare la miglior coscienza, o per qualcosa che “non si sa distinguere e nominare” in chiave mistica³⁸, non filosofica, senza personalità, né causalità. Dobbiamo osservare che la personalità eventuale di Dio non sarebbe comunque una personalità individuata spazio-temporalmente; e la stessa causalità eventualmente riferita a Dio non sarebbe quella transeunte, né la causa prima che resterebbe comunque legata alla connessione causale degli enti, ma quella immanente come principio. Il poter utilizzare la parola Dio, in senso non personale né causale, ad indicare la miglior coscienza vuol dire che si è anche al di là del puro soggetto e dell'oggettività delle idee, che sono comunque definite e non «qualcosa che non si sa distinguere e nominare»?

Per quanto detto in precedenza, viste le caratteristiche ontologiche che le idee presentano e il loro rapporto con il mondo, il loro destino sembra segnato. La loro contemplazione non costituisce il punto di arrivo della liberazione dalla volontà di vivere o dalla coscienza empirica che sono espressioni sostanzialmente sinonime.

3. *L'unico pensiero*

Abbiamo visto che il giovane Schopenhauer pensa la duplicità della coscienza anche in termini di volontà, già prima degli aforismi in cui si annuncia, pur se sinteticamente, il sistema. La volontà era già presente a ricondurre *ad unum* l'esperienza della coscienza, senza però delineare organicamente sia il rapporto con i diversi livelli del conoscere, sia con le idee. Dal 1814 le riflessioni di Schopenhauer iniziano a presentare le idee come oggettivazione della volontà, che quindi ingloba la migliore coscienza. Così nell'Aforisma 305 sottolinea:

³⁷ *Ivi*, Af. 81, p. 99.

³⁸ In proposito G. Brianese parla di una mistica senza Dio, come mistica speculativa che si esplica per via di negazione in *Dire di no al mondo: la metafisica immanente di Schopenhauer*, in A. Schopenhauer, *Supplementi*, cit., pp. VII-XXXIII.

L'idea platonica, la *cosa in sé*, la volontà (poiché tutto ciò è una stessa cosa) non sono affatto il *fondamento* dell'apparenza: perché così essa (l'idea) sarebbe la *causa*, e in quanto tale una *forza*, ma in quanto tale *esauribile*. Ma per l'idea non vale affatto la distinzione tra l'esprimersi in un'unica cosa o in milioni di cose. [...] che l'idea della malvagità si esprima in uno o in milioni di uomini e animali, per l'idea è tutt'uno, e questa distinzione è situata già all'interno dei fenomeni e appartiene al fenomeno: perché è condizionata da spazio e tempo. A tal riguardo direi che l'idea è *magica*, volendo così indicare qualcosa che, senza essere *forza naturale* e senza avere di conseguenza i limiti della forza naturale, esercita tuttavia un potere sulla natura, potere che pertanto è inesauribile, infinito, eterno ossia extratemporale³⁹.

Ecco la definitiva riconduzione dell'idea alla volontà, come sua oggettività e il tentativo di delineare a livello ontologico sia il rapporto fra l'apparenza spaziotemporale e l'idea, sia la distanza ontologica fra di esse. Certo è che il “potere” inesauribile che esercita l'idea sulla natura è tale che la negazione definitiva della natura, del mondo, dell'apparenza, richiede necessariamente anche la negazione della volontà in quanto idea. La presenza dell'idea della malvagità stessa, aspetto sempre presente in Schopenhauer anche al livello dell'*ontos on*, attesta ancor più la necessità della liberazione dall'idea, non solo a livello ontologico, ma anche etico. Gli individui sono inessenziali per l'idea, la loro vita è dipendente dal “caso” e la loro esistenza così come il *venir meno* sono reali solo nell'apparenza, ma precisa subito tra parentesi: «(Solo la transitorietà in generale appartiene all'idea e deve pertanto rappresentarsi nella sua espressione)»⁴⁰. Ancora una volta irrompe il mondo del divenire nel regno extratemporale delle idee con l'idea della “transitorietà”, aporetica a pensarsi. Ormai nell'Aforisma 305 è espressa la concezione della vita come conoscersi della volontà, a più livelli:

«La vita intera, anzi, non deve rispecchiare nient'altro che la volontà, non ne è che la conoscenza; così come essa è dev'essere anche la vita: ma essa volontà è libera. / Ma che accanto al volere esista anche il conoscere (ed è sempre e solo conoscere del volere), questo è l'unico lato buono della vita, è il vero evangelio della redenzione, assicura alla volontà, per quanto cattiva sia, una liberazione finale, ossia un entrare-in-sé. Di qui il piacere che dà il conoscere, il piacere che dà la vista della natura e in essa la vista della luce e dei colori, soprattutto e più ancora il piacere dell'arte, che è per così dire il conoscere alla seconda potenza, il conoscere che ci viene reso accessibile già purificato dell'inessenziale dall'artista»⁴¹.

³⁹ A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, v. I, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, tr. it. cit., Af. 305, pp. 249-250.

⁴⁰ *Ivi*, Af. 305, p. 250.

⁴¹ *Ivi*, Af. 305, p. 251.

Anche il conoscere è conoscere della volontà in senso, potremmo dire, soggettivo e oggettivo, e si esplica sia nella conoscenza dell'apparenza spaziotemporale, ma anche come un entrare-in-sé della volontà, come liberazione finale, che trova nella conoscenza dell'idea, che l'arte porge, un conoscere depurato dell'inessenziale. L'Aforisma 305 trova completamento nell'Aforisma 306 dove parla della cessazione del volere in cui la vita consapevolmente è colta nella sua apparenza e quindi nel suo scomparire:

«Non appena abbiamo cessato di *volere*, la vita è ormai soltanto un'apparenza lieve come un sogno mattutino (questo esprimono i personaggi della *Madonna col san Giovanni* di Correggio) e alla fine, come il sogno, scompare senza che lo si noti e senza un passaggio violento»⁴².

Dove la cessazione del volere non riguarda il suicida, che non rinuncia al volere, ma solamente alla vita. L'unico pensiero che sempre lo anima, è il *nihil privativum* come la negazione della volontà. Nell'aforisma 356 l'elevarsi alla totalità significa intendere la vanità della storia, vanità che trascina le stesse idee e la stessa volontà:

«Ma chi considera non il fenomeno ma l'idea platonica, costui vede che non gli individui sono la cosa in sé, bensì appunto quelle forme in cui la volontà di vivere diviene oggetto, quelle forme, quelle idee platoniche [...]. Tutte queste insieme guidano la piccola e la grande storia del mondo: ed è loro indifferente se vi giocano delle nullità o delle corone: si coagulano e insieme concorrono in forme svariatissime (individui) in ciascuna delle quali è l'intero voler vivere. Quelle idee infatti sono solo l'oggettività, il divenir visibile del voler vivere: ma esse sono fuori del tempo come quella volontà stessa; la forma del loro apparire è il tempo (come lo spazio), e perciò gli individui sono nel tempo. In questo dramma infinito si vede solo di tanto in tanto come la volontà che conosce se stessa si rivolga, e al posto della cura per il proprio individuo subentra la pietà verso gli altri come amore; la conoscenza dell'altrui miseria fa dimenticare la propria, la negazione del vivere si presenta come abnegazione di sé»⁴³.

L'aforisma 356 offre un colpo d'occhio sintetico, ma già sistematico e corale riguardo alla struttura ontologica che fa perno sulla volontà secondo un percorso ontologico di estraneazione e di rientro in sé o anche rivolgimento, che continua ad intendere come negazione del volere. *Il mondo* nella sua articolazione

⁴²Ivi, Af. 306, pp. 251-252.

⁴³A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea*, cit., Af. 357, pp. 65-66.

costituirà l'approdo di un unico pensiero con l'ambiguità costituita dallo statuto ontologico delle idee e dal loro rapporto con il mondo: esse non ne costituiscono la negazione, non potrebbero esserlo essendone l'essenza eterna; invece la negazione del mondo da sempre è l'“unico pensiero”, ma la negazione del mondo implica un non detto, la negazione delle idee, senza la loro negazione il mondo, ossia la coscienza empirica sarà sempre risorgente, nonostante ogni negazione. Tale ambiguità era già presente nel rapporto/non rapporto fra coscienza empirica e migliore coscienza. La migliore coscienza che Schopenhauer delinea negli scritti giovanili a partire dall'aforisma 35, viene meno quando a partire dal 1814 il sistema schopenhaueriano inizierà a caratterizzarsi organicamente esplicitando la volontà con determinazioni ontologico-metafisiche. La migliore coscienza resterà nel *Mondo*, non lessicalmente, ma a livello concettuale, quale nucleo fondamentale del percorso di “negazione della volontà” nell'arte, nella filosofia, nella virtù, nella santità/ascesi, resterà quella “beatitudine” la cui fonte era la migliore coscienza, che abbiamo visto chiamare anche “migliore volontà”, che già si dispiegava non solo nell'arte e nella filosofia, ma anche nella virtù e nell'annientamento del mondo, nell'ascesi totale. Resterà ciò che lapidariamente affermava nell'aforisma 146 che: «Volere la beatitudine è il contrario del voler vivere»⁴⁴. Non di svolta si deve parlare ma di approfondimento di un unico pensiero che già in quei frammenti si annuncia, con tutti i limiti e le incertezze connessi. Infatti, negli scritti giovanili considerati, il dissidio insanabile fra coscienza empirica e miglior coscienza è declinato anche come dissidio all'interno della volontà. Il ruolo della coscienza indica l'eredità kantiana, già sviluppata idealisticamente senza riserve; ma nella coscienza, con la sua articolazione oppositiva sta già la volontà anch'essa come un tutto polarizzato fra volontà di vivere (o volontà peggiore) e migliore volontà. Così Schopenhauer intende pendolarmente il mondo e la vita umana ora come salto dalla coscienza empirica alla miglior coscienza e viceversa, ora come movimento della volontà, come suo ribaltamento dalla volontà di vivere alla migliore volontà; lo scopo ultimo della migliore coscienza e della volontà buona è la negazione del mondo, la liberazione dal mondo. Nel *Mondo* Schopenhauer cercherà di superare, pensando, quella sorta di compresenza tra la coscienza nella sua duplicità e la volontà oscillante fra volontà di vivere e la sua negazione; dovrà anche approfondire il rapporto fra la volontà, le idee e il mondo. Ma il destino di negazione del mondo, di liberazione dal mondo, sarà il destino di negazione delle idee e della volontà, pensata come

⁴⁴A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea*, cit., Af. 146, p. 73.

noumeno, cosa in sé. Nel *Mondo* la volontà è negata secondo un percorso soteriologico che approda al *nihil privativum*.

Non di svolta, quindi, si deve parlare ma di riflessione ancora una volta su un unico pensiero per pervenire, forse, ad un equilibrio, ma instabile, in cui molto è ancora da pensare. Nell'aforisma 65 già affermava con preveggenza:

«I grandi spiriti pervengono all'equilibrio solo dopo grandi discordie, ardui dubbi, grandi errori, lunghe riflessioni ed incertezze; come un lungo pendolo, descrivono grandi semicerchi»⁴⁵.

⁴⁵ *Ivi*, Af. 65, p. 47