

Non ai miei contemporanei, non ai miei connazionali - all'umanità consegno la mia opera ormai compiuta, nella persuasione che non sarà per essa senza valore; quand'anche questo valore dovesse, com'è il destino di ogni sorta di bene, venir riconosciuto con ritardo

(A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 1844, Prefazione)

Che i vermi roderanno il mio corpo, è un pensiero che posso sopportare; ma che i professori di filosofia sezionino il mio spirito, è un pensiero che mi fa venire i brividi

(da A. SCHOPENHAUER, *Colloqui*).

Indice

p. 9 *Introduzione*

ROBERTO GARAVENTA

p. 13 *Capitolo I*

*Sconfinamenti estetici nella metafisica e nella mistica.
Influssi buddisti nella filosofia di Schopenhauer*

MICHAEL ECKERT

p. 37 *Capitolo II*

*I due volti della filosofia di Schopenhauer:
dalla metafisica tragica alla saggezza eudemonica*

ANNA VALENTINETTI

p. 63 *Capitolo III*

Il suicidio secondo Arthur Schopenhauer

ROBERTO GARAVENTA

p. 75 **Capitolo IV**
La presenza di Schopenhauer nell'opera di Kierkegaard

Appendix I (Collatio), p. 91
Appendix II (Traduzioni), p. 94

DIEGO GIORDANO

p. 99 **Capitolo V**
Ambiguità ed equivocità del nulla in Arthur Schopenhauer

ROBERTO GARAVENTA

Introduzione

di ROBERTO GARAVENTA

«Un giorno, quando verrà il tempo in cui mi si leggerà, si troverà che la mia filosofia è come Tebe dalle cento porte: da ogni parte vi si può entrare e da ciascuna arrivare dritti al centro». Così Arthur Schopenhauer descriveva la sua filosofia nella prefazione alla prima edizione (1841) de *I due problemi fondamentali dell'etica*. E sotto il titolo di «Tebe dalle cento porte» ho pensato di raccogliere, nel centocinquantesimo della morte del filosofo di Danzica (avvenuta a Francoforte il 21 settembre 1860), questi cinque saggi che si accostano al suo pensiero a partire da una pluralità sì eterogenea ma complementare di problematiche.

Il lavoro di Michael Eckert, professore di teologia fondamentale presso la Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Tubinga in Germania, affronta il nesso tra estetica, metafisica e mistica nel pensiero di Schopenhauer quale possibile punto d'incontro tra prospettive religiose e culturali differenti: il cristianesimo e l'Europa da un lato, il buddismo e l'Oriente dall'altro. La contemplazione estetica schopenhauerianamente intesa appare, infatti, come l'occasione per possibili "sconfinamenti" (*Übergänge*) verso una condizione di liberazione dalla *voluntas* (e quindi di affrancamento dai dolori e dalle angosce della vita) che, pur non fuoriuscendo dall'immanenza, possono rappresentare dei lampi anticipatori mistico-estetici di una dimensione dell'esistere strutturalmente "altra" da quella (tragica) in cui ci siamo ritrovati a vivere.

Il saggio di Anna Valentinetti, che insegna religione nelle scuole, ma è altresì "cultrice" di storia della filosofia contemporanea e lavora da tempo sull'opera del "maestro di Francoforte", si sofferma sui due volti della filosofia di Schopenhauer. Questi, negli stessi anni in cui veniva costruendo il suo sistema metafisico (poi sviluppato nel suo

capolavoro *Il mondo come volontà e rappresentazione*) che avrebbe dovuto consentire di comprendere “teoreticamente” la natura del mondo in cui viviamo, andava al contempo raccogliendo una serie di massime (poi ordinate nei suoi celeberrimi *Aforismi per una vita saggia*) che avrebbero dovuto consentire all’uomo comune (incapace di affrancarsi dal potere della volontà) di vivere il meno infelicamente possibile.

Il saggio di Diego Giordano, che è ricercatore presso il “Søren Kierkegaard Forskningscenter” di Copenhagen, è un resoconto preciso e ragionato circa la ricezione kierkegaardiana del pensiero di Schopenhauer nei suoi ultimi due anni di vita. Le annotazioni contenute nei *Papirer* mostrano come Kierkegaard pensasse di aver trovato nel filosofo tedesco (nonostante tutte le contraddizioni del suo stile di vita) una sorta di alleato ideale nella polemica contro la cristianità stabilita. L’etica schopenhaueriana della sofferenza, dell’ascesi e della mortificazione gli appariva un ottimo antidoto (da somministrare ogni giorno a piccole dosi agli studenti di teologia) contro l’eudemonismo, l’ottimismo e l’epicureismo dominanti nella società danese del suo tempo, ormai solo apparentemente cristiana.

I miei due saggi, infine, si soffermano sull’ambiguità del gesto suicidale e sull’equivocità del concetto di nulla in Schopenhauer. Da un lato, egli considera irragionevole il suicidio non perché sia contrario alla legge morale, ai doveri sociali o alla volontà divina, ma perché è un modo sbagliato di rispondere alle sofferenze della vita. Se è vero che solo la *noluntas* (la rinuncia a volere) consente di raggiungere quella condizione di quiete e tranquillità che i buddisti chiamano “nirvana”, il suicida - che distrugge il suo corpo proprio perché vorrebbe essere felice, ma non ci riesce - si lascia sfuggire in modo definitivo questa possibilità. Anzi, a trionfare in lui è in ultima analisi proprio la volontà, che preferisce distruggere il corpo dell’individuo, piuttosto che piegarsi di fronte all’esperienza del dolore. Dall’altro, nel suo capolavoro Schopenhauer sviluppa una me-ontologia in cui ritroviamo tre classiche accezioni del termine “nulla”: il “nulla negativo”, riferito erroneamente, dall’individuo schiavo della *voluntas*, allo stato di beatitudine e di pace della *noluntas*; il “nulla qualitativo”, riferito, dall’individuo che ha negato e soppresso la volontà, al mondo della *voluntas*; e il “nulla religioso”, che designa la condizione impensabile,

ineffabile e inesprimibile della negazione della volontà: una condizione mistica di beatitudine e di pace.

*
* *

Do qui di seguito la lista delle opere di Arthur Schopenhauer (e delle relative traduzioni) citate nel testo, con le sigle corrispondenti.

- W I e W II *Die Welt als Wille und Vorstellung*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1819, ²1844 (in due volumi), ³1859; tr. it.: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, voll. I-II, BUR, Milano 2002.
- PP I e PP II *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, A.W. Hayn, Berlin 1851; tr. it.: *Parerga e paralipomena*, vol. I, a cura di G. Colli, e vol. II, a cura di M. Carpitella, Milano 1998. Il primo di questi due volumi contiene i celebri *Aphorismen zur Lebensweisheit* (*Aforismi sulla saggezza della vita*, pp. 421-673).
- SzG *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Kommissionsbuchhandlung, Rudolstadt 1813, ²1847 (accresciuta); tr. it.: *Sulla quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*, a cura di S. Giametta, BUR, Milano 1995.
- HN I-V *Der handschriftliche Nachlass*, hrsg. v. A. Hübscher, voll. I-V in 6 tomi, W. Kramer, Frankfurt 1966-1975; DTV, München 1985; tr. it. del primo volume: *Manoscritti giovanili 1804-*

1818, a cura di S. Barbera e F. Volpi, Adelphi, Milano 1996.

- WN *Über den Willen in der Natur*, S. Schmerber, Frankfurt 1836; tr. it. *La volontà nella natura*, a cura di I. Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari 2002.
- FW *Über die Freiheit des Willens*, in *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, J.Ch. Hermannsche Buchhandlung, Frankfurt a. M. 1841; tr. it.: *La libertà del volere*, a cura di C. Vasoli, tr. it. di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1997.
- GM *Über die Grundlage der Moral*, in *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, J.Ch. Hermannsche Buchhandlung, Frankfurt a. M. 1841; tr. it.: *Il fondamento della morale*, a cura di C. Vasoli, tr. it. di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1993.
- VMSch *Metaphysik des Schönen*, in *Vorlesung über die gesamte Philosophie, d. i. Die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste*, hrsg. v. V. Spierling, voll. I-IV, Piper, München/Zürich 1984-86; ²1987-1990.

Le traduzioni sono state a volte modificate dagli autori.

Capitolo I

MICHAEL ECKERT

Sconfinamenti estetici nella metafisica e nella mistica. Influssi buddisti nella filosofia di Schopenhauer

Tutte le religioni al loro culmine sfociano nella mistica e nei misteri, cioè nell'oscurità e nella velatezza, che rimandano propriamente solo a una macchia vuota per la conoscenza, cioè a un punto in cui ogni conoscenza viene necessariamente meno.

(W II, cap. 48, p. 857)

1.

Nella prefazione al suo capolavoro filosofico *Il mondo come volontà e rappresentazione* (che esce nel 1818), Arthur Schopenhauer pone alle origini del suo pensiero, accanto a Platone e a Kant, l'«antichissima sapienza indiana» (W I, p. 100) dei *Veda* e delle *Upanishad*. Qual è il motivo - questa è la domanda che vorrei porre nell'introdurre il tema da me scelto - per cui all'inizio del XIX secolo il mondo culturale europeo volge le spalle al razionalismo di tradizione cinese (si pensi a Leibniz e a Ch. Wolff) e si rivolge al pensiero indiano?

Negli ultimi decenni del XVIII secolo, soprattutto all'interno del primo romanticismo, ci si comincia ad aprire alla poesia e alle religioni dell'Asia. Friedrich Schlegel, Novalis e Hölderlin considerano l'India, per usare una formula di Herder, come la culla dell'umanità. Sono questi gli anni in cui compaiono per la prima volta - portate da viaggiatori e membri della Compagnia delle Indie occidentali - tradu-

zioni della letteratura sanscrita, fino ad allora ancora sconosciuta. Ad esempio nel 1785 esce una traduzione inglese del poema filosofico-religioso *Bhagavad-Gita*, mentre nel 1801/02 appare una traduzione latina dell'*Oupnek'hat*, una collezione persiana di 50 *Upanishad*. Il dramma *Sakuntala* del poeta indiano classico Kalidasa (dramma che prende il nome dal motivo dell'anello perduto e ritrovato: l'anello di riconoscimento) viene citato entusiasticamente da Herder nel 1791, mentre Schiller e soprattutto Goethe manifestano grande ammirazione per esso, e lo stesso fa Schelling.

Tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo ha inizio uno studio sistematico dei testi religiosi e filosofici del mondo culturale indiano. Si calcola che lo studio della letteratura indiana abbia avuto, sul mondo della cultura europea, un influsso non inferiore a quello esercitato dalla letteratura greca nel XV secolo durante l'umanesimo. In questo senso si esprime anche Schopenhauer nella prefazione alla prima edizione de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, dopo aver studiato, a partire dall'inverno 1813-14, alcuni testi dell'antichità indiana presenti in diverse biblioteche. L'interesse di Schopenhauer si rivolge soprattutto alle religioni e ai sistemi filosofici dell'India. In questo contesto soprattutto l'*Oupnek'hat* può essere considerato come il suo libro di meditazione; è stato, come egli stesso dice, «la consolazione della mia vita e lo sarà al momento della mia morte» (PP II, cap. 16, § 184, p. 524). Diversamente da Schelling e soprattutto da Hegel, Schopenhauer avverte fin dall'inizio «il sacro spirito dei *Veda*» - questo antichissimo libro dell'umanità, in cui egli vede «il frutto della più alta conoscenza e sapienza umana» (W I, § 63, p. 628). Tuttavia, in relazione allo stato della ricerca di allora, le conoscenze di Schopenhauer non sono sempre affidabili: ad esempio egli non distingue livelli di sviluppo storico all'interno dei *Veda*. Egli però resta fondamentalmente convinto che la sua filosofia sia affine, anzi coincida con l'antica sapienza indiana.

La lacunosa ricezione della letteratura buddista (a differenza delle *Upanishad*, Schopenhauer non dispone delle fonti del pensiero buddista) gli consente solo una conoscenza approssimativa del pensiero buddista - che egli avrebbe, in genere, finito sostanzialmente per identificare con i contenuti di fondo del brahmanesimo. Helmuth von Gla-

senapp¹ e Arthur Hübscher² (che sono, tra gli studiosi di Schopenhauer, quelli a cui qui soprattutto mi rifaccio) hanno raccolto dati precisi in merito. Qui mi limito solo ad alcuni accenni: la *Lalita Vistara*, leggendaria biografia del Vittorioso e Perfetto, molto diffusa tra i buddisti del nord dell'India, ha rappresentato per Schopenhauer la fonte più importante per la conoscenza della vita del Buddha. Per quanto concerne le sacre scritture dei buddisti del sud, egli viene a conoscenza del *Dhammapadam* (il sentiero della verità) solo nel 1855, e in traduzione. Si può dire che Schopenhauer abbia conosciuto soprattutto il buddismo giunto al potere in Cina, il buddismo *mahayana*, quell'altruistica forma di buddismo che mira a liberare l'umanità intera dal *samsara*, dalle cure del mondo, conducendola al Nirvana – motivi che si possono ritrovare nel pensiero di Schopenhauer.

Nel suo scritto *Sulla volontà nella natura* Schopenhauer presenta, in un capitolo a parte intitolato «sinologia», le linee essenziali della religione cinese: il taoismo, che egli trova concorde con il buddismo; poi la dottrina di Confucio; e infine, come egli stesso dice, «la sublime e amorevole dottrina del Buddha» (WN, p. 195). Schopenhauer si sente soprattutto legato alla dottrina del Buddha. «Noi buddisti» è una formula che egli usa parlando di sé e dei suoi seguaci. Tutt'e tre le dottrine sono atee, cosa che si spiega, secondo Schopenhauer, anche col fatto che la lingua cinese non ha termini precisi per esprimere i concetti di Dio, anima e spirito, pensati come indipendenti dalla realtà materialmente intesa. Un'applicazione diretta del primo verso della *Genesi* al pensiero religioso del mondo cinese non sarebbe quindi possibile.

Schopenhauer, mentre non conosceva il chan-buddismo, che è sorto nel VII secolo ed è passato in Giappone nel XII secolo come zen-buddismo, seguiva con attenzione le pubblicazioni sul buddismo della Mongolia e del Tibet. Per lui, però, quel che conta sono sempre e soltanto le eterne verità di fondo del brahmanesimo e del buddismo, che egli annovera, insieme al cristianesimo, tra le «religioni più nobili dell'umanità», anche se egli, definendo tali verità come «religione na-

¹ H. GLASENAPP, *Schopenhauer und Indien*, in "Schopenhauer-Jahrbuch" 36 (1955), pp. 32-48.

² A. HÜBSCHER, *Schopenhauer und die Religionen Asiens*, in "Schopenhauer-Jahrbuch" 60 (1979), pp. 1-16.

tia originaria», presuppone un'origine indiana del cristianesimo. La visione schopenhaueriana del cristianesimo è fortemente segnata e anche deformata da questa convinzione.

In generale si può dire che Schopenhauer inserisce il contenuto di pensiero dell'antica letteratura sapienziale indiana, soprattutto *Vedanta* e buddismo, nella sua propria visione del mondo, allora ancora in fieri. Nel corso di questo processo, tramite la ricezione e la rielaborazione (spesso autonoma e arbitraria) della letteratura a lui nota, si sviluppano comuni intuizioni di fondo. Arthur Hübscher ha espresso la cosa nei termini seguenti: Schopenhauer «ha autonomamente corretto e al contempo portato a compimento la dottrina delle *Upanishad* (l'unica a lui nota a quel tempo), così come avevano fatto gli indu duemilacinquecento anni prima di lui col buddismo»³.

Dopo quanto si è detto, mi sembra che il grande pregio della filosofia di Schopenhauer stia nel suo presentarsi come punto di partenza per un incontro e una cooperazione tra culture diverse. E questo da un duplice punto di vista. Schopenhauer ritiene che la sua filosofia sia in sintonia con le dottrine sapienziali dell'occidente cristiano e del buddismo indiano. Egli si ritiene quindi legittimato a far passare - spesso senza fare distinzioni - come suo proprio pensiero filosofico alcuni elementi che concordano con il mondo spirituale buddista. La sua filosofia lascia così intravedere dei punti d'intersezione nell'argomentazione filosofica che s'impongono come momenti di passaggio a problematiche comuni. In questi punti d'intersezione tra modi di pensare affini, il pensiero occidentale e il pensiero buddista possono incontrarsi se riescono a pensare a partire dalla loro specifica tradizione e a entrare così, con domande critiche, in un dialogo interculturale. In questo senso gli equivoci di cui è stato vittima Schopenhauer e gli elementi che egli ha preso impropriamente in prestito dal pensiero buddista potrebbero rappresentare un potenziale creativo e costituire il punto di partenza per uno stimolante e costruttivo dialogo interculturale tra le diverse discipline delle scienze dello spirito. Penso soprattutto a problemi di estetica, arte e letteratura, metafisica e mistica filosofica, ma anche a problemi connessi alla religione cristiana e alla religione buddista. Come ha detto Hübscher, Schopenhauer «ha

³ *Ivi*, p. 9.

aperto la porta per un incontro con lo spirito dell'India, per uno scambio tra forme di pensiero e di fede, tra concezioni e visioni del mondo, che si è sviluppato in modo ricco e fruttuoso, anche se non senza resistenze interne ed esterne»⁴.

Non è mia intenzione, nel seguito del mio intervento, evidenziare nel pensiero di Schopenhauer gli elementi che sono comuni ad entrambi gli ambiti culturali e quelli invece per cui essi divergono. La mia attuale conoscenza del buddismo non me lo consentirebbe. Vorrei invece tentare di affrontare alcune questioni relative all'estetica e alla mistica nel pensiero di Schopenhauer, per far risaltare così (anche se solo in modo molto sintetico) i punti d'intersezione tra comuni ambiti tematici.

Punto di partenza delle mie considerazioni è uno dei problemi interpretativi più difficili della filosofia di Schopenhauer. Si tratta (ed è una questione filosofico-religiosa) di riuscire a spiegare in che modo, muovendo dai presupposti della sua teoria della conoscenza e della sua metafisica della volontà, l'uomo possa sperare in una liberazione e in una redenzione dalla conflittualità e dalla vanità che segnano nel profondo la sua dolorosa e tragica esistenza; o, per usare la terminologia di Schopenhauer, di riuscire a spiegare in che modo il volere intenzionale dell'uomo, diretto all'autoconservazione quale suo sommo bene, possa essere deviato verso la conoscenza di sé e verso la propria autonegazione. Che cosa può cambiare l'esistenza dell'uomo segnata dalla mancanza e vincere l'irrequietezza che s'accompagna all'«affermazione della volontà di vivere»? Tenterò un'interpretazione di questo problema, comprendendo l'estetica di Schopenhauer quale strumento di mediazione di conoscenze metafisiche che sono influenzate anche dal suo pensiero buddista.

2.

Il mondo come volontà e rappresentazione: questo il titolo del capolavoro filosofico di Schopenhauer. La sua filosofia è segnata da una fondamentale distinzione tra reale e ideale, ovvero, per dirla in termini

⁴ *Ivi*, p. 12.

kantiani, tra cosa in sé e fenomeno e, in termini hegeliani, tra essenza e apparenza. Per connotare questa distinzione Schopenhauer sceglie dei concetti non molto felici: “mondo come volontà” e “mondo come rappresentazione”. Questi due concetti formano, tuttavia, un’unità che egli comprende a partire da ciò che chiama “volontà”.

Per chiarire meglio i presupposti di fondo della filosofia di Schopenhauer, è opportuno leggere questa distinzione alla luce di un’indicazione concettualmente meno oscura. In una lettera del 21.8.1852 a Julius Frauenstädt Schopenhauer scrive:

La mia filosofia parla [...] di questo mondo, ovvero è immanente, non trascendente. Essa legge il mondo presente [...] e ne mostra la connessione complessiva. Essa insegna che cos’è il fenomeno e che cos’è la cosa in sé. Questa è però cosa in sé solo relativamente, cioè nel suo rapporto col fenomeno: e questo è fenomeno solo nella sua relazione con la cosa in sé [...] Ma che cosa sia la cosa in sé al di fuori di quella relazione, non l’ho mai detto, perché non lo so; in tale relazione tuttavia è volontà di vita⁵.

Questa “volontà” - compresa non nel senso comune del termine, ma come forza motrice - si manifesta nel mondo delle cose e degli uomini. Questo processo ha, però, importanti conseguenze: la “volontà”, nella sua unità, si scinde in se stessa; l’unica “volontà”, nella sua costante tendenza a manifestarsi, si dissolve in una molteplicità di figure fenomeniche tra loro in opposizione, dotate di diversa intensità: «È una sola e identica volontà che vive e si manifesta in tutte queste figure, anche se le sue manifestazioni si combattono fra loro dilaniandosi a vicenda» (W I, § 51, p. 482). Questa affermazione si riferisce a tutti gli ambiti della natura in cui la “volontà” si manifesta: il mondo materiale in cui essa si manifesta ancora indistintamente, l’orientamento istintuale degli animali, infine la volontà di autoconservazione dell’uomo.

La forza motrice - la «volontà di vita» che afferma se stessa, come dice Schopenhauer - non costituisce solo l’essere in sé di ogni cosa del mondo, non rappresenta solo il nocciolo di ogni fenomeno; questa

⁵ Cfr. altresì la lettera di Schopenhauer a Frauenstädt del 6.8.1852. Entrambi i testi si possono leggere in *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, hrsg. v. V. SPIERLING, Frankfurt 1984, pp. 330-1 e 335-7.

«volontà di vita» è caratterizzata da un'insormontabile carenza: dover vivere ad ogni costo; non riuscire mai a realizzare uno scopo in cui trovare appagamento; nel piacere struggersi di desiderio e nel desiderio struggersi di piacere, come dice Schopenhauer riprendendo un passo di Goethe⁶. In questa caratteristica è implicita al contempo la vanità, la vacuità di tutto questo tendere. Per Schopenhauer il dissidio interno alla “volontà” deve spiegare il carattere conflittuale ed estraniato del mondo e dell'esistenza, o più precisamente: il manifestarsi della “volontà” nel mondo delle cose e degli uomini deve rivelare il dolore che tale interno dissidio produce. Su questo dovremo ancora ritornare.

Finora, però, abbiamo parlato solo del mondo come “volontà”, della dissoluzione e dell'estraniamento di questo principio unitario da un punto di vista ontologico. Quale contributo apporta, però, il discorso di Schopenhauer sul «mondo come rappresentazione»? Con questa domanda tocchiamo il nervo scoperto della filosofia di Schopenhauer. Nel processo di autoscissione dell'in-sé della natura, con l'emergere della ragione nell'uomo «l'intima essenza della natura (la volontà di vita nella sua oggettivazione) giunge [...] per la prima volta alla riflessione» (W II, cap. 17, p. 228), come Schopenhauer dice nella prospettiva di una filosofia della natura di tipo materialistico. Osservando se stesso, l'uomo scopre in certo qual modo che questa intima essenza della natura è al contempo fenomeno esteriore e interna forza di volontà.

Schopenhauer sviluppa quindi la sua prospettiva ontologica muovendo da una convinzione gnoseologica che egli applica al mondo nella sua interezza: la forza motrice presente in tutti i fenomeni giunge alla coscienza nell'uomo che la comprende come sua propria volontà. Una frase di Goethe, che Schopenhauer cita una volta come motto, può illustrare questo aspetto: «Il nocciolo della natura non è forse per gli uomini nel cuore?» (W II, p. 269)⁷. Schopenhauer definisce questa convinzione la sua verità filosofica *kat'exochên*: il corpo dell'uomo è la “volontà” fattasi esteriormente visibile, cui si confanno le interne attività volitive dell'uomo immediatamente esperibili e accessibili. In

⁶ J.W. v. GOETHE, *Faust*, I, v. 3250.

⁷ Il passo fa parte di una poesia di Goethe intitolata *Ultimatum*, che si trova sul frontespizio del secondo libro dei Supplementi (W II, p. 269).

noi la cosa in sé è ciò che noi esperiamo di essere. Come dice Schopenhauer, un percorso sotterraneo conduce da noi alla cosa in sé, alla “volontà”, che noi avvertiamo, pur senza conoscerla, come ciò che ci è immediatamente più vicino e accessibile.

La cosa in sé come “volontà”, che è ciò che ci è più vicino, ci connette con tutto ciò che è visibile nello spazio e nel tempo (il mondo fenomenico, il mondo rappresentativo), con ciò che è paragonabile alla nostra esistenza corporea. E l’intelletto stesso si scinde ancora una volta, secondo la gnoseologia schopenhaueriana, in un mondo rappresentativo fatto di soggetto e oggetto o, più precisamente, usando ancora una volta termini kantiani: l’intelletto, quale coscienza rappresentante del soggetto, conosce ciò che è tramite le forme a priori dello spazio, del tempo e della causalità, che ci fanno conoscere tutto ciò che è come una molteplicità di oggetti individuali (il mondo fenomenico).

Quel che Schopenhauer aveva affermato essere il suo punto di partenza filosofico e la sua verità filosofica *kat'exochên*, ci fa però subito comprendere che il rapporto problematico tra “volontà” e intelletto è il risultato dell’autoscissione ontologica della “volontà” (la cosa in sé). La connessione si riesce a scorgere al meglio osservando più attentamente il legame tra “volontà” e intelletto, cioè l’interesse che vincola nel profondo la coscienza conoscente. Infatti l’interesse della “volontà” quale cosa in sé si oggettiva anche all’interno della coscienza dell’uomo. La “volontà” pone l’intelletto a suo servizio, lo ingloba nei suoi interessi naturali. In questo fatto si può cogliere al meglio l’invisibile legame tra natura e ragione; infatti la coscienza conoscente, sia come forza rappresentativa dell’intelletto sia come pensiero concettuale della ragione, resta dipendente dalla “volontà”: l’intelletto è una funzione della “volontà di vita”. Schopenhauer descrive il primato della “volontà” sull’intelletto con immagini significative: «Il paragone più calzante per il rapporto tra volontà e intelletto è quello del cieco robusto che porta sulle spalle il paralitico vedente» (W II, cap. 19, p. 295). La “volontà” priva di conoscenza, quale essenza di ogni fenomeno, impronta di sé l’intelletto privo di volontà, mina la sua capacità conoscitiva, lo spinge ad appagare *in primis* i suoi interessi e connette la conoscenza alla “volontà” fino al punto di deformarla e di privarla (almeno apparentemente) della sua indipendenza. Nietzsche

ha tratteggiato in modo molto preciso questo rapporto: «La volontà priva di fondamento e di conoscenza si manifesta, portata sotto un apparato rappresentativo, come mondo»⁸.

È impossibile non notare l'appunto critico nei confronti della ragione, tanto più che la filosofia di Schopenhauer insiste sulla dipendenza della coscienza rappresentativa, cioè del razionale, dal non-razionale. Con questa sua impostazione Schopenhauer non ha soltanto anticipato teoremi psicoanalitici; bensì questo conflitto di fondo getta al contempo un'ombra su tutto il suo sistema filosofico e le incongruenze che trovano in esso fondamento pongono spesso l'interpretazione di fronte a ostacoli apparentemente insormontabili.

Volendo brevemente riassumere, possiamo dire: la “volontà”, nella misura in cui, pur senza manifestarsi direttamente, diventa il mondo del fenomeno, si scinde in se stessa. Questo mondo della volontà vive in ultima analisi dell'estraniamento tra ciò che, come forza motrice invisibile, tutto produce ma in nulla trova appagamento e compimento e l'intelletto da essa prodotto, con cui la “volontà” cerca di delucidare e in questo modo far procedere il suo stesso operare. L'intera filosofia di Schopenhauer ruota attorno alla determinazione del rapporto fra “volontà” e intelletto; essa riflette sull'autoscissione della natura, cercando delle vie d'uscita dalla conflittualità dell'esistenza, ovvero cercando (per usare una formula che anticipa elementi su cui mi soffermerò più avanti) vie di “redenzione” da questa conflittualità interna all'esistenza umana. In questa prospettiva l'estetica di Schopenhauer costituisce un buon punto di partenza. Per poter comprendere questo aspetto, dobbiamo approfondire dal punto di vista gnoseologico la scissione del mondo in “volontà” e rappresentazione.

3.

La distinzione schopenhaueriana tra “mondo come volontà” e “mondo come rappresentazione” è fonte di numerose difficoltà e contraddizioni che non possiamo analizzare nel dettaglio. Per la questione

⁸ FR. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke in 15 Bänden*, hrsg. v. G. Colli & M. Montinari, Berlin 1976ss, vol. I, p. 273.

del nesso tra estetica, filosofia e religione buddista - che è quello che qui ci interessa - di decisiva importanza è una conclusione gnoseologica di Schopenhauer.

Rifacendosi alla mitologia indù, Schopenhauer chiama “velo della Maja” i principi conoscitivi del mondo fenomenico: spazio, tempo e causalità. Maja è la dea dell’inganno che avvolge la conoscenza dell’uomo in un velo di illusioni, tanto che si afferma essere vero ciò che è mera illusione e inganno. La vera essenza del mondo e dell’uomo non è quindi conoscibile sotto le condizioni del mondo fenomenico. Che ogni realtà sia mera apparenza - questo punto di vista, condiviso anche da Platone, Schopenhauer lo applica al mondo dell’esperienza, fatto di soggetto e oggetto quali figure solo apparenti dell’autoscissione della “volontà” (la cosa in sé).

Su questo sfondo si comprende poi il fatto che la filosofia di Schopenhauer cerchi di immaginare nuove prospettive conoscitive (quali livelli più alti di conoscenza), destinate a rendere possibile il passaggio dal mondo rappresentativo dell’apparenza quotidiana alla conoscenza della vera essenza del mondo. Quello che Schopenhauer pretende, però, è addirittura che l’intelletto, che è in tutto e per tutto oggettivazione della “volontà” e quindi sta totalmente al servizio della “volontà”, si liberi della sua determinazione naturale e si emancipi dalla “volontà di vita”. L’annullamento dei consueti limiti e confini dell’esistere può solo significare spezzare il potere della volontà sull’esistenza dell’uomo. Ma come può il soggetto riuscire a sfuggire al contesto dell’esperienza, come può cioè alla fin fine annullare per così dire l’autoscissione della volontà in sé grazie alla forza di una facoltà che è scaturita dal manifestarsi stesso della “volontà” e che tende a rivolgersi, quale «luce della conoscenza» (W I, § 51, p. 482), contro il suo stesso fondamento?

Con questa domanda tocchiamo certamente uno dei problemi più difficili della filosofia di Schopenhauer. Infatti il tema di fondo dell’estetica di Schopenhauer – cioè «la contemplazione estetica» (VMSch, p. 55) – presuppone che possa essere sollevato il velo della Maja che ricopre le consuete forme di conoscenza con un velo d’illusione e d’inganno. Quale status gnoseologico devono avere però le nuove conoscenze raggiunte? Schopenhauer sottolinea ripetutamente - ed è questo nesso che qui ci interessa e che qui vogliamo eviden-

ziare per poter chiarire i presupposti della connessione (precedentemente affermata in maniera solo tetica) tra contemplazione estetica e pensiero buddista -:

Ciò che rende difficile e quindi raro questo stato, è che in esso per così dire l'accidente (l'intelletto) domina e annulla la sostanza (la volontà), sebbene solo per breve tempo. In ciò sta anche l'analogia e addirittura l'affinità di esso con la negazione della volontà (W II, cap. 30, p. 519).

Che Schopenhauer qui, con le sue determinazioni concettuali, faccia quasi saltare i confini della sua "metafisica della volontà", può mostrarlo un'altra citazione paradossale circa il problema della "negazione della volontà". Nei *Parerga e Paralipomena* Schopenhauer dà un'altra interpretazione:

Contro certe sciocche obiezioni, osservo che la negazione della volontà di vivere non enuncia affatto l'annullamento di una sostanza, ma il puro atto del non-volere: quello stesso ente che finora ha voluto, ora non vuole più (PP II, § 161, p. 408).

Ambivalente resta non solo in che cosa debba consistere la libertà dell'intelletto rispetto alla "volontà", dato che Schopenhauer nelle sue formulazioni arriva molto vicino a definire l'intelletto come mera funzione della volontà; oscuro resta soprattutto che cosa possa rendere possibile la negazione della volontà qui intesa. E come è da intendere la distinzione tra sostanza e "volontà" quale cosa in sé? Il nesso tra cosa in sé e fenomeno, che per Schopenhauer è solo relativo, segnala un'incongruenza nel sistema schopenhaueriano. Infatti la "volontà", manifestandosi come fenomeno, soggiace alle categorie della causalità e, quindi, non è libera. Solo la "volontà", quale cosa in sé, può essere detta libera. Com'è allora pensabile che la "volontà" che si manifesta contraddica il suo proprio fenomeno?

Per poter realizzare il compito che Schopenhauer assegna alla conoscenza - vale a dire liberare dal mondo fenomenico della "volontà" dominato dal principio di causalità -, quel che s'impone è un livello più alto di conoscenza che partecipi in qualche modo già adesso di una condizione di libertà e redenzione. Per questo Schopenhauer parla, con esplicito riferimento a Spinoza, di una conoscenza intuitiva:

«*mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit*» (VMSch, p. 55). Che è quello che Schopenhauer, nello stesso passo, chiama “comprensione estetica”. Appare qui in maniera chiara ed evidente l’influsso di una prospettiva metafisica nella determinazione della conoscenza estetica. Conoscenze metafisiche, quali livelli più alti di conoscenza, sarebbero, in senso stretto, affermazioni circa cognizioni che trascendono la suddetta relazione tra cosa in sé e fenomeno. Che cosa intende Schopenhauer con tutto ciò?

4.

L’estetica di Schopenhauer ha, per il pensare odierno, qualcosa di strano, anzi d’incondivisibile sotto più punti di vista. Ciò dipende, tra l’altro, dal fatto che Schopenhauer è ancora troppo legato alla prospettiva sistematica dell’idealismo che fissa il posto dell’estetica nella totalità del pensiero. Del tutto evidente è inoltre l’influsso della speculazione idealistica nel determinare i possibili scopi della conoscenza estetica. Bisogna dire inoltre che, per quanto riguarda la definizione del rapporto tra arte e filosofia, tra intuizione e concetto, Schopenhauer appare molto incerto laddove deve determinare che tipo di conoscenza metafisica attribuire all’arte. Egli non chiarisce a sufficienza se l’arte, nella forma del suo oggetto, contenga più asserzioni metafisiche sul mondo di quanto se ne schiudano al concetto filosofico, o se soltanto la filosofia comprenda, nella forma del sapere, quel che nel processo creativo dell’arte ci sfugge in quanto esperienza meramente soggettiva. La prospettiva di Schopenhauer risulta forse più chiara se la si circoscrive rispetto all’inequivocabile presa di posizione di Nietzsche. Secondo Nietzsche il pensiero teoretico del filosofo non riesce a penetrare negli abissi più profondi dell’essere:

Se infatti l’artista, a ogni disvelamento della verità, rimane attaccato con guardi estatici sempre e solo a ciò che anche ora, dopo il disvelamento, resta velo, l’uomo teoretico gode e si appaga di aver tolto il velo⁹.

⁹ FR. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, 1872, 15 (*La nascita della tragedia*, Milano 1977, p. 100).

Dal momento che Schopenhauer sviluppa la sua estetica confrontandosi esplicitamente con la dottrina platonica delle idee, si è tentati di attribuire uno status anamnestico alle possibilità conoscitive proprie delle intuizioni estetiche. Ad ogni modo i concetti con cui Schopenhauer definisce tanto l'“idea estetica” quale oggetto dell'arte, quanto le concezioni estetiche sviluppate dal soggetto, appaiono molto simili a quelli con cui la filosofia platonica definisce la “visione delle idee”. È certo possibile ricostruire, all'interno del pensiero di Schopenhauer, la “contemplazione estetica”, in cui la componente soggettiva e la componente oggettiva del modo di considerare estetico sono colte come unità. Nel seguito della mia interpretazione tralascerò determinati aspetti per concentrarmi sul significato che l'arte potrebbe avere quale strumento estetico di transizione verso (e di mediazione di) quel che Schopenhauer chiama un livello più alto di conoscenza. In questo il mio interesse si rivolge in particolare ai margini oscillanti di questa transizione, cioè a quei momenti che, nel processo di transizione, sfuggono alla dinamica di questo processo e danno allo strumento estetico una coloritura e una tonalità del tutto particolari.

A voler essere più precisi, per componente oggettiva del modo di considerare estetico s'intende la transizione della conoscenza estetica dalla percezione della singola cosa del mondo dell'esperienza all'idea, cioè all'universalità dell'essenza di una cosa. Schopenhauer dice però esplicitamente che «le idee non rivelano ancora l'essenza in sé», ma solo «il carattere oggettivo delle cose, cioè ancor sempre e soltanto il fenomeno», anzi, che l'idea è «il fenomeno compiuto e perfetto» o, più precisamente, «l'oggettivazione adeguata (= immediata, direi io) della volontà a questo livello del suo manifestarsi (= oggettivazione mediata, direi io)» (W II, § 29, p. 513). Poco chiaro resta, nel sistema di Schopenhauer, la collocazione gnoseologica o, più precisamente, metafisica dell'idea tra cosa in sé e fenomeno.

Cercando d'interpretare con cautela le asserzioni di Schopenhauer e trascurando problemi immanenti al testo, si potrebbe dire, relativamente a quanto qui ci proponiamo di sostenere, che l'“idea” è un universale concreto, cioè che le opere d'arte appartengono alla particolarità del fenomeno, sono immagini concrete che in sé lasciano trasparire, in una prospettiva universale, ciò che in esse viene intuitivamente rappresentato:

Vediamo subito le cose con tutt'altri occhi, poiché ora le comprendiamo non più nelle loro relazioni, ma in ciò che esse sono in sé e per sé, e ora improvvisamente percepiamo, oltre la loro esistenza relativa, anche la loro esistenza assoluta. A questo punto ogni singolo individuo rappresenta la sua specie, per cui adesso comprendiamo ciò che v'è d'universale negli esseri. Ciò che ora dunque conosciamo sono le idee delle cose: ma ora da queste parla una sapienza più alta di quella che conosce solo mere relazioni. Anche noi stessi siamo intanto usciti dalle relazioni e siamo così divenuti il puro soggetto della conoscenza (W II, cap. 30, p. 524).

Una volta tradotta in rappresentazione dalla capacità estetico-conoscitiva del soggetto artistico, l'oggetto dell'arte, l'idea, è quindi al contempo accessibile ed esperibile per il soggetto fruitore che sia capace di accoglierla – per lo meno questa è l'intenzione di Schopenhauer. Il passo citato richiama però al contempo la componente soggettiva dell'intuizione estetica, e cioè lo sguardo disinteressato, ovvero privo di volontà, del soggetto della conoscenza nello stato di «piacere estetico» (VMSch, p. 86). Questo nesso merita di essere approfondito.

La bellezza diviene, per Schopenhauer, un predicato universale delle cose, e questo conformemente alla possibilità che il soggetto ha di accertarsi dell'idea, dell'universalità dell'essenza di un oggetto estetico. Così nell'intuizione estetica del soggetto il singolo oggetto dell'intuizione deve lasciar trasparire l'idea in esso espressa, o, per dirla in altro modo: nella misura in cui l'oggetto lascia trasparire la sua idea, nell'oggetto stesso ha luogo uno sconfinamento non ben definito: viene alla luce l'idea estetica della bellezza dell'oggetto. Ciò che nell'oggetto estetico è stato definito fenomeno estetico di transizione, trova una corrispondenza nel soggetto estetico, la cui intuizione tiene insieme questo processo. Anche il soggetto conoscente subisce una metamorfosi, nella misura in cui, come dice Schopenhauer, non è più individuo, ma diventa «puro soggetto della conoscenza, senza volontà, intoccato dal dolore e fuori del tempo» (VMSch, p. 55). «Elevati dalla forza dello spirito», accade che «sperimentiamo un momentaneo aumento dell'intensità della nostra intelligenza intuitiva; così vediamo subito le cose con tutt'altri occhi [...] Ciò che adesso in questo modo conosciamo, sono le idee delle cose» (W II, cap. 30, p. 524). Come va inteso tutto questo?

Il passaggio dalla conoscenza quotidiana e comune del mondo dell'esperienza causale, in cui a dominare sono i motivi personali, alla «contemplazione estetica» può farsi improvvisamente evento allorché «tutta la coscienza viene riempita dalla quieta contemplazione» dell'oggetto in quel momento presente – «al di fuori della sua connessione con qualche altro oggetto» (VMSch, p. 54). Contemplazione significa dunque, per Schopenhauer, perdersi totalmente in ciò che viene intuito, in ciò cui ci si rivolge, senza far entrare in gioco un qualche altro interesse; significa uscir fuori dalle esperienze di spazio e tempo, essere toccati e scioccati da un evento improvviso che fa crollare il contesto della vita quotidiana e dissolvere le illusioni del mondo dell'esperienza. Nello stesso momento in cui il soggetto estetico s'immerge in questo mondo del sorprendente e del non-prevedibile, si disvela allo sguardo concentrato della “contemplazione estetica” lo *splendor veritatis*. Questo mio accenno ad un concetto della filosofia medievale intende chiarire che l'atteggiamento contemplativo deve far tralucere la forma eterna delle cose, non la loro forma finita, connessa nella vita quotidiana a scopi determinati. Laddove il soggetto estetico, elevandosi al di sopra della propria volontà, la trascende e restando così libero da ogni relazione con essa, «il sovrappiù» della più intensa capacità conoscitiva, in questo modo liberatosi, deve far conoscere la vera essenza delle cose, «l'idea che parla attraverso di loro» (VMSch, p. 88).

5.

Il fatto che Schopenhauer parli di un piacere estetico nella “contemplazione estetica”, però, mal si accorda con l'asserzione che in essa si tratti di un puro atto di conoscenza, sciolto da tutto. Voglio però affrontare questa questione da un altro punto di vista: io interpreto il piacere estetico del soggetto - che non viene affatto negato dalla teoria estetica di Kant, mentre Schopenhauer pensa a un tipo di coscienza che cerca di allontanare tutto ciò che è soggettivo - nel senso del carattere di sconfinamento proprio della “contemplazione estetica”, per cui soltanto nel contesto della percezione sensibile si diventa capaci di

conoscere metafisicamente la verità delle cose. Che cosa questo significhi di preciso, dovremo chiarirlo successivamente.

Dato che lo status gnoseologico dell'idea all'interno del sistema schopenhaueriano non è ben chiaro e l'idea si muove in uno spazio intermedio tra la cosa in sé e il fenomeno, la conoscenza metafisica dell'idea ricade nella realtà dello spazio e del tempo, la quale è avvolta dal velo della Maja e alla quale il soggetto estetico è già sempre legato. Quel che si disvela al soggetto, gli si cela al contempo nuovamente: l'uomo, nella misura in cui diviene capace d'intuizione estetica e impara a staccarsi dalla razionalità strumentale, può sì scorgere l'idea, può sì presagire ciò che lo libererà dalla sua esistenza ingannevole, ma, fintantoché resta legato a quel mondo del fenomeno da cui lo strappa la "contemplazione estetica", verrà nuovamente ricacciato in esso.

La questione che qui mi interessa è: quale significato abbia la conoscenza estetica se viene riportata dalla situazione di eccezione alla normalità della conoscenza esperienziale. Cercherò di rispondere a questa questione stabilendo una corrispondenza tra la conoscenza che la contemplazione estetica ci media sull'essenza del mondo e la conoscenza che ci viene aperta secondo Schopenhauer dall'esperienza del dolore. Infatti a squarciare il velo della Maja e a raggiungere un più alto livello di conoscenza veniamo indotti anche da un eccesso di sofferenza. È anche grazie al dolore che l'uomo si libera dalla tendenza ad orientarsi sugli scopi egoistici e personali della volontà e assume un atteggiamento nuovo nei confronti della vita. Riconoscere che l'esistenza del singolo individuo nel mondo dell'esperienza è esposta alla vacuità e alla vanità, è esposta alla morte, consente di comprendere più facilmente che ciò che conta è negare la "volontà di vivere". Così la multiforme esperienza della vacuità dell'esistenza umana s'incontra con quel che la fuoriuscita estetica da questa forma tragica di esistenza imprime nella coscienza dell'uomo: negare quel che distoglie l'uomo da ciò che egli esperisce per breve tempo nella condizione eccezionale della "contemplazione estetica".

Che per Schopenhauer vi sia una diretta proporzionalità tra l'intuizione estetica e l'intensificazione dell'esperienza del dolore, è fuori discussione: egli lo ha affermato chiaramente. Nella struttura gerarchica della natura Schopenhauer riconosce una certa simultaneità

tra la crescita della capacità conoscitiva e quella della capacità immedesimativa. È in particolare alla coscienza artistica che egli attribuisce una più alta capacità di sofferenza, se è vero che una maggiore energia intellettuale rende sensibili per forme più grandi di sofferenza. Se ne può inferire che la sensibilità estetica e quella esistenziale acquiscono in misura simile la coscienza della necessità di negare la tendenza alla *conservatio sui*: entrambe diventano strumenti di mediazione della (e di transizione alla) negazione etica della “volontà di vivere”.

In primo luogo vorrei illustrare con un esempio il nesso esistente tra l'esperienza tragica della vita e la sua ripresa e interpretazione a livello estetico-artistico. Infatti, per Schopenhauer, la tragedia rappresenta la forma più pregnante di un livello superiore di conoscenza della vita, ovvero di un atteggiamento metafisico di vita. Se qui intendiamo l'aggettivo “metafisico” nel senso di “possibilità conoscitive” che - nonostante ogni limitazione connessa al carattere sempre provvisorio e circoscritto della conoscenza umana - consentono di considerare il mondo non più soltanto in base ai presupposti propri delle condizioni immanenti di vita, allora mi sembra legittimo e applicabile il detto di Nietzsche per cui «l'arte è l'attività propriamente metafisica», come si legge nel suo scritto giovanile *La nascita della tragedia*. Alla contemplazione estetica si può attribuire il carattere di mediatrice di conoscenze metafisiche, purché si parta dal presupposto che l'arte dispone sempre e soltanto di possibilità immanenti in grado di lasciar intravedere sconfinamenti estetici in direzione di un superamento assoluto della “volontà di vivere”, ma che non è possibile attribuire alle esperienze estetiche stesse un carattere immediatamente trascendente. In questo modo si potrebbe considerare l'arte come uno strumento estetico di sconfinamento, uno strumento cioè che avrebbe affinità con la metafisica. La qualità propria di situazioni straordinarie di contemplazione estetica consente però d'interpretare al contempo questi sconfinamenti come lampi anticipatori mistico-estetici di una condizione di redenzione da questo mondo – senza, a mio avviso, caricare ingiustificatamente il pensiero di Schopenhauer.

Ad ogni modo, con l'aiuto dell'interpretazione schopenhaueriana della tragedia, si può verificare in modo convincente (almeno così spero) in che misura si possa pretendere dall'arte di essere uno strumento estetico capace di sollecitare l'individuo a rinunciare alla vita e

a liberarsi da questo mondo al fine di raggiungere la redenzione. La tragedia, secondo Schopenhauer, offre un'immagine della vita che, facendoci capire da quanta sofferenza e da quanta infelicità essa sia pervasa, ne rivela la profonda vanità e vacuità. Se nell'arte ne va della rappresentazione dei singoli fenomeni del mondo secondo la loro idea, cioè secondo la loro verità ed essenzialità, allora la poesia, e in particolare la tragedia, ha il compito di far conoscere l'idea universale del pensare e dell'agire umano, cioè la verità della vita umana. Per Schopenhauer è senz'altro possibile rispondere alla questione della verità dell'arte, alla questione, cioè, se l'arte sia qualcosa di più che apparenza meramente bella, in quanto l'idea universale mostra proprio l'essenziale, «le forme permanenti, immutabili e indipendenti dall'esistenza temporale delle singole cose [...] il vero e proprio carattere della cosa» (W II, cap. 29, p. 512). Le opere d'arte non riproducono, quindi, delle opinioni, bensì la cosa stessa. Questo, però, può solo significare che nella tragedia è l'idea della vita, nella forma dell'autoscissione e dell'autolacerazione dell'esistenza umana, a diventare tema dell'arte. Infatti, invece di rappresentare solo relazioni e connessioni gravide di conseguenze nel mondo dei fenomeni, la tragedia mira principalmente a mostrare fatti e persone nella loro «importanza che esprime l'idea» (W I, § 51, p. 469). Così l'arte, mediante i suoi propri principi formali e stilistici di chiarificazione tramite estraniamento, mira a rappresentare «caratteri significativi» in «situazioni significative» (W I, § 51, p. 469). Assumendo il punto di vista in cui la tragedia traspone l'eroe morente e lo spettatore comprendente (Schopenhauer riporta preferibilmente esempi dalle opere di Shakespeare e di Goethe), deve diventare possibile una risposta alla questione del valore complessivo dell'esistenza. In questo Nietzsche ha compreso rettamente Schopenhauer.

La concezione schopenhaueriana attribuisce alla tragedia un valore assertivo di tipo filosofico chiaramente delineato, ovvero la comunicazione della vera idea della vita umana tramite l'azione della *pièce* tragica: l'invito a scoprire l'insensatezza della vita e, grazie alla libertà così raggiunta rispetto a una vita priva di valore, a vedere nella redenzione il vero valore della vita. Diversamente dalla concezione aristotelica della tragedia come catarsi, la concezione schopenhaueriana non vuole suscitare timore e compassione per gli eroi della tragedia; bensì

vuole trasmettere agli eroi, ma anche agli spettatori, la conoscenza metafisica che il tendere individuale è vano, che ogni vita che lotti per l'autoconservazione finisce per perdersi. Questa conoscenza si accresce proprio tramite la sofferenza degli eroi. C'è bisogno quindi della luce della conoscenza estetica, che traluce nella tragedia, perché l'uomo veda il mondo fenomenico per quel che esso è: il velo della Maja.

Nonostante ogni possibile critica all'unilateralità dell'interpretazione schopenhaueriana della tragedia, dovuta al suo interesse filosofico e alla sua prospettiva filosofica, la tragedia deve ispirare e sollecitare lo spettatore a voltare le spalle alla "volontà di vivere". È «l'emergere della conoscenza che il mondo, la vita non può dare vero appagamento» (W II, cap. 37, p. 611), e Schopenhauer aggiunge, constatando inequivocabilmente il nesso tra estetica e pensiero buddista: «Lo spirito tragico conduce dunque alla rassegnazione» (W II, cap. 37, p. 611); così come ogni arte, è un invito alla serietà, alla contemplazione. Anche se nell'intuizione estetica il soggetto estetico può raggiungere una reale conoscenza solo per un breve lasso di tempo, è impossibile non vedere la relazione immediata tra la contemplazione estetica e la convincente percezione della possibilità di una vera vita, ovvero, per Schopenhauer, di una redenzione.

Riporto qui alcuni passi:

Così ogni tragedia reclama un'esistenza di tutt'altra natura, un altro mondo, la cui conoscenza ci può essere data sempre e solo indirettamente, come accade qui appunto in forza di un tal reclamare (W II, cap. 37, p. 610).

Questo suscita poi, nel più profondo dell'intimo di ognuno, appunto la coscienza che per una volontà di altra natura ci debba essere anche un'altra specie di esistenza. Infatti, se ciò non fosse, se la tendenza della tragedia non fosse questo elevare al di sopra di tutti gli scopi e i beni della vita, questo distogliere da essa e dai suoi allettamenti, e l'indirizzare, in ciò già insito, verso un'esistenza di altra natura, per quanto per noi affatto incomprensibile (W II, cap. 37, pp. 612-3)

- il senso della tragedia resterebbe per noi incompreso.

Con queste indicazioni, però, lo stesso Schopenhauer costruisce un nesso che va al di là di ciò che abbiamo chiamato conoscenza estetica,

cioè Schopenhauer stesso amplia il significato di conoscenza estetica, dato che questa non riesce a chiudersi in se stessa. Se però (e questo dovrebbe mostrare l'esempio della comprensione schopenhaueriana della tragedia) l'arte apre possibilità estetiche di un'autentica visione del mondo, allora si può anche dire che l'arte può diventare uno strumento estetico di mediazione di conoscenze metafisiche. Per dirla in maniera radicale: la distanza estetica, che l'arte mantiene rispetto al mondo, manifesta l'arte come strumento estetico di sconfinamento, dato che nelle sue figurazioni il mondo immanente viene trasceso e l'arte può porre così in questione la vita nella sua ovvietà. La distanza estetica dell'arte si può adesso caratterizzare come mondo intermedio: come dice lo stesso Schopenhauer, di fronte alla vita essa non è «ancora la via che consente di uscirne, ma solo una consolazione provvisoria nella vita stessa» (W I, § 52, p. 503). Schopenhauer può quindi trarne la conclusione che la vera conoscenza dell'essenza del mondo, a cui l'arte introduce, «non redime per sempre dalla vita» l'uomo estetico, «ma solo per pochi istanti» (W I, § 52, p. 503).

6.

L'estetica di Schopenhauer (questa la tesi che sintetizza le considerazioni fatte fin qui) consente di comprendere l'arte soprattutto come strumento estetico-mistico di transizione verso (e di mediazione di) atteggiamenti metafisici nella conoscenza e nella vita. Contemplazione estetica – si può definire così questo nesso di metafisica, estetica e mistica nella filosofia di Schopenhauer.

La mia tesi sottolinea più aspetti. Da un lato, l'esperienza artistica consente di acquisire una distanza estetica che trascende il mondo rappresentativo dell'immanenza, cioè la contemplazione estetica rende possibile, all'interno della filosofia di Schopenhauer, la liberazione dell'intelletto dalla potenza della "volontà".

Dall'altro, la distanza estetica rispetto al mondo reca tratti della contemplazione mistica, apre momenti esperienziali di estrema intensità che ricadono però sempre di nuovo nelle relazioni esperienziali del mondo immanente. In questo la contemplazione estetico-mistica è

rimandata alla ricerca del significato che può avere l'immediatezza mistica.

Così alla fine la libertà della contemplazione estetico-mistica può essere compresa al contempo come strumento di mediazione della conoscenza metafisica di una vera vita; e precisamente nel senso della negazione della tendenza immanente all'autoconservazione, che consente di diventare liberi per la redenzione del «nirvana-nulla».

Al contempo bisogna sottolineare che la posizione di Schopenhauer è più fortemente interessata allo stato immediato di eccezione della contemplazione estetica che non al suo carattere di sconfinamento, se è vero che cerca di valorizzare l'arte come intuizione di «idee» contro il mero sapere della filosofia. Tuttavia questo non gli riesce sempre senza contraddizioni. Che la mia interpretazione assegni un peso diverso ai diversi momenti del nesso suddetto, mi sembra quindi del tutto legittimo.

Che cosa significa però, nel pensiero di Schopenhauer, stabilire un nesso tra il presentimento di un'esistenza completamente diversa, che è reale solo per brevi istanti nella distanza estetica della contemplazione, e lo spirito tragico della rassegnazione etica? Ad ogni buon conto, laddove cerca di descrivere e definire i punti estremi cui conduce la distanza estetica della contemplazione, Schopenhauer passa dalla teoria estetica al linguaggio della mistica. In questo contesto egli parla di «beatitudine», così come di «redenzione» e di «quiete perfetta»: «Quella pace che sta più in alto di ogni ragione, quell'assoluta bonaccia dell'animo, quella quiete profonda, quella fiducia e serenità imperterbabile» (W I, § 71, p. 707) – tutte queste definizioni rappresentano possibilità estreme di formulare l'avvicinamento a una dimensione totalmente altra della realtà, che si è aperta nella contemplazione estetica.

Per determinare questa “condizione altra” (Musil) mi sembra estremamente indovinata la formula giovanile della «coscienza migliore» (HN, vol. I, p. 42), che Schopenhauer annota all'inizio del 1813 nel suo diario filosofico. Sotto questa espressione egli cerca di riunire tutti quegli stati di coscienza che riguardano un «modo di considerare le cose indipendente dal principio di ragion sufficiente» (W I, § 36, p. 384). La «coscienza migliore» non è una coscienza di qualcosa, non è qualcosa di prodotto dalla ragione, bensì indica esperienze che la co-

scienza umana fa in maniera imprevedibile. La «coscienza migliore» indica stati di coscienza in cui l'uomo s'immerge in un atteggiamento di totale attenzione e la separazione tra Io e mondo sembra per alcuni istanti eliminata. L'oblio di sé in cui si trova immerso, questi attimi temporali estremamente densi che irrompono nella coscienza confliggono con il consueto mondo dell'esperienza che, nel vortice di questi stati di coscienza emergenti, finisce per sparire e apparire inesistente. Schopenhauer cerca di esprimere la felicità di quei momenti in cui all'uomo capita di fuoriuscire dalla forma d'esistenza del volere, rifacendosi preferibilmente a testi mistici della tradizione filosofica dell'occidente e della sapienza indiano-buddista delle *Upanishad*. Rispetto al carattere meramente negativo della filosofia che cerca di definire la dimensione totalmente altra della realtà, il mistico procede, secondo Schopenhauer, in modo positivo, per cui «da qui in poi non resta altro che mistica». Dato che il pensiero filosofico, proprio anche nell'estetica, può parlare solo negativamente di ciò che si vuol dire con «migliore coscienza» dell'altra condizione, la mistica si vede costretta a «definirlo come nulla». Allo stesso modo della tradizione della teologia negativa, la cui vicinanza e il cui legame con la mistica sono innegabili, questo “nulla”, tuttavia, non è «affatto per noi un nulla». Infatti Schopenhauer aggiunge subito che, di contro alla nostra facoltà limitata di conoscere, esso non va pensato affatto come «nulla assoluto», ma piuttosto come un «nulla non assoluto, ma relativo» (W II, cap. 48, p. 859).

Conformemente alla suddetta limitatezza e negatività della capacità di conoscenza della filosofia, nell'estetica di Schopenhauer si trova una precisa descrizione del carattere mistico di quello stato di coscienza che io vorrei chiamare contemplazione estetico-mistica; questa

si mostra come una coscienza (frutto di sensazione) del fatto che siamo in un qualche senso (che solo la filosofia chiarisce) una sola cosa col mondo e che quindi dalla sua incommensurabilità non siamo tanto schiacciati quanto sollevati. È la coscienza (frutto di sensazione) di ciò che le *Upanishad* dei *Veda* esprimono ripetutamente in così vari modi [...] *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* [...] È elevazione al di là della propria individualità, è sentimento del sublime (W I, § 39, pp. 413-4).

E in aggiunta a ciò Schopenhauer afferma che una coscienza pan-teistica è essenziale per tutta la mistica. Se quindi di contro a ogni affermazione mondana della volontà “la vera salvezza” sta nella sua negazione,

vediamo che tutte le religioni al loro culmine sfociano nella mistica e nei misteri, cioè nell’oscurità e nella velatezza, che rimandano propriamente solo a una macchia vuota per la conoscenza, cioè a un punto in cui ogni conoscenza viene necessariamente meno; per questo la stessa cosa può essere espressa per il pensiero solo tramite negazioni, mentre per l’intuizione sensibile tramite segni simbolici, e viene indicata nei templi tramite oscurità e silenzio, nel brahmanesimo addirittura tramite la pretesa sospensione di ogni pensiero e di ogni intuizione, al fine di promuovere il ritorno più profondo nel fondamento del proprio Io, con la pronuncia mentale del misterioso Om (W II, cap. 48, p. 857).

Se però ciò cui mira la definizione schopenhaueriana della contemplazione estetica si può descrivere solo ricorrendo a criteri e determinazioni mistico-religiose della tradizione cristiana, buddista e filosofica, allora dovrebbe trovare conferma la tesi che ho sostenuto, e cioè che l’arte può diventare strumento estetico di transizione verso (e della mediazione di) forme metafisiche di conoscenza e di esperienza, e questo nel senso di una «coscienza migliore» che possiamo chiamare mistica. Parlando quindi di uno stato mistico-estetico, bisognerebbe sottolineare al contempo la dimensione immanente dell’esperienza estetica, ovvero che la contemplazione da me chiamata mistica resta vincolata al mondo dell’immanenza. La definizione schopenhaueriana di mistica corre altrimenti il rischio, superando i limiti connessi alla finitezza della nostra conoscenza ed esperienza, di esprimere affermativamente ciò che è pensato come mistico *nunc stans*, come *unio mystica*. Si ricordi che autori della tradizione mistica come Meister Eckhart e Nicolò da Cusa, nonostante le loro speculazioni mistiche, hanno sostenuto di non avere avuto esperienze mistiche personali. In conclusione aggiungerò ancora che il pensiero di Schopenhauer - penso qui all’affermazione da noi già richiamata, di essere filosofia dell’immanenza - si è espresso, se mai lo ha fatto, in maniera molto prudente circa una trascendenza radicale della cosa in sé, che quindi non sarebbe più da chiamare “volontà”. Questo dipende certo anche

dal fatto che il pensiero di Schopenhauer non conosce una realtà prima filosoficamente originaria e assoluta. Anche ciò che viene spesso chiamato «volontà in sé» o «cosa in sé», non indica qualcosa di veramente assoluto.

(traduzione di R. Garaventa)

Capitolo II

ANNA VALENTINETTI

I due volti della filosofia di Schopenhauer: dalla metafisica tragica alla saggezza eudemonica

Riconosciamo che quanto di meglio può offrire il mondo è un'esistenza priva di dolore, tranquilla e sopportabile, e limitiamo le nostre pretese a tale vita, per poterla tanto più sicuramente realizzare. Il mezzo più sicuro per non diventare infelicissimi consiste nel non desiderare di essere felicissimi.

(PP I, p. 551)

1.

Nel novembre 1851 Arthur Schopenhauer dà alle stampe *Parerga e Paralipomena*, una raccolta di «scritti minori» (o, come si legge nella premessa, di «trattazioni su temi particolari e molto disparati») destinati ad arricchire, approfondire e chiarire quanto contenuto nei precedenti lavori. E quest'opera in due volumi, risultato di sei anni di lavoro, fa uscire inaspettatamente - forse per il mutato spirito dei tempi - il pensiero di Schopenhauer dall'indifferenza pressoché totale con cui la Germania affascinata dalle dottrine idealiste di Fichte, Schelling e Hegel l'aveva accolto, procurandogli fama internazionale. È nell'ultimo decennio di vita, infatti, che il "saggio di Francoforte" diventa punto di riferimento per una schiera innumerevole di irriducibili studenti ed estimatori. A determinare la fama di quest'opera tarda - uscita a più di 30 anni dalla prima edizione (1819) del capolavoro schopenhaueriano *Il mondo come volontà e rappresentazione* - sono tuttavia soprattutto

gli *Aforismi per una vita saggia*, saggio conclusivo del primo volume, in cui Schopenhauer cerca di delineare una “eudemonologia” destinata all’uomo comune, all’uomo cioè incapace di rinunciare al volere. Gli *Aforismi* contengono, infatti, delle regole pratiche di vita atte, nelle intenzioni dell’autore, ad aiutare l’uomo che non ha rinunciato al mondo, a vivere il più saggiamente possibile la vita di tutti i giorni e quindi, come si legge nell’introduzione, a «percorrere la vita nel modo quanto più possibilmente piacevole e felice» (PP I, p. 423).

Com’è possibile, però, che un maestro del pessimismo e un araldo della sofferenza, come l’autore del *Mondo*, sia arrivato, negli *Aforismi*, a farsi sostenitore dell’antichissima concezione della filosofia come saggezza di vita e ricetta eudemonica? Nel *Mondo* non aveva forse affermato chiaramente che la felicità è soltanto una chimera, un’illusione, un miraggio di Maja, il «sogno felice del mendicante», ovvero che la nostra vita è per natura incapace di vera felicità, essendo il vivere ineludibilmente dolore e sofferenza? E l’etica della “compassione” delineata nel *Mondo*, che sfocia in un radicale ed esoterico “no” alla vita e alla volontà e quindi non ha nulla a che fare con il raggiungimento della felicità, non era forse di tutt’altro segno rispetto all’etica della «saggezza» delineata negli *Aforismi*, che sfocia al contrario in un moderato ed essoterico “sì” alla vita e alla volontà e quindi alla possibilità di conseguire una qualche forma di felicità?

Ora, per risolvere questa apparente contraddizione tra questi due volti della filosofia di Schopenhauer - ovvero tra il profondo pessimismo del *Mondo* e il moderato ottimismo degli *Aforismi* - è necessario, come ha suggerito Volker Spierling¹, prendere le distanze dalla tradizionale interpretazione del filosofo di Danzica legata univocamente ed esclusivamente all’opera del 1819, e considerare la prospettiva degli *Aforismi* come complementare a quella del *Mondo*. La posizione di

¹ Cfr. di V. SPIERLING: *Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus*, in *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, hrsg. v. V. Spierling, Frankfurt 1984; *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, München-Zürich 1987; *Grundlinien der Philosophie Schopenhauers. Eine neue Sicht der «Aphorismen zur Lebensweisheit»*, in *Studi Italo-Tedeschi, XI: Arthur Schopenhauer nel 200. anniversario della nascita*, Merano 1989, pp. 1-20; *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, Frankfurt 1994.

Schopenhauer è infatti molto più complessa e articolata di quanto le soluzioni paradigmaticamente prospettate a questo proposito da Kuno Fischer e da Arthur Hübscher, nella loro rigidità e unilateralità, possano suggerire². Il fatto è che, per avere una visione complessiva e compiuta del pensiero schopenhaueriano, bisogna prendere alternativamente in considerazione entrambe le prospettive che sottendono queste sue due celebri opere, per poi cercare di connetterle in un tutto organico. Infatti, come lo stesso Schopenhauer - che non è affatto un dogmatico, ma piuttosto un prospettivista³ - ripete costantemente a proposito della struttura del *Mondo*, non esiste un solo punto di vista da cui guardare la realtà, bensì solo molteplici punti di vista raccordati tra loro possono dare la visione complessiva del tutto. Per avere un'immagine completa ed esaustiva della filosofia di Schopenhauer, si tratta quindi di accedervi percorrendo sentieri diversi che si illuminano e si completano a vicenda, ovvero osservandola non soltanto a partire dal *Mondo*, ma anche a partire dagli *Aforismi*, che propongono, di contro alla consueta immagine di Schopenhauer quale salice piangente della filosofia, un'altra immagine (da molti fin troppo trascurata) del

² Ricordiamo che, mentre per Kuno Fischer c'è assoluta inconciliabilità tra le due opere, per Arthur Hübscher tra di esse non esiste contraddizione alcuna. Cfr. K. FISCHER, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1908, p. 246; A. HÜBSCHER, "Nachwort" zu: A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, München 1978, p. 221.

³ Secondo lo Schopenhauer del *Mondo*, la filosofia è un tutto organico, che ha alla sua base un unico pensiero: il mondo in cui viviamo è, nella sua essenza ultima, volontà, ma, nello stesso tempo, è anche una nostra rappresentazione. Per comunicare questo suo unico pensiero, Schopenhauer ha suddiviso il suo capolavoro in quattro libri, ciascuno dei quali espone l'unico e identico pensiero da un diverso punto di vista (quello gnoseologico, quello metafisico, quello estetico e quello etico). A suo avviso, infatti, è possibile comprendere questo tutto organico - che ha una struttura sistematica - solo connettendo i diversi punti di vista, che si completano e si integrano a vicenda, solo cioè alternando costantemente il punto di osservazione. In altri termini, per conoscere il mondo bisogna rivoltarlo continuamente, per poterlo osservare da tutte le angolature. Non a caso la stessa volontà non è per Schopenhauer la cosa in sé, ma soltanto la cosa in sé così come appare a noi soggetti che ci rappresentiamo la realtà (sotto questo aspetto Schopenhauer rimane fedele a Kant che pensava che la cosa in sé non si potesse conoscere). Il mondo che noi conosciamo, poi, non è l'unica realtà, ma vi è anche il nulla (il nirvana buddista), quella condizione di beatitudine e di quiete che può essere raggiunta soltanto dagli asceti e dai santi. D'altra parte, secondo Schopenhauer, anche il nulla - che è da intendere sempre come un nulla «relativo» (*nihil privativum*), nel senso della negazione di «qualcosa» di determinato - è visto in modo diverso a secondo del punto di vista da cui lo si guarda: dal punto di vista dell'asceta, il nulla appare, infatti, come una condizione di pace e di quiete, mentre, dal punto di vista dell'uomo comune, il nulla appare come un «passaggio nel vuoto inane del nulla».

filosofo tedesco: quella di uno Schopenhauer sostenitore di una visione moderatamente ottimista della vita, per cui l'uomo ha la possibilità di raggiungere in qualche modo ed entro certi limiti la felicità. Due immagini differenti, dunque, ma che si integrano e si completano a vicenda.

2.

Analizziamo, tuttavia, anzitutto in che cosa consista, secondo il filosofo di Danzica, la «vita saggia», ovvero quale sia il *méthodos*, la via - una via percorribile, se non da tutti, certo da molti⁴ - in grado di garantire a chi non ha abdicato del tutto al volere il raggiungimento e la conservazione di una condizione di *eudaimonía*, di una condizione cioè di equilibrio e di equidistanza tra i due estremi tra i quali oscilla la vita: il dolore e la noia⁵.

Ora, l'ideale di vita tratteggiato negli *Aforismi* è una sorta di *autárkeia* (indipendenza, autodominio, padronanza di sé) che, nel «restituirci a noi stessi», ci garantisce non solo uno stato di *ataraxía* (serena indifferenza) e *apátheia* (assenza di turbamento), ma soprattutto uno stato di calma e quiete interiore (la «serenità dell'animo», *die Heiterkeit des Sinnes*) che richiama, per tanti versi, la *galénê* epicurea⁶. Tale condizione di quiete, calma e pace interiore - giusta ricompensa per chi non solo sa dare la precedenza a ciò che egli "è" rispetto a ciò che

⁴ Con i suoi *Aforismi*, Schopenhauer non intende rivolgersi né ai «presunti filosofi» delle università tedesche né alla «moltitudine» degli individui (intellettualmente mediocre e priva di discernimento), nei confronti della quale egli manifesta sempre sarcasmo e disprezzo. Egli si rivolge piuttosto a tutti quegli individui (anche se assai rari a trovarsi) che hanno la sua stessa «capacità innata di pensare», il suo stesso sentire, la sua stessa grandezza d'animo, ma che, non vantando conoscenze propriamente filosofiche, avvertono il bisogno di consigli, suggerimenti, esortazioni su come condurre il più felicemente possibile la loro vita. Non a caso, nell'offrire i suoi consigli pratici di vita, Schopenhauer utilizza un linguaggio chiaro e semplice, affinché, il suo pensiero risulti «comprensibile e profittevole», ovvero accessibile, se non a tutti, almeno a molti.

⁵ La vita del singolo individuo non è altro che una perpetua «oscillazione», più o meno forte, tra il dolore e la noia. Cfr. PP I, p. 442.

⁶ La metafora più famosa usata da Epicuro per esprimere questa calma serena nell'anima «è quella del *galénismós*, la tranquilla bonaccia in cui naviga lentamente l'anima (*Lettera a Erodoto*, 83)» (F. de Luise e G. Facchinetti, *Storia della Felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino 2001, p. 110).

egli “ha”, ma soprattutto non dà alcuna importanza all’opinione degli altri⁷ - rappresenta, infatti, il bene sommo per l’individuo, dato che non solo non ci può essere strappata da nessuno, ma soprattutto «ci rende felici nel modo più immediato» (PP I, p. 436).

Per conseguire questa condizione di serenità interiore è però necessario che impariamo a conoscere - attraverso l’esperienza - il nostro temperamento, le nostre qualità, le nostre debolezze, cioè la nostra personalità (*Persönlichkeit*), in quanto non possiamo mai sfuggire a noi stessi. In altri termini, per poter raggiungere la felicità, dobbiamo prendere coscienza di ciò che siamo⁸, dato che non possiamo, in alcun modo, scegliere o modificare le nostre caratteristiche di fondo⁹. La personalità è infatti qualcosa che abbiamo ricevuto in dono dalla sorte (quasi *jure divino*) e che ci accompagnerà per sempre; essa è una sorta di corazza che ci consente di affrontare le molteplici situazioni della vita:

Per la felicità della nostra vita ciò che noi siamo, cioè la personalità, è [...] assolutamente la cosa prima ed essenziale, anzitutto perché agisce di continuo e in tutte le circostanze, e poi perché non è sottomessa al destino [...] e non può quindi esserci tolta. Il valore di questo elemento può dirsi così assoluto (PP I, p. 430).

⁷ La serenità d’animo, secondo Schopenhauer, è assolutamente necessaria per godere il «presente». L’individuo, però, troppo spesso trascura le piccole felicità quotidiane e lascia passare i giorni sereni senza goderne, per poi rimpiangerli con nostalgia quando sopraggiungono quelli foschi. A suo giudizio, invece, bisogna godere (senza angosciarsi al pensiero dei mali futuri) dell’attimo presente, facendone lo scopo della vita, in quanto il presente «è l’unica cosa certa e reale» (PP I, p. 560). Egli sa ovviamente che vivere in questo modo non è semplice, in quanto la vita dell’uomo è fatta per sua struttura di una moltitudine di grandi e piccole disgrazie. Tuttavia, se la sua etica della saggezza vuole insegnare all’individuo ad accettare e sopportare serenamente il presente anche nelle ore di dolore, è perché «tutto ciò che accade, dalla più grande alla cosa più piccola, accade necessariamente» - verità assoluta e universale, già enunciata ne *La libertà del volere umano* del 1839, che a suo giudizio non può che essere fonte di consolazione di fronte ad ogni eventuale disgrazia. Cfr. PP I, p. 641.

⁸ Il risultato di questa conoscenza della nostra personalità è ciò che Schopenhauer, nel *Mondo*, definisce «carattere acquisito», che è «la conoscenza più perfetta possibile della propria individualità» (W I, § 55, p. 556).

⁹ Ciò trova la sua ragione ultima nella concezione schopenhaueriana dell’immutabilità del carattere e della natura non-libera dell’agire umano: «il nostro carattere è da ritenersi il dispiegarsi nel tempo di un atto di volontà extratemporale e quindi indivisibile e immutabile, ossia di un carattere intelligibile da cui [...] il contenuto etico della nostra condotta è immutabilmente determinato» (W I, § 55, p. 551).

Schopenhauer, quindi, partendo dal presupposto che la nostra personalità è destinata a rimanere stabile e immutabile per tutta la vita, afferma che l'unica possibilità che abbiamo, per poter vivere felicemente, è quella di sfruttarla in qualche modo a nostro vantaggio, scegliendo lo stile di vita a noi più appropriato, coltivando le aspirazioni che più ci si confanno e sviluppando le nostre qualità, a cominciare da quelle spirituali. Infatti, solo sviluppando con consapevolezza la nostra personalità, possiamo riuscire a essere autosufficienti e a difenderci dal vuoto interiore, o, in altri termini, solo cercando dentro di noi la fonte di ogni godimento, possiamo essere felici. Ne consegue che, delle tre dimensioni che condizionano l'umana commedia della ricerca della felicità («ciò che uno è», «ciò che uno ha» e «ciò che uno rappresenta» agli occhi degli altri), la dimensione prima ed essenziale per condurre una vita saggia e felice è «ciò che uno è», dal momento che tutte le altre fonti esterne della felicità sono mutevoli, fallaci, sottoposte al caso e destinate ineluttabilmente ad esaurirsi.

Secondo Schopenhauer, però, oltre che coltivare e sviluppare le proprie facoltà (soprattutto intellettuali), il saggio deve prendersi cura della «salute» del proprio corpo, che è in fondo il bene più alto per l'uomo. Essa, infatti, è la condizione quasi imprescindibile di ogni attività individuale e, quindi, del raggiungimento della felicità: chi ha una salute malferma difficilmente riesce ad essere felice, mentre una salute perfetta non può che favorire il raggiungimento di quella serenità d'animo che, abbiamo visto, è il presupposto fondamentale di una vita saggia e felice. In questo senso è un'autentica stoltezza sacrificare la salute per accumulare affannosamente onori e ricchezze, dal momento che «la vera e propria ricchezza, cioè la grande abbondanza, può far poco per la nostra felicità» (PP I, p. 432).

Sono tuttavia i rapporti sociali, secondo Schopenhauer, a rappresentare un grave pericolo per la tranquillità dell'animo, in quanto la vita in società è segnata da varie forme di ostilità e di malevolenza: «il mondo è brutto: gli individui feroci si divorano a vicenda e quelli mansueti a vicenda si ingannano» (PPI, p. 615). Se però la società è il

luogo da cui derivano quasi tutte le nostre sofferenze¹⁰, ne consegue che, per raggiungere la serenità dell'animo, è necessario prendere le distanze dagli altri, scegliendo una vita ritirata, appartata e solitaria. Non è un caso che chi ha grandi doti spirituali, per poter godere pienamente della propria ricchezza interiore, insegua e pratichi il libero ozio¹¹, ovvero, una volta conosciuti gli uomini, avverta il bisogno di vivere in solitudine (*Einsamkeit*), al riparo dalla moltitudine che, nella sua sfrenata ricerca del divertimento, del lusso e del piacere, finisce per produrre ottundimento e omologazione, inducendo inevitabilmente il singolo al «rinneamento di sé»¹².

Il possedere in sé tanto, da non aver bisogno di compagnia, è una grande felicità già per il fatto che quasi tutte le nostre sofferenze sorgono dalla società e che la tranquillità d'animo, che dopo la salute costituisce l'elemento essenziale della nostra felicità, è messa in pericolo da ogni compagnia e non può, quindi, sussistere senza una notevole misura di solitudine (PP I, pp. 573-4).

¹⁰ In questo saggio aforismatico Schopenhauer fa una lucida e disincantata analisi della società del suo tempo come di una società che, incentivando costantemente i bisogni e i desideri meno naturali e meno necessari, pretende illusoriamente di trasformare la valle di lacrime, che è la nostra vita, in un luogo edenico di felicità, ma, in cambio, chiede al singolo individuo di rinunciare alla propria personalità.

¹¹ Secondo Schopenhauer il libero ozio è, dopo la solitudine, l'altra condizione necessaria per godere pienamente dei propri talenti. Di solito, invece, l'individuo privo di spiritualità tende a sfuggire la condizione di ozio, poiché, una volta liberato dai fardelli dell'esistenza, finisce per diventare di peso a se stesso, annoiandosi mortalmente (*«difficilis in otio quies»*). Non a caso la gente comune, per cui la condizione d'ozio è un tempo vuoto e insignificante, tende ad ammazzare il tempo per sfuggire alla noia, invece di «utilizzarlo» sapientemente, come fa chi ha talento (cfr. PP I, pp. 445-6).

¹² Secondo Schopenhauer, nella società gli individui tendono a uniformarsi agli altri, dimostrando ottusità e miseria interiore, nonché incapacità di pensare in maniera autonoma. La maggior parte di loro, proprio perché vuota interiormente, cerca invano di sfuggire alla noia non solo inseguendo le distrazioni più banali e i piaceri più diversi, ma soprattutto cercando qualsiasi tipo di compagnia. Tuttavia, per poter comunicare con gli altri, siamo spesso costretti a metterci al loro stesso livello - cosa che ci porta inevitabilmente a rinnegare noi stessi, rinunciando a ciò che abbiamo di più prezioso. A parlare infatti con persone volgari rischiamo di finire a nostra volta per essere volgari. Per questo, secondo Schopenhauer, è degno di stima solamente colui che è ancora capace di pensare con la propria testa, distinguendosi dalla moltitudine, che cerca di difendere la propria personalità, rifiutandosi di adeguare il proprio comportamento a quello degli altri, e che non si lascia distrarre da ciò che avviene intorno a lui. Secondo Schopenhauer, dunque, chi opta per la solitudine in una società in cui la personalità del singolo individuo viene appiattita e massificata, fa una scelta saggia, in quanto soltanto nel completo isolamento si è veramente liberi, mentre la società impone costrizioni e sacrifici.

Se c'è qualcosa che contraddistingue un uomo interiormente dotato, questa è la tendenza al distacco dalla massa, dato che, se vuol salvaguardare la sua serenità d'animo dai pericoli insiti nel vivere in compagnia, è meglio se ne stia solo con se stesso: «nel mondo non si ha molto di più oltre la scelta tra la solitudine e la volgarità» (PP I, p. 445). Per contro, se c'è qualcosa che contraddistingue l'uomo povero interiormente, questa è proprio la tendenza a vivere in società, in quanto un tale individuo trova più facile sopportare gli altri che se stesso. Non a caso, quando le necessità quotidiane gli concedono un po' di respiro, egli si accontenta facilmente di qualsiasi compagnia e di qualsiasi passatempo¹³, pur di non finire preda della noia (stato d'animo che gli svela tutta la vacuità della sua esistenza)¹⁴. Infatti, nella solitudine «in cui ciascuno è rimandato a se stesso», chi è ricco interiormente, intellettualmente, spiritualmente avverte tutta la sua grandezza, mentre chi è interiormente, intellettualmente, spiritualmente povero avverte tutta la sua miseria. L'ideale di vita saggia prospettato negli *Aforismi*, nella misura in cui punta molto sulla solitudine, sull'isolamento, sul distacco dalla maggioranza degli uomini¹⁵ (contro la cui bassezza spirituale ed intellettuale Schopenhauer non cessa mai di lanciare i suoi strali velenosi e pungenti), è quindi molto affine a quello prospettato dai grandi moralisti di ogni tempo.

¹³ Niente manifesta così bene, secondo Schopenhauer, il bisogno di distrazioni (per sfuggire alla noia e al vuoto interiore) quanto l'invenzione del gioco delle carte. Gli individui di basso sentire, dal momento che non hanno pensieri da scambiarsi, preferiscono scambiarsi le carte. Certo: il gioco delle carte può rappresentare anche una sorta di utile ammaestramento alla scaltrezza (da sfruttare nel mondo degli affari), poiché, giocando, l'individuo impara a volgere a proprio vantaggio le situazioni offertegli dalla sorte. Tuttavia, il gioco delle carte finisce alla fine per influire negativamente sulla moralità dei singoli individui, abituandoli ad approfittare delle difficoltà altrui per un tornaconto personale. Cfr. PP I, pp. 446-7.

¹⁴ «Ciò che rende gli uomini socievoli è la loro stessa incapacità a sopportare la solitudine, e con questa se stessi. Il vuoto e il fastidio interiori rappresentano la molla che li spinge tanto verso la compagnia, quanto verso i viaggi e i paesi lontani» (PP I, p. 570).

¹⁵ Qui Schopenhauer non dà soltanto dei consigli, ma schizza, anche se indirettamente, un suo autoritratto, laddove ripropone in sostanza il suo personale stile di vita - un *modus vivendi* solitario, anticonformista, totalmente antitetico rispetto a quello dominante nella società a lui contemporanea - quale modello di felicità terrena: le regole di vita da lui indicate sono infatti quelle che l'esperienza da lui accumulata nel corso della sua contrastata esistenza gli ha suggerito.

Questa sorta di serena *autárkeia* presuppone, tuttavia, anche un'attenuazione dei desideri e delle aspirazioni, in quanto la volontà, non riposando mai, induce costantemente l'individuo a immergersi nel mondo in cui il desiderio di ricchezza e l'opinione degli altri la fanno da padroni. Certo: «ciò che uno ha» (denaro e ricchezze) conferisce indipendenza, sicurezza e comfort all'individuo (e qui il filosofo che, godendo di una cospicua eredità, non era mai stato costretto a guadagnarsi il pane in prima persona, parla evidentemente *pro domo sua*); tuttavia è anche qualcosa che ci può essere facilmente sottratto o che può facilmente andare perduto, mentre «ciò che uno è in se stesso» è qualcosa che nessuno ci può sottrarre, neanche il destino. Per vivere una vita serena e felice, dunque, è indispensabile porre dei limiti ai propri desideri e ridurre al minimo i propri bisogni, poiché «la fonte del nostro scontento risiede nei nostri tentativi, continuamente rinnovantisi, per aumentare il termine costituito dalle pretese» (PP I, p. 468). Se però l'eccesso di pretese è fonte di insoddisfazione e di infelicità, soltanto l'aristotelico «giusto mezzo» (la «via mediana») è in grado di contribuire a produrre la serenità d'animo. Tant'è vero che, anche laddove si possiede qualcosa, la cosa migliore è far finta di non possedere niente¹⁶, poiché potere, denaro e ricchezza sono medaglie che hanno sempre un rovescio: alla fine sono loro a possedere noi. Agisce saggiamente dunque chi, invece di dannarsi ad accumulare sempre di più, lavora soprattutto per il mantenimento della propria salute e lo sviluppo delle proprie qualità.

La serenità d'animo - quale presupposto più importante per riuscire ad essere in qualche misura felici - è tuttavia il risultato non solo di un atteggiamento autarchico e autosufficiente («bastare a se stessi in tutto e per tutto»), ma anche di un atteggiamento non conformistico. Solo chi non si lascia influenzare dagli altri, solo chi rifiuta di adeguarsi a quello che gli altri vogliono, dicono, fanno o pensano, solo chi riesce a non farsi condizionare da «ciò che noi rappresentiamo agli occhi degli altri», può riuscire ad essere felice. Secondo Schopenhauer, infatti,

¹⁶ Secondo Schopenhauer, infatti, un'altra cosa da non sottovalutare è quella di imparare a godere di ciò che già possediamo, restituendogli il giusto valore. E questo è possibile soltanto se ci poniamo una domanda: «e se ciò non fosse mio?». In altre parole, dobbiamo sforzarci di immaginare perduto quello che ancora possediamo. Infatti solo la «perdita» ci fa comprendere il giusto valore delle cose. Cfr. PP I, pp. 589-90.

soltanto un *modus vivendi* caratterizzato da autonomia e indipendenza nei confronti dell'opinione pubblica consente all'individuo di elevato sentire di trascorrere un'esistenza interiormente serena, godendo pienamente di sé, della propria genialità e magnanimità. Viceversa, chi spera di raggiungere la propria felicità attenendosi al giudizio altrui, finisce per costruire la sua vita sulla superficialità, la meschinità e l'ottusità della massa. Non a caso «tutte le nostre preoccupazioni, affezioni, rodimenti, dispiaceri, paure, fatiche, eccetera, riguardano forse nella maggior parte dei casi soltanto l'opinione altrui» (PP I, p. 482). È assurdo, quindi, dare eccessivo valore a ciò che siamo agli occhi degli altri, perché in questo caso tendiamo ad adeguarci agli standard comportamentali altrui, finendo per perdere di vista ciò che siamo veramente.

Bisogna tuttavia sottolineare che la serenità d'animo che propugnano gli *Aforismi* non è affatto una *Stimmung* cinica e misantropica, dal momento che il saggio, anche laddove ostenta disprezzo nei confronti degli altri, non lo fa perché rifiuti o neghi i valori umani, ma solo perché non sopporta l'ottusità e la malvagità della maggioranza degli uomini¹⁷. Anzi il saggio è colui che, pur rifiutando di piegarsi alle convenzioni sociali e alle opinioni dominanti con un atteggiamento coraggiosamente controfattuale, vuole continuare a vivere nel mondo. La serenità d'animo del saggio infatti, se presuppone quale sua condizione preliminare e necessaria un *modus vivendi* capace di dire un "no" deciso e intransigente ad ogni forma di conformismo comportamentale, è capace nello stesso tempo di dire anche un "sì" positivo alla sacralità e dignità della persona, continuamente minacciata dall'esterno da innumerevoli forme di costrizione sociale e vuoto spirituale. Insomma: il saggio è colui che mira a coltivare sapientemente le proprie attitudini (soprattutto intellettuali e spirituali), a preservare attentamente la propria salute e a scansare ogni possibile ragione di

¹⁷ Queste esortazioni a vivere in solitudine, lontani dalla massa, ritirati dal mondo possono anche essere lette e interpretate negativamente: se non come una forma di misantropia, almeno come un esempio (filosoficamente fondato) del cinismo farisaico dell'intellettuale borghese che, forte del suo patrimonio ereditato (e saggiamente amministrato), vive senza interessarsi in alcun modo di ciò che gli accade intorno, ha difficoltà a stabilire rapporti interpersonali e ha in odio ogni consuetudine sociale. Tuttavia tali esortazioni possono essere lette anche positivamente, se non altro come esempio di lotta coraggiosa contro la stoltezza e la perversione morale ed intellettuale della società amministrata, dove tutto è reso uguale e unidimensionale.

sofferenza e di dolore, rinunciando all'illusione che la felicità su questa terra consista nell'accumulo di un numero sempre più grande di beni voluttuari, nell'accrescimento del proprio potere economico e politico, nonché nella conquista del riconoscimento altrui.

Schopenhauer, che è ben cosciente dei condizionamenti cui è sottoposta per sua struttura la psiche umana, non esita tuttavia ad ammettere che l'opinione che gli altri hanno di noi, è il «pungiglione» più difficile da estrarre dalla nostra carne: quello di tenere in considerazione ciò che gli altri dicono di noi è infatti «un errore radicato nella nostra stessa natura» (PP I, p. 478), come dimostra l'importanza che sempre hanno avuto nella storia il senso dell'onore e quello della vergogna. Qui, però, la questione da lui sollevata è un'altra: ammesso anche che ognuno di noi aspiri a raggiungere una determinata posizione sociale al fine di guadagnarsi la stima altrui, questo non toglie che l'onore, la gloria e la fama molto spesso non dipendano affatto da «ciò che uno è» veramente, ma solamente da «ciò che uno rappresenta» agli occhi degli altri. Per questa ragione, secondo Schopenhauer, il filosofo ha il compito fondamentale di dare dei suggerimenti concreti su come sottrarsi all'influsso della società¹⁸, nelle cui maglie si resta comunque sempre un po' invischiati - dato che la felicità non si può raggiungere tramite la società, ma solo nonostante la società¹⁹. La filosofia, infatti, è l'unico Ercole che ci può salvare, liberandoci dalla schiavitù del de-

¹⁸ Schopenhauer dà dei consigli pratici su come «liberarsi» dai condizionamenti rappresentati dall'opinione altrui: anzitutto, bisogna comprendere che le opinioni altrui non possono cambiare affatto la nostra personalità; in secondo luogo, bisogna riconoscere che esse, il più delle volte, sono infondate, ingiuste e assurde; infine, bisogna riconoscere che esse esprimono spesso dei giudizi negativi nei nostri confronti, tanto che, se dovessimo ascoltare inavvertitamente tutto ciò che viene detto su di noi, rimarremmo fortemente contrariati. Cfr. PP I, pp. 482-3.

¹⁹ È indubbio che questo secondo volto della filosofia di Schopenhauer contiene elementi di estrema attualità in un mondo (come il nostro) segnato non solo dal consumismo, ma dall'unidimensionalità e dall'omologazione dei comportamenti, prodotta dall'onnipresenza della pubblicità televisiva e dell'opinione pubblica. Non a caso la pubblicità commerciale dei nostri giorni, che promette una felicità a buon mercato, conferma a pieno l'analisi schopenhaueriana. La pubblicità, infatti, mostra quasi sempre uomini appagati e soddisfatti, che devono la loro felicità a una determinata automobile, a un particolare profumo, ecc., come se quel particolare prodotto di consumo fosse davvero foriero di felicità. In realtà, la ragione di questa sorta di autoinganno è proprio la falsa credenza che esistano dei beni materiali capaci di garantire in qualche modo la vera felicità. A ben guardare, invece, è vero il contrario.

siderio eccessivo dei beni materiali e dissuadendoci dall'attribuire eccessivo valore all'opinione altrui.

Com'è possibile, tuttavia, vivere una vita serena e felice se l'orizzonte ultimo in cui essa s'inscrive è la morte? Com'è possibile vivere la vita in modo moderatamente felice se l'umana esistenza è un difficile veleggiare destinato al naufragio? Non è forse vero che Schopenhauer paragona ripetutamente l'uomo che lotta incessantemente con tutte le sue forze per prolungare il più a lungo possibile la sua dolorosa, insensata e paradossale esistenza, ad una «bolla di sapone» che cerca disperatamente di durare il più a lungo possibile, pur sapendo che è destinata alla fine ineluttabilmente a scoppiare²⁰? In realtà gli *Aforismi*, nel loro impianto di fondo che è eminentemente difensivistico, cercano proprio di mostrare in che modo debba comportarsi il singolo individuo - la «bolla di sapone» - per conservarsi il più a lungo possibile e non scoppiare troppo presto. In altre parole Schopenhauer, nel tratteggiare questa sua personale guida alla saggezza del vivere, intende spiegare in che modo una «bolla di sapone», quale è il singolo individuo, possa (vivendo modestamente, curando la propria salute e coltivando in solitudine i propri talenti) raggiungere e conservare quella serenità d'animo - sorta di nirvana privato quotidiano - che gli consente di *schweben*, di aleggiare sulla realtà, ovvero di tenersi al di fuori dei conflitti del mondo, pur continuando a fare ancora parte del mondo. Non a caso la vita, per il nostro filosofo - a differenza di Nietzsche -, aspira più a conservarsi che ad accrescersi. E dunque, a suo giudizio, vive saggiamente e felicemente soltanto colui che riesce a mantenersi il più a lungo possibile, “nel” mondo, in questo difficile e apolitico equilibrio di distacco e distanza “dal” mondo.

3.

Ora, a prima vista, sembra proprio che la metafisica tragica del *Mondo* e la saggezza eudemonica degli *Aforismi* non abbiano niente in comune fra loro; anzi, che queste due opere stiano in reciproca con-

²⁰ Cfr. W I, § 57, p. 565.

trapposizione. Tuttavia, se messe a confronto, esse rivelano, oltre che chiare divergenze, anche evidenti punti di contatto.

Un elemento che accomuna gli *Aforismi* al *Mondo* è anzitutto l'idea che la vita umana sia un perpetuo soffrire. Negli *Aforismi*, infatti, il profondo e disincantato pessimismo schopenhaueriano, che costituisce il *Grundton* della sua opera maggiore, pur assumendo colori più smorzati, non scompare del tutto. Non a caso, nell'introduzione, Schopenhauer afferma con rinnovato vigore che l'«errore» più grande in cui cadiamo noi uomini è proprio quello di credere che esistiamo per essere felici (PP I, p. 423)²¹. È vero che, qui, il singolo individuo non viene invitato a rinunciare ad ogni prospettiva di un'esistenza serena e felice. Tuttavia, anche per lo Schopenhauer degli *Aforismi*, l'individuo è sicuramente in errore - un errore «innato» nell'uomo - se pensa di essere nato per essere felice. L'individuo umano è infatti, nella sua stessa struttura di fondo, volontà²²; e questo principio metafisico ultimo lo spinge - come una sorta di demone maligno - a rincorrere degli obiettivi che dovrebbero garantirgli la felicità. In questo modo, però, la volontà fa credere erroneamente all'individuo di poter appagare ogni desiderio e quindi - dato che solitamente con felicità s'intende la possibilità di soddisfare tutti i propri desideri - di riuscire ad essere felice. *A posteriori* (e cioè tramite l'esperienza) l'individuo, tuttavia, arriva ben presto a prendere coscienza che ogni piacere e ogni godimento, una volta raggiunti, sono soltanto ingannevoli, in quanto non danno ciò che promettono e, quindi, non possono «placare il cuore». Ogni appagamento infatti, limitandosi a liberarci da una determinata privazione (e quindi da una specifica sofferenza), non è che transitorio, e ad esso non può che far seguito di fatto un nuovo desiderio, frutto a sua volta di una nuova mancanza e quindi di una nuova sofferenza. Ogni desiderio esaudito non è che «il punto di partenza» di un nuovo tendere; e non c'è niente che possa acquietare definitivamente la nostra vana ri-

²¹ In questa sua introduzione, Schopenhauer rimanda all'*incipit* del quarantanovesimo capitolo del secondo volume della sua opera principale (W II, cap. 49, p. 890), in cui espone la sua critica a tale errore.

²² Il punto di partenza della speculazione schopenhaueriana è, infatti, che la volontà non soltanto compenetra l'esistenza di tutte le cose, ma ne segna anche tragicamente il destino. E questo perché il volere (*wollen*), essendo per sua natura un tendere (*streben*) perpetuo e senza scopo, non può mai trovare appagamento definitivo, non può mai «cessare di volere». Per questo, la vita dell'uomo è condannata ineludibilmente alla sofferenza e all'infelicità.

corsa alla felicità - meta impossibile da raggiungere. Non a caso, negli *Aforismi*, il fondamento della autentica saggezza di vita è quello contenuto nel principio aristotelico secondo cui «non il piacere, bensì l'assenza del dolore è il fine cui tende l'uomo saggio» (PP I, p. 547). Da ciò consegue che la massima felicità possibile sta unicamente nell'«assenza del dolore» (PP I, p. 549): se «cessiamo di andare a caccia della felicità e del godimento, e ci preoccupiamo piuttosto di sbarare quanto più è possibile l'ingresso al dolore e alla sofferenza», arriveremo a capire che quanto di meglio il mondo può offrire è fondamentalmente «un'esistenza priva di dolore, tranquilla e sopportabile, ovvero che il mezzo più sicuro per non diventare infelicissimi consiste nel non desiderare di essere felicissimi (PP I, p. 551). E Schopenhauer non manca mai di sottolineare come la stessa parola «eudemonologia» non sia altro che un «eufemismo», in quanto il «vivere felicemente» deve essere inteso solo ed esclusivamente come «un vivere “meno infelicemente” possibile, cioè in modo sopportabile» (PP I, p. 548).

Ciò che, invece, differenzia radicalmente queste due opere schopenhaueriane è la diversa prospettiva da cui esse muovono. Com'è noto, nel *Mondo* il nostro filosofo prende le mosse da quel superiore punto di vista - deterministicamente totalizzante - che è la «metafisica della volontà». Per esso il mondo è qualcosa d'irrazionale, in quanto tutta la realtà - nonché la nostra esistenza individuale - è radicalmente sottesa e improntata da qualcosa che razionale non è, ovvero dalla volontà che, nella sua essenza ultima, è una forza di cui si può dire soltanto che vuole e agogna con cieca ed estrema violenza, senza possibilità di appagamento alcuno. In questa prospettiva, la vita dell'uomo è ineludibilmente condannata ad un destino di dolore e di infelicità. Negli *Aforismi*, al contrario, Schopenhauer, pur conservando la pessimistica convinzione che l'esistenza sia qualcosa di doloroso e di tragico - che oscilla costantemente tra dolore e noia -, rinuncia a prendere le mosse dal quel superiore punto di vista «metafisico ed etico» (che porta alla conoscenza della realtà nella sua totalità e nella sua essenza più profonda) per cui la *noluntas* è l'unica possibile via di liberazione dal *malum mundi*. Qui, infatti, egli si accontenta di guardare il mondo da un punto di vista «comune ed empirico», quello dell'uomo comune ancora prigioniero del *principium individuationis*, cioè ancora chiuso e ingabbiato nel mondo delle rappresentazioni. Non a caso, negli *Afo-*

rismi, la volontà appare depotenziata in una molteplicità di individui isolati, ognuno dei quali percorre il proprio cammino cercando non solo di soddisfare i propri bisogni, ma anche di imporre il proprio modo di vedere le cose agli altri²³. La prospettiva degli *Aforismi* si fonda, dunque, su una sorta di «accomodamento», di compromesso col modo quotidiano e consueto (e non filosofico) di vedere le cose - modo di vedere che condivide l'errore e l'illusione quotidiani e comuni che il singolo individuo non soltanto sia autonomo e libero di agire come meglio crede (laddove nel *Mondo* appare invece rigidamente determinato dal suo carattere intelligibile), ma possa essere anche in qualche modo felice:

per poter elaborare la presente trattazione eudemonologica, ho dovuto del tutto abbandonare il più alto punto di vista metafisico ed etico [...] Il presente saggio è [...] basato su una sorta di accomodamento, in quanto esso rimane attaccato al punto di vista comune ed empirico e ne mantiene gli errori (PP I, p. 423).

In altri termini, l'etica della saggezza delineata negli *Aforismi* (scritta dal punto di vista dell'uomo comune), pur partendo dal presupposto che ogni piacere è di natura essenzialmente negativa (in quanto consiste soltanto nella liberazione da un dolore specifico), non esclude affatto che l'uomo possa non soltanto prevenire o alleviare i mali e le sofferenze, ma anche raggiungere in qualche modo quella felicità relativa che consiste appunto nell'assenza di dolore²⁴.

²³ Negli *Aforismi* Schopenhauer accentua il suo prospettivismo, in quanto afferma che il mondo appare diverso a seconda dei cervelli degli individui: «Il mondo in cui un uomo vive dipende anzitutto dal suo modo di concepirlo, e assume quindi vari aspetti secondo le differenze dei cervelli: in conformità a queste esso si presenta povero, scipito e piatto, oppure ricco, interessante e pieno di significato» (PP I, p. 426). Nessuno può uscire fuori, infatti, dalla sua individualità, dalla sua coscienza. Diversamente dal *Mondo*, dove il mondo - in quanto percepito e conosciuto tramite le strutture trascendentali dello spazio, del tempo e della causalità (che sono identiche in tutti gli individui) - è considerato come una mia rappresentazione nel senso del «fenomeno» kantiano, negli *Aforismi* il mondo è visto come una mia individuale rappresentazione.

²⁴ In altre parole, questi *Aforismi* si presentano come una sorta di scritto consolatorio. L'esistenza umana è sì triste e dolorosa - questo è un presupposto di fondo che il filosofo di Danzica non abbandona mai e ripropone costantemente -, ma ciononostante nella vita non vi sono soltanto sofferenze, bensì esistono anche momenti di felicità che il singolo individuo, però, deve imparare ad apprezzare e a non farsi sfuggire, mediante una saggia condotta di vita.

Il *Mondo* e gli *Aforismi* rappresentano, però, due volti differenti della filosofia schopenhaueriana anche perché sono sottesi da due diversi modi d'intendere la filosofia, che, nell'uno, è vista come ricerca teoretico-metafisica, mentre, negli altri, come saggezza di vita. Due volti distinti, che impongono inevitabilmente, come si è detto all'inizio, una reinterpretazione della tradizionale immagine monocroma del pensiero di Schopenhauer. Nel *Mondo* domina, infatti, un concetto di filosofia come metafisica, cioè come riflessione teoretica sulla realtà e sul suo principio ultimo (la volontà), che si limita hegelianamente a osservare la realtà, senza pretendere di cambiarla²⁵. Per lo Schopenhauer del *Mondo*, la filosofia ha essenzialmente il compito «di analizzare e indagare e non quello di prescrivere» (W I, § 53, p. 507), e non a caso in quest'opera (dove a dominare è la metafisica della volontà con tutto il suo carico di determinismo in rapporto al tema libertà-azione) non troviamo né consigli, né regole, né esortazioni che mirino a far cambiare vita all'individuo concreto. Perfino nel quarto libro del *Mondo*, dedicato al problema dell'etica, Schopenhauer ripete costantemente che non si possono dare indicazioni all'individuo circa il modo in cui vivere, dato che ognuno è soggetto alla volontà, ovvero è profondamente condizionato dal proprio carattere. È vero: nel mondo ci sono degli uomini che da egoisti (quali tutti siamo) diventano improvvisamente altruisti, ma questo cambiamento - che trova espressione nelle varie forme di atteggiamento disinteressato (la giustizia spontanea, la carità e la compassione, l'ascesi del santo e del mistico) - è frutto di una sorta di *metánoia*, di un mutamento radicale nel modo di vedere le cose, risultato a sua volta di una rinascita interiore, di un'illuminazione improvvisa, di una rivelazione quasi-religiosa. Insomma, la *noluntas* - quella condizione di quiete e di pace interiore che si raggiunge solo con la completa soppressione della volontà - è

Da quest'opera aforistica emerge, dunque, un disperato ma coraggioso ottimismo che aiuta a resistere alle continue delusioni e sprona l'individuo ad andare avanti, anche se con il dovuto scetticismo.

²⁵ A sostenere che la filosofia non ha il compito di cambiare la realtà, ma solo quello di comprenderla, era stato Hegel. Egli ha affermato, infatti, che la filosofia è «la comprensione del presente e del reale», è «il proprio tempo appreso nel pensiero», è «lo scandaglio del razionale». La filosofia quindi, a suo giudizio, deve limitarsi esclusivamente a cogliere, spiegare, giustificare e comprendere il significato della realtà. In questo, quindi, Schopenhauer, pur dichiarandosi radicalmente antihegeliano, rimane profondamente hegeliano.

una meta che non si può imporre o insegnare a nessuno (*velle non discitur*), in quanto l'uomo non è in grado di cambiare in alcun modo quello che è, non è libero cioè di modificare il proprio tragico e misero destino, ma è inevitabilmente determinato dal carattere che la volontà gli ha impresso, e solo una sorta di grazia proveniente dall'esterno può indurlo a cambiare atteggiamento²⁶.

Viceversa, negli *Aforismi* domina un concetto di filosofia come saggezza pratica di vita. Infatti, qui Schopenhauer non si limita più a comprendere o a spiegare la realtà, bensì vuole dare delle indicazioni concrete, dei consigli pratici su come prevenire o alleviare le varie forme di dolore e di sofferenza. Nella ferma convinzione che l'individuo, grazie al suo ingegno, possa in qualche modo ovviare alle innumerevoli sventure che quotidianamente lo assalgono, egli vuole insomma socraticamente indicare al singolo individuo, che non si è staccato (o che non riesce ancora a staccarsi) dalla volontà, la strada migliore per limitare al massimo i danni prodotti dalla volontà (l'infelicità), ovvero per vivere nel modo più saggio possibile e, quindi, nel miglior modo possibile. Qui, dunque, Schopenhauer muove dall'idea che il singolo individuo, sfruttando la sua intelligenza, sia libero di determinare il proprio destino e di contribuire in tal modo alla

²⁶ Di qui la radicale critica di Schopenhauer all'etica kantiana, che presuppone la libertà dell'uomo. Per Kant, infatti, la legge morale ha senso solo a condizione che l'uomo sia libero di obbedire ad essa. Di contro, lo Schopenhauer del *Mondo* afferma che la nostra volontà individuale non è affatto libera, bensì è determinata (in modo necessitante) dal nostro carattere (impronta della volontà universale che in sé è totalmente libera). Dunque, se per Kant l'uomo può liberamente decidere di obbedire alla legge morale piuttosto che seguire il suo interesse personale, per lo Schopenhauer del *Mondo* tutto ciò non è possibile, in quanto il singolo individuo, radicalmente condizionato dal suo carattere, non può decidere di agire altrimenti. È inutile che ci sia una legge che comandi «tu devi», poiché il carattere dell'uomo è immutabile: *velle non discitur*. Ciò che accomuna l'etica della compassione di Schopenhauer all'etica deontologica di Kant è però la medesima convinzione di fondo che la felicità non sia raggiungibile in questo mondo, bensì solo in un al di là: nel nirvana, per il primo, e nel sommo bene, per il secondo - che sono due dimensioni in cui la felicità e la moralità, viste come due elementi contrapposti e disgiunti, si uniscono in un rapporto sintetico. Va comunque ricordato che Schopenhauer è stato sempre estremamente cauto nel parlare del mondo al di là (del nirvana, del nulla). La sua filosofia resta una filosofia dell'immanenza: «La mia filosofia non presume di spiegare l'esistenza del mondo a partire dai suoi fondamenti ultimi: piuttosto se ne sta ai dati di fatto dell'esperienza esteriore ed interiore, che sono accessibili a ognuno, mostrandone il vero e più profondo nesso, senza tuttavia trascenderli in direzione di chissà quali cose ultraterrene e del loro rapporto col mondo [...] Essa quindi non fa illazioni su ciò che vi è al di là di ogni possibile esperienza» (W II, cap. 50, p. 899).

propria felicità²⁷. Per questo la serenità d'animo - quella condizione ideale di pace e di tranquillità interiore in cui culmina l'etica della saggezza - è una meta che si può in qualche modo insegnare. Gli *Aforismi*, nella misura in cui si presentano come una parenesi filosofico-pedagogica che esorta l'uomo al cambiamento, rientrano quindi nell'ambito della filosofia pratica (la filosofia che dà consigli pratici circa il vivere), teleologica (la filosofia che prospetta un fine) ed eudemonistica (la filosofia che guarda alla felicità, o meglio all'assenza di dolore, come suo fine precipuo); una concezione della filosofia in sostanza molto affine a quella dei filosofi dell'antichità classica. In quest'opera, comunque, il pensiero schopenhaueriano si mostra più plastico e malleabile, in quanto lascia tralucere una sorta di cauto e leggero ottimismo, laddove sostiene che l'uomo (il quale non è più pensato come una manifestazione della volontà) - grazie al proprio ingegno, che deve mettere in gioco - è libero di poter modificare in qualche modo il proprio destino²⁸, raggiungendo una sorta di felicità relativa.

Dunque anche negli *Aforismi*, come nel *Mondo*, Schopenhauer prospetta una sorta di *Erlösung*, di redenzione dal male e dal dolore. Si può, anzi, legittimamente parlare anche a questo proposito di un parallelismo fra la struttura del *Mondo*, in cui la via della liberazione dalla sofferenza è data dalla negazione e dalla soppressione del *Wille zum Leben*, e la struttura degli *Aforismi*, in cui ciò che può alleviare le pene dell'esistenza e condurre, se non alla felicità (nella quale Schopenhauer non crede), almeno alla serenità d'animo, è una saggezza concreta e quotidiana di vita. Non a caso anche questa seconda via di salvezza dal *malum mundi* implica, come quella tratteggiata nel *Mondo*,

²⁷ L'idea che il singolo individuo debba saper sfruttare la propria intelligenza per determinare in qualche modo il proprio destino, è presente anche nel *Mondo*, laddove Schopenhauer tratta il problema del «carattere acquisito»: una volta che l'individuo ha preso coscienza del proprio carattere tramite le proprie azioni (quindi *a posteriori*), è bene che non agisca contro di esso, ma che lo asseconi. Cfr. W I, § 55, pp. 556-7.

²⁸ L'etica della saggezza, delineata dallo Schopenhauer degli *Aforismi*, è contraria, in un certo senso, all'etica deontologica di Kant, in quanto l'uomo, lungi dal dover obbedire a una legge morale, confliggendo con le sue aspettative eudemonistiche, deve agire in modo da essere il più felice possibile o il meno infelice possibile. Negli *Aforismi* siamo di fronte ad una felicità di tipo «aretologico», a una felicità cioè che nasce necessariamente da un *modus vivendi* virtuoso. Virtù e felicità sono connaturati. Tuttavia, ciò che avvicina l'etica degli *Aforismi* a quella kantiana è la convinzione che l'uomo sia libero di scegliere la sua condizione.

una sorta di cambiamento nel modo di vedere e di comprendere le cose. È vero: negli *Aforismi* si tratta di un mutamento frutto di una presa di coscienza lucida e disincantata delle proprie capacità e caratteristiche personali, nonché di una tenace e ferrea autoeducazione - che risulta quindi accessibile, se non a tutti, almeno a molti -, mentre il mutamento di cui si parla nell'opera principale è frutto di una sorta di conoscenza mistico-intuitiva, che implica una radicale rinuncia alla volontà di vita - che resta riservato solo a pochi (i giusti, i compassionevoli, i santi, gli asceti, i mistici). Tuttavia, anche il *modus vivendi* proposto negli *Aforismi* è pur sempre un ideale di non-coinvolgimento nelle ingannevoli e illusorie vicende del mondo, che, pur permettendo di continuare a partecipare del mondo con tutto il dolore in esso insito, rappresenta a sua volta una forma di negazione (almeno parziale) della volontà²⁹. In entrambe le opere, cioè, Schopenhauer prospetta una condizione di pace, quiete e serenità interiore quale momento conclusivo del processo di maturazione dell'individuo: una condizione - da lui definita di "nulla relativo" rispetto alla realtà terrena e mondana - che nel *Mondo* ha i tratti paradisiaci del nirvana buddista ed è accessibile soltanto a pochi, mentre negli *Aforismi* ha i tratti umanissimi di un modesto e quotidiano nirvana privato, accessibile a molti.

4.

Esiste però un ulteriore aspetto (ed è forse quello più interessante) che accomuna il *Mondo* e gli *Aforismi*, ed è il fatto che Schopenhauer (contrariamente a quanto generalmente si pensa) ha iniziato a lavorare alle due opere quasi in contemporanea: la filosofia schopenhaueriana presenta, cioè, due volti già negli anni che precedono la pubblicazione del *Mondo*, e questi due volti accompagnano tutto l'itinerario di pensiero del filosofo tedesco, interagendo in qualche modo tra loro. Gli

²⁹ Che cosa significa parziale negazione della volontà? Da un certo punto di vista, è sinonimo di critica intransigente delle illusioni che inquinano la vita quotidiana e della società che produce sempre nuovi bisogni e crea sempre nuovi miraggi di vita felice, ma poi finisce inevitabilmente per appiattare e alienare la coscienza individuale; da un altro punto di vista, è sinonimo di liberazione da pretese eccessive, di rinuncia alla spasmodica ricerca di sempre nuovi oggetti del desiderio.

Aforismi, infatti, non sono un'opera tarda, non ci offrono la prospettiva dello Schopenhauer ormai sessantatreenne, non sono il frutto di un'improvvisa conversione senile; anzi, il nostro filosofo rivolge il suo interesse ai temi della saggezza di vita fin dagli anni giovanili. Dopo aver letto e studiato i classici greci e latini e i maggiori filosofi e moralisti del passato - ma soprattutto dopo essersi avvicinato negli anni 1813-14 all'antica sapienza indiana, «la più antica visione del mondo» -, Schopenhauer inizia infatti a raccogliere - come testimonia il lascito manoscritto - massime, sentenze e regole di vita atte a fungere da guida per una vita saggia praticabile nel quotidiano. Il seguente passo, ad esempio, risale proprio al 1814:

Il principio di Aristotele, di tenere in tutte le cose la via mediana [...], potrebbe essere facilmente la migliore regola generale di saggezza, il migliore avvio alla beata vita (MG, p. 108)³⁰.

Ora, dato che il 1814 è anche l'anno in cui Schopenhauer inizia a lavorare al *Mondo*, si può dire che l'opera principale e gli *Aforismi* germogliano e si sviluppano l'una accanto agli altri. In altri termini Schopenhauer, negli stessi anni in cui nel *Mondo* addita nell'ascesi l'unica via di salvezza e di redenzione dal *malum mundi*, comincia a delineare anche una sua morale pratica, che possa garantire all'uomo comune di raggiungere una sorta di felicità. Non a caso, diversi anni più tardi (in un'aggiunta risalente al 1849), Schopenhauer dirà:

questi fogli scritti a Dresda negli anni 1814-1818 mostrano il processo di fermentazione del mio pensiero, da cui scaturì allora tutta la mia filosofia [...] È degno di nota che già nel 1814 [...] si precisino tutti i dogmi del mio sistema, anche quelli subordinati (MG, nota al n. 207, p. 149).

Inoltre, in un altro passo dei manoscritti del 1814, il giovane filosofo formula, accanto ad alcuni capisaldi del sistema presentato nel *Mondo*, anche un pensiero fondamentale che poi ispirerà la sua dottrina sulla saggezza della vita³¹:

³⁰ Sul lascito manoscritto, cfr. F. VOLPI, *Per un'edizione italiana del Nachlass di Schopenhauer*, in A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri ed oggi*, Genova 1991, pp. 519-28.

³¹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *L'arte di essere felici*, a cura di F. Volpi, Milano 2001 (*Eudemologia*, 1826-29), p. 15.

come soggetto del volere sono un essere miserrimo, e tutta la nostra sofferenza sta nel volere [...] Non appena invece sono totalmente soggetto del conoscere, ossia mi immergo tutto nel conoscere, sono felice, appagato, nulla mi può turbare.

Visto però che «solo l'intuire rende felici, e tutto il tormento sta nel volere [...], la vera saggezza di vita è che si rifletta quale debba essere la quantità indispensabile di volere», poiché «tanto più il confine è stretto, tanto più si è veri e liberi». Di qui l'invito a trascorrere «liberamente la maggior parte del tempo della vita come puro soggetto conoscente» (MG, pp. 166-8). Insomma, Schopenhauer, partendo da uno dei principi di base del *Mondo* - e cioè dall'idea che nel volere l'uomo è un essere sofferente e misero, mentre nel puro conoscere è un essere felice e autosufficiente -, presenta qui una delle regole principali per una vera saggezza di vita: quella per cui l'individuo deve limitare al massimo il volere e dare più spazio possibile alla conoscenza, se vuole vivere il più felicemente possibile. Non è un caso che il Nostro riproponga questa massima anche negli *Aforismi*, laddove afferma appunto che l'uomo spiritualmente nobile avverte il bisogno di partecipare alla pura conoscenza «senza alcuna mescolanza con la volontà» (PP I, p. 454)³². Si può vedere, dunque, come una delle fondamentali convinzioni di Schopenhauer, e cioè quella per cui la filosofia non è soltanto conoscenza astratta, sapere teorico sistematicamente organizzato, ma anche *modus vivendi*, saggezza pratica di vita, affondi le sue radici proprio negli anni (1813-14) della sua formazione intellettuale.

Non meno importante, per quel che concerne l'origine degli *Aforismi*, è tuttavia una piccola opera - che avrebbe dovuto intitolarsi *Saggezza di vita come dottrina*, ma che, nei manoscritti del 1826-28, reca il titolo di *Eudemonologia* o *Eudemonica*, ossia «dottrina della felicità»³³ - in cui il filosofo tedesco tenta di mettere a punto una qualche possibile strategia di contenimento dell'infelicità. Non è da escludere che, a monte di questo progetto, ci siano state anche, o forse soprattutto-

³² E non a caso «volere il meno possibile e conoscere il più possibile» è la massima che ha guidato tutta la sua esistenza. Cfr. A. SCHOPENHAUER, *L'arte di conoscere se stessi*, a cura di F. Volpi, Milano 2003, p. 29.

³³ A. SCHOPENHAUER, *L'arte di essere felici*, cit., p. 18.

to, ragioni di carattere biografico. Questo, infatti, è il periodo berlinese in cui Schopenhauer, proprio perché incapace di adattarsi agli intrighi e ai compromessi della vita di società, vive un'esistenza anonima e solitaria, scevra da ogni rapporto con i professori universitari e le scuole filosofiche dominanti del tempo, in cui decide di rompere definitivamente il suo rapporto conflittuale con la madre, in cui è assillato da problemi finanziari, ovvero dalla concreta possibilità di perdere in gran parte il patrimonio ereditato dal padre in seguito al fallimento della banca presso cui era depositato, in cui comincia a prendere coscienza di essere spiritualmente diverso dalla maggior parte dei suoi contemporanei (da lui immodestamente considerati come persone mediocri, incapaci di riconoscere e di comprendere la vera nobiltà di spirito). D'altra parte, com'è noto, la pubblicazione nel 1819 del suo capolavoro, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, non gli aveva apportato riconoscimento alcuno; anzi, la violenta polemica da lui condotta contro Hegel e i «filosofi universitari» aveva finito per stroncare sul nascere le sue velleità accademiche. Inoltre, la sua filosofia, forse perché troppo pessimistica e dal sapore orientaleggiante, non riesce in questi anni a trovare eco presso gli studenti berlinesi di filosofia, che finiscono per disertare in massa le sue lezioni³⁴:

Ho dovuto sopportare molti biasimi per il fatto di aver presentato nella mia filosofia, teoricamente cioè, la vita come dolorosa e per nulla desiderabile [...] Si può dire che i miei scritti non abbiano quasi neppure suscitato l'attenzione di uomini isolati (PP I, p. 191)³⁵.

³⁴ «L'atteggiamento di Schopenhauer, opposto al panlogismo hegeliano, lo faceva apparire inattuale rispetto alla passione del pensiero storico scatenata da Hegel. Diversamente dalla maggior parte dei filosofi contemporanei, Schopenhauer si rifiutava di interpretare la storia come una realizzazione progressiva della verità. Con i suoi anatemi maligni e chiassosi contro la storia quale carnevale e ballo in maschera di passioni e sentimenti sempre uguali, Schopenhauer faceva l'effetto di un fossile filosofico proveniente da un'epoca premoderna» (R. SAFRANSKI, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, 1987; *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia. Una biografia*, Firenze 1997, pp. 382-3).

³⁵ Le sue esperienze di vita quindi, se da un lato hanno contribuito a formare la sua visione pessimistica e tragica dell'esistenza e il suo aristocratico disprezzo nei confronti del mondo e degli uomini, dall'altro hanno sicuramente supportato la sua decisione di vivere da «spettatore e attore all'un tempo», di vivere cioè in una condizione che gli consentisse al contempo di osservare in modo distaccato il mondo, ma di continuare a partecipare ad esso. Schopenhauer, infatti, non è mai stato quell'eremita fuori dal mondo che molti hanno voluto vedere in lui: se è vero che era certamente un solitario, vero è anche che non ha mai troncato i rapporti

A questo punto, dopo aver constatato con immensa rabbia che nessuno è disposto ad ascoltarlo sia come filosofo, sia come insegnante, Schopenhauer sceglie (ma quanta coazione risentita si avverte in questa scelta!) di vivere in perfetta solitudine. Tuttavia sono proprio il distacco dal mondo e la concentrazione in se stesso che lo spingono, per reagire alle avversità della vita, a selezionare e raccogliere una serie di regole di saggezza pratica di vita, atte non solo a fornire un efficace orientamento al difficile veleggiare in cui consiste l'esistenza umana, ma anche a lenire in qualche modo le sofferenze ad essa connesse. Non è quindi un caso che, a partire dal 1821, Schopenhauer inizi ad annotare in un apposito quaderno (un vademecum privato) non solo riflessioni e ricordi personali, ma anche sentenze, massime, regole di comportamento tratte da opere di autori classici o moderni, destinate ad essere utilizzate non soltanto nelle sue opere, ma anche per una propria personale saggezza di vita. Di più: nel 1825 inizia a studiare da autodidatta lo spagnolo, appassionandosi alla lettura delle opere di Calderón de la Barca, Miguel de Cervantes, Lope de Vega e Baltasar Gracián. Anzi, affascinato proprio dall'incontro con Gracián - nel quale ritrova la sua stessa visione del mondo e il suo stesso disilluso pessimismo -, decide non soltanto di tradurre in tedesco l'*Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) del gesuita spagnolo³⁶, ma anche di raccogliere delle regole di comportamento in una sorta di «prontuario». Infine, l'anno seguente (1826), Schopenhauer comincia a elaborare una sua personale "eudemonologia" - un compendio di norme atte a costituire una strategia per trascorrere la vita il più felicemente possibile (o il meno infelicemente possibile) - composta inizialmente soltanto di trenta regole di vita. Fin qui egli si limita ad osservare apregiudizialmente l'infinita varietà delle situazioni umane, nella loro

col mondo. La sua critica illuministica e mordace dei mali della società del suo tempo lo sta a chiaramente a dimostrare.

³⁶ Com'è noto, infatti, in questo periodo Schopenhauer traduce le prime cinquanta massime dell'*Oracolo manuale e arte di prudenza* di Baltasar Gracián, ma l'editore Brockhaus si rifiuta di pubblicare la traduzione. Tra il 1831 e il 1832 Schopenhauer traduce tutte le trecento massime dell'*Oracolo* e trova finalmente anche un editore, Friedrich Fleischer, disposto a pubblicare la sua opera grazie alla mediazione dell'amico Keil. Alla fine, però, l'accordo sfuma e la traduzione verrà pubblicata postuma da Julius Frauenstädt presso l'editore Brockhaus: *Balthazar Gracian's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*, Leipzig 1862.

concretezza e quotidianità, secondo il metodo meramente empirico-descrittivo della «libera associazione» che gli permette di rendere conto dei molteplici e frammentari aspetti dell'esistere, senza doverli comprimerli in concetti astratti:

Poiché le faccende della vita che ci riguardano compaiono e si svolgono in modo sconnesso, frammentario, senza relazione reciproca, nel contrasto più stridente [...] dobbiamo organizzare i nostri pensieri e le nostre preoccupazioni a loro riguardo in modo altrettanto frammentario, affinché possano corrispondervi³⁷.

Inizialmente, quindi, nel redigere questo suo aureo libretto, Schopenhauer lavora in maniera decisamente asistemica, raccogliendo regole di comportamento e suggerimenti pratici, per vivere il più felicemente possibile, così come gli vengono in mente, in modo spontaneo, senza dar loro un'organizzazione sistematica. Agli inizi del 1828 però, oltre a preparare una nuova introduzione a questa sua «eudemologia», ne fissa, ricollegandosi ad Aristotele, anche i principi fondamentali - ripresi in seguito nella prima parte degli *Aforismi* -: «ciò che uno è», «ciò che uno ha» e «ciò che uno rappresenta», intorno ai quali, adesso, ordina sistematicamente parte del materiale raccolto. Tuttavia, pur arrivando nello stesso anno a dare a questo suo «prontuario» una forma provvisoriamente definitiva (nel 1829 le massime diventeranno cinquanta), questo lavoro non verrà mai pubblicato, rimanendo allo stato grezzo. Soltanto in seguito il progetto verrà ripreso da Schopenhauer negli *Aforismi*, la cui seconda parte, intitolata *Parenesi e massime*, ripresenta in gran parte il materiale raccolto negli anni venti, anche se ora opportunamente rielaborato e strutturato.

Si può fondatamente sostenere che, già negli anni del suo apprendistato giovanile, la filosofia di Schopenhauer presenta due volti diversi ma complementari: quello di riflessione di tipo teoretico-metafisico e quello di insegnamento eudemico-sapientiale. Due volti diversi che forniscono un ritratto estremamente sfaccettato e articolato, affatto diverso da quello tradizionale, dell'uomo Schopenhauer: un pensatore che, se per un verso è stato - insieme a Leopardi, da lui considerato un «fratello spirituale» - uno dei massimi araldi della sofferenza e del do-

³⁷ A. SCHOPENHAUER, *L'arte di essere felici*, massima 21, cit., p. 61.

lore del mondo, per un altro verso ha cercato di vivere in buona salute la sua vita nel mondo e tra gli uomini, armato soltanto della sua saggezza autosufficiente, anticonformista e indisponibile al compromesso (tutte qualità così tanto ammirate dal primo Nietzsche) - l'unica arma capace di sostenerlo nella sua battaglia coraggiosa e lucida contro gli stereotipi della cultura del tempo.

Capitolo III

ROBERTO GARAVENTA

Il suicidio secondo Arthur Schopenhauer

Il suicida vuole la vita ed è solo insoddisfatto delle condizioni in cui essa gli è toccata. Pertanto, quando distrugge il fenomeno individuale, non rinuncia affatto alla volontà di vivere, ma solo alla vita. Vuole la vita, vuole l'esistenza e l'affermazione incontrastata del corpo, ma l'intreccio delle circostanze non lo consente e gliene viene grande dolore.

(W I, § 69)

A differenza di quanto si legge in un passo non scevro di pregiudizi de *Il mito di Sisifo* di Albert Camus («Si cita spesso, per riderne, Schopenhauer, che faceva l'elogio del suicidio davanti a una tavola ben fornita»)¹, il filosofo di Danzica ha sottolineato ripetutamente nelle sue opere (cfr. W I, §§ 54, 69; PP II, cap. 13, §§ 157-60) l'irragionevolezza del suicidio. Quella di alzar-la-mano-su-di-sé è, a suo giudizio, «un'azione vana e stolta» (W I, § 54), una maniera assolutamente sbagliata di rispondere alle sofferenze della vita – anche se per motivi non etico-religiosi, ma etico-metafisici, connessi cioè con la sua visione complessiva del mondo. Per Schopenhauer, infatti, il suicidio non va condannato perché contrario alla legge morale, ai doveri sociali o alla volontà divina. Non solo non è dato trovare, né nel Vecchio né nel Nuovo Testamento, un esplicito «divieto» o una «decisa disapprovazione» di questo gesto, ma gli stessi argomenti filosofici (Platone, Aristotele) e teologici (Agostino e Tommaso) addotti tradi-

¹ A. CAMUS, *Il mito di Sisifo* (1942), Milano 1985, p. 11.

zionalmente contro la liceità del suicidio (in nome di un presunto dovere di conservarsi in vita ad ogni costo che l'individuo avrebbe nei confronti del Dio che lo ha creato e della società che lo ha cresciuto) sono soltanto dei vuoti e insensati «sofismi», in quanto «evidentemente ognuno, al mondo, a nulla ha diritto in modo così incontestabile come alla sua persona e alla sua vita» (PP II, § 157). Inoltre, il suicidio non è affatto il risultato (come per lo stoicismo antico e per la teologia cristiana) di una ponderata e libera decisione (*eúlogos exagôgê; deliberatum consilium*), bensì è piuttosto la conseguenza (l'unica possibile per l'interessato) di una condizione di dolore, di uno stato di sofferenza, di un'esperienza conflittuale, di una situazione (a suo giudizio) disperata e priva di vie d'uscita:

Quando in sogni opprimenti e orribili l'angoscia raggiunge il suo culmine, è proprio essa che ci porta a risvegliarci – il che fa scomparire tutti quei mostri notturni. La stessa cosa accade nel sogno della vita, quando il culmine dell'angoscia ci costringe a interromperlo (PP II, § 159).

Non a caso il suicidio non suscita in genere in noi «vivace indignazione» e «richiesta di punizione e di vendetta», come nel caso di un delitto, bensì piuttosto «tristezza e compassione» (PP II, § 157). In questo senso esso non può essere considerato né un gesto folle o vile, come affermano quelli che, mancando di argomenti razionali, ricorrono agli insulti, né un atto immorale o delittuoso, come pure è stato a lungo considerato in Europa (a cominciare dalla «plebea e bigotta» Inghilterra). Ovviamente Schopenhauer sa bene che non è facile per l'individuo superare l'istinto di autoconservazione, in quanto non c'è niente che incuta più paura e suscita più resistenza nell'individuo della distruzione del proprio corpo:

L'uomo pone fine alla sua vita non appena è giunto al punto che gli orrori della vita prevalgono sugli orrori della morte. La resistenza dei secondi è tuttavia notevole: essi stanno per così dire come sentinelle davanti alla porta d'uscita. Forse non c'è essere vivente che non avrebbe già posto fine alla sua vita se questa fine fosse qualcosa di puramente negativo, un improvviso cessare dell'esistenza. Ma vi è in essa qualcosa di positivo: la distruzione del corpo. E questa fa paura, proprio perché il corpo è la manifestazione della volontà di vivere (PP II, § 158).

Tuttavia le grandi sofferenze psichiche e spirituali («gli orrori della vita») possono ad un certo punto aver ragione dell'innato istinto di autoconservazione dell'uomo («gli orrori della morte»).

Ma per quale motivo allora per Schopenhauer il suicidio è «un'azione vana e stolta», visto che non è un peccato contro Dio o un crimine contro lo stato, anzi è frutto di sofferenza e disperazione? Il fatto è che per Schopenhauer il suicidio rappresenta la risposta sbagliata a un'esperienza disperante di dolore, a una condizione d'angoscioso conflitto.

Come è noto, per Schopenhauer (che per questo, come per molti altri aspetti, è vicino al pensiero religioso buddista), la vita è costitutivamente sofferenza (*dolor*) e la causa ultima della sofferenza (*doloris ortus*) è il volere (*Wille; voluntas*), cioè il desiderare, il bramare. Impulso cieco e irrazionale, libero e incoercibile, che ci è dato conoscere (in quanto situato al di fuori dello spazio e del tempo) solo in maniera intuitiva e immediata, il volere è il principio «metafisico» del reale, il «fondamento» ultimo di tutti i «fenomeni» (*Erscheinungen*) mondani, ovvero di tutti gli esseri naturali, animati e inanimati, che, in quanto oggettivazioni o manifestazioni (*Erscheinungen* = «fenomeni», appunto) dell'unica volontà, sono sì (in quanto situati in un certo spazio e in un certo tempo) sensibilmente percepibili e razionalmente conoscibili, ma al contempo privi della libertà di volere, in quanto rigidamente determinati dal loro individuato «carattere» (= impronta della *voluntas* in loro)².

Ora, è proprio dalla contraddizione tra la volontà cieca e irrazionale (che è presente tutt'intera in ciascun determinato individuo e, al pari dell'Es freudiano, cerca in tutti i modi di soddisfare i suoi bisogni e appagare le sue brame) e i limiti connessi alla natura spazio-temporale dei singoli individui, che nasce la sofferenza umana. Infatti il singolo individuo, mosso nel profondo da tale volontà (o, per dirla ancora in termini freudiani, dal principio del piacere), finisce spesso per entrare in contrasto con gli altri individui che, mossi dalla stessa volontà, hanno brame, desideri e bisogni diversi dai (o contrastanti coi) suoi,

² «L'individualità non si fonda soltanto sul principio d'individuazione e perciò non è soltanto mera apparenza, bensì essa è radicata nella cosa in sé, nella volontà del singolo: infatti il suo carattere stesso è individuale» (PP II, cap. VIII, p.16).

nonché con la realtà esterna che a volte gli è di ostacolo per ottenere ciò che vuole. E questo gli procura dolore e affanno, che possono diventare fonte di aggressività e violenza:

La manifestazione dell'affermazione della volontà di vivere, cioè la vita, è una condizione di costante incrociarsi e scontrarsi di atti di volontà, quindi d'infinita angoscia e pena; è il luogo dov'è di scena la morte (*Schauplatz des Todes*) (HN, III, n. 225, p. 350).

Affermare che la vita sia sofferenza, conflitto, tragedia non significa però giustificare la ragionevolezza del suicidio. Anzi, questo gesto estremo è proprio una risposta sbagliata alle situazioni di acuta sofferenza e di angoscioso conflitto che il singolo individuo può sperimentare nel corso della vita. La vera e autentica forma di liberazione dalla sofferenza (*doloris interitus*) è la *noluntas*, cioè la «rinuncia a volere», a bramare, a desiderare - modo di essere che l'individuo riesce a sperimentare: a) in forma transitoria, nei momenti di creazione e/o fruizione estetica (laddove diventa puro occhio che guarda, puro orecchio che ascolta, dimenticando le brame e i bisogni quotidiani); b) in maniera più profonda e duratura, nei momenti in cui si lascia guidare e vincere dalla com-passione (*Mit-leid*) per il dolore dell'altro, visto ora, in virtù di un mutamento radicale e inspiegabile di prospettiva (*metánoia*), non più come un estraneo o un nemico, ma come un membro dell'unica grande famiglia umana, ovvero come un «altro se stesso» (*tat-twan-asi* = «questo sei tu»), costitutivamente identico a lui, in quanto animato dalla stessa volontà e sottomesso allo stesso destino di sofferenza; c) nella forma più alta, nell'ascesi, nel distacco dal mondo, nella rinuncia a «volere» (= alla ricerca incondizionata del piacere).

Il suicida, invece, non rifugge la vita come tale, ma solo le tristi condizioni d'esistenza che gli sono capitate in sorte. È vero che egli aborrisce i tormenti e le angosce della vita, ma, qualora ne avesse la possibilità, sceglierebbe un'esistenza diversa sì, ma felice:

Il suicida vuole la vita ed è solo insoddisfatto delle condizioni in cui essa gli è toccata. Pertanto, quando distrugge il fenomeno individuale, non rinuncia affatto alla volontà di vivere, ma solo alla vita. Vuole la vita, vuole

l'esistenza e l'affermazione incontrastata del corpo, ma l'intreccio delle circostanze non lo consente e gliene viene grande dolore (W I, § 69)³.

Il suicida appare quindi lacerato da un'intima contraddizione, nella misura in cui in lui la ricerca del piacere entra drammaticamente in conflitto con l'impulso di autoconservazione. Egli, infatti, distrugge il suo corpo proprio perché vuole la felicità, ma non riesce ad ottenerla. Il paradossale contrasto tra istinto di autoconservazione e impulso all'autodistruzione è però, a ben vedere, solo apparente, in quanto suicidio e volontà di vita in realtà non si contraddicono, bensì il suicidio è un «fenomeno di forte affermazione della volontà» (W I, § 69). La volontà che si disfà del suo fenomeno, infatti, non fa che affermare se stessa, in quanto soltanto il suo fenomeno (cioè l'individuo con la sua coscienza) potrebbe (sulla base della sua esperienza di sofferenza) arrivare a comprendere che la fonte di ogni male è il volere, cioè la ricerca del piacere ad ogni costo, e quindi imprimere (in forza di questo radicale mutamento di prospettiva) alla sua vita quella svolta in direzione del non-volere che sola sarebbe in grado di liberarlo dal male. Il suicida invece, distruggendo il fenomeno che solo potrebbe garantirgli la redenzione, si lascia sfuggire definitivamente questa possibilità. In questo modo, però, è la volontà insita nell'individuo a trionfare, nella misura in cui distrugge la sua manifestazione (il corpo dell'individuo) prima che il dolore spezzi la volontà, ovvero prima che l'individuo, in base al dolore esperito, cessi di volere. Nel suicidio l'individuo

dichiara guerra a se stesso e l'impeto con cui vuole la vita e con cui s'avventa contro il dolore, cioè contro ciò che gli impedisce di vivere, lo porta a distruggere se stesso, sicché la volontà individuale sopprime, con un atto di volontà, il corpo, che è solo la sua propria manifestazione visibile, prima che il dolore spezzi la volontà. Appunto perché il suicida non può cessare di volere, cessa di vivere, e la volontà si afferma qui proprio con la soppressione del suo fenomeno, dato che non può più affermarsi altrimenti (W I, § 69).

Il suicidio nega solo l'individuo, non la specie. Nel suicida la volontà finisce così per prevalere sulla conoscenza, il principio di piacere per trionfare sul principio di realtà. Il volere, infatti, ha solo ancora

³ Affinità con l'interpretazione di Henseler: ritorno a uno stato pre-natale armonico.

questo modo per affermarsi. Il fatto è che il desiderio di felicità, come diceva in quegli stessi anni Giacomo Leopardi⁴, si capovolge facilmente, se non trova appagamento, in desiderio di morte. O, per dirla con altre parole, l'aggressività inappagata alla fine si rivolge contro se stessa. È infatti solo perché non riesce a cessare di volere la propria felicità che l'individuo sceglie di autodistruggersi.

Ovviamente, che un individuo arrivi poi in concreto a uccidersi dipende non solo da che tipo d'uomo è, ma anche dal genere di condizioni con cui si ritrova a fare i conti. Tuttavia, secondo Schopenhauer, alla base di qualunque gesto suicidale vi è un errore di prospettiva, cui per altro soggiace (a prescindere da possibili gesti autodistruttivi) la maggior parte degli individui. Gli uomini, a causa della loro natura contraddittoria, tendono, infatti, a scambiare il «fenomeno» per la «cosa in sé» e, quindi, a credersi immortali, come se a essere imperitura fosse la singola manifestazione della volontà (la loro individualità), e non invece solo e soltanto la volontà di vita. Ne consegue che essi, pur essendo coscienti a livello astratto-intellettuale del destino di morte che li attende, non se ne angustiano più di tanto (e se ne angustiano solo occasionalmente, quando si ritrovano di fronte a concreti pericoli), perché la volontà di vita che li anima (e che è ben più forte della loro capacità riflessiva) fa loro credere illusoriamente di essere destinati a vivere in eterno (mentre tale è solo la volontà di vivere):

Soltanto l'uomo porta con sé in concetti astratti la certezza della propria morte; questa può tuttavia angustiarlo (cosa per altro molto rara) solo per singoli istanti, quando un'occasione la richiama alla fantasia. Contro la voce potente della natura la riflessione può ben poco. Anche in lui, come nell'animale che non pensa, predomina come stato durevole quella sicurezza, scaturente dalla coscienza più intima di essere la natura, il mondo stesso, in virtù della quale nessun uomo è particolarmente inquietato dal pensiero della morte certa e mai lontana, ma ognuno vive invece come se dovesse vivere in eterno; e la cosa arriva a tal punto che si potrebbe dire che nessuno ha una convinzione veramente viva della certezza della propria morte, perché altri-

⁴ Cfr. G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, Z 66 (1819-1820). In questo passo il poeta-pensatore recanatese sottolinea «la discordanza assoluta degli elementi de' quali è formata la presente condizione umana», scissa tra desiderio di vita, da un lato, e desiderio di felicità, dall'altro, che, se non appagato, può diventare fonte di dolore e alla fine capovolgersi in desiderio di morte.

menti fra la sua disposizione d'animo e quella del delinquente condannato a morte non potrebbe esservi una differenza tanto grande (W I, § 54).

Ora, di un tale scambio di prospettiva è vittima anche il suicidante. Levando la mano su di sé, infatti, questi s'illude di eliminare la volontà (vera causa delle sue sofferenze), ma in realtà si limita a distruggere se stesso (il fenomeno individuale e cosciente), mentre la volontà di vivere, quale «cosa in sé», continua imperterrita a sussistere e, quindi, a produrre dolore, anche dopo che il suicidio ha eliminato una sua singola oggettivazione. Alla volontà, infatti, non può mai mancare il fenomeno:

La volontà è la cosa in sé, il contenuto intimo, l'essenza del mondo, mentre la vita, il mondo visibile, il fenomeno è solo lo specchio della volontà; il fenomeno accompagnerà la volontà così inseparabilmente come l'ombra il suo corpo: e se esiste volontà, esisterà anche vita, mondo (W I, § 54).

Il suicidio, quindi, non produce la sperata redenzione dal male del mondo, dato che non elimina la volontà che è la vera fonte di ogni sofferenza. Anzi questa, una volta liberatasi di una sua oggettivazione spazio-temporale, finisce ineluttabilmente per legarsi a un nuovo fenomeno individuale. Alla volontà, infatti, non può mai mancare il fenomeno. Il suicidio è insomma una fata morgana, in quanto a tramontare nella morte non è la volontà come tale, ma solo il fenomeno, con la coscienza e l'individualità che gli sono propri⁵ - fenomeno che non a caso ha per Schopenhauer la consistenza di un sogno o di un'illusione, anche se sta in stretta connessione con la volontà che l'ha prodotto:

Chi è oppresso dai gravami della vita, chi invero ben vorrebbe la vita, ma ne aborre i tormenti e in particolare non riesce più a sopportare la dura sorte che proprio a lui è toccata; un uomo simile non ha da sperare liberazione dalla morte, né può salvarsi col suicidio; è solo una fata-morgana l'orco tenebroso che lo alletta come porto di pace. La terra trapassa dal giorno alla notte; l'individuo muore; ma il sole arde senza posa in eterno meriggio (W I, § 54).

⁵ Coscienza e individualità non sono, infatti, identiche con ciò che li produce, e cioè la volontà.

Secondo Schopenhauer, invece, l'unico *méthodos*, l'unica strada (*hodós*) per liberarsi veramente dal dolore e dalla disperazione non è l'autodistruzione violenta, il «voler morire», ma solo il «continuare a vivere negando» la volontà di vivere quale male metafisico per antonomasia, quale unico vero *malum mundi* e fondamento di tutti i singoli *mala in mundo*, rinunciare cioè a bramare, agognare, desiderare, decidendo di non volere più alcuna vita, neanche quella più felice del mondo: «La negazione ha la sua essenza nell'abborrimento non dei dolori, bensì dei piaceri della vita» (W I, § 69).

Se infatti qualcuno si decide per la *noluntas* è perché ha compreso non solo che volere significa automaticamente soffrire (visto che non esiste appagamento definitivo) e far soffrire (perché l'egoismo del volere non si perita di far male agli altri che possono essergli d'ostacolo), ma anche che è il piacere (la sensazione che proviamo al momento dell'appagamento di un desiderio, di un bisogno, di una brama) ad attizzare in primo luogo la volontà. Ciò che l'individuo deve intenzionalmente evitare è quindi anzitutto quella che oggi potremmo chiamare la ricerca "isterica" della felicità ad ogni costo, in quanto fonte indiretta del dolore.

Rinunciare a ciò che determina nel profondo l'individuo (il volere), è però possibile solo se questi si lascia ammaestrare dal dolore, ovvero se impara (in virtù dell'esperienza del dolore) a guardare il mondo con altri occhi. Soltanto la conoscenza, soltanto la *metánoia* (= cambiamento di prospettiva) prodotta dall'esperienza del dolore, infatti, è in grado di «indirizzare» l'individuo «verso il vero scopo della vita, la soppressione della volontà di vivere» (W II, cap. 49), e quindi di liberarlo dalla tentazione del suicidio. Non a caso la *metánoia* di cui parla qui Schopenhauer è il frutto di una conoscenza (non astrattamente intellettuale, ma) «interiore, immediata, intuitiva» dell'unità metafisica di ogni vivente. Solo una tale conoscenza infatti, consentendo di cogliere il nucleo essenziale dell'individuo, può produrre un autentico cambiamento di vita, laddove invece una mera conoscenza intellettuale, toccando l'individuo solo dall'esterno, non può che restare inefficace. Chi rinuncia alla volontà è perché ha compreso in maniera intuitiva ciò che il filosofo può spiegare solo tramite concetti astratti. Anzi, egli esprime questa conoscenza in maniera immediata tramite la sua azione.

Per Schopenhauer vi è una sorta di finalità nel dolore, che si può esprimere nella seguente formula: vita → dolore → conoscenza → negazione → salvezza. Il senso della sofferenza sta infatti nel suo essere (almeno virtualmente) foriera di conoscenza e quindi di guarigione, liberazione, redenzione. Il riconoscimento del comune destino di sofferenza e di morte che accomuna tutti gli uomini, superando il principio d'individuazione (ovvero sollevando il velo della Maja) che ci fa illusoriamente credere che l'altro, collocato in uno spazio e in un tempo diverso dal nostro, sia diverso da noi e quindi per questo a noi estraneo e ostile, si ripercuote come quietivo sulla volontà, inducendo la sua negazione. Non a caso dall'identificazione con il destino altrui nascono (a seconda del grado di negazione della volontà) le virtù della giustizia volontaria (*neminem laede*), della pietà agapica (*adiuva omnes quantum potes*) e dell'ascesi, che, se hanno inizialmente un carattere effimero, possono diventare delle costanti di vita allorché l'individuo rinuncia completamente alla volontà di vivere. In questo senso la *noluntas*, indotta da quella *metánoia* (= cambiamento radicale nel modo di vedere gli altri) che Schopenhauer, usando un'espressione di Matthias Claudius, definisce «mutazione trascendentale», costituisce lo «scopo morale supremo» della vita, in quanto è l'unica forma di libertà conseguibile dall'individuo - per il resto rigidamente determinato dal suo «carattere», quale modo individualizzato di declinarsi in lui della volontà - ed è l'unica strada in grado di liberarlo dal dolore.

D'altra parte solo in virtù di tale *metánoia* (= identificazione col destino altrui), che scaturisce dall'esperienza illuminante del dolore, l'individuo, da essere condannato a soffrire indefinitamente, può raggiungere quella condizione di calma, quiete, beatitudine, tranquillità, distacco, abbandono, che nel buddismo è chiamata nirvana⁶. L'autoconoscenza della volontà è, infatti, una possibilità accessibile solo ai vivi (e non ai morti), onde per cui, secondo Schopenhauer, bisogna promuovere in tutti i modi la vita. Solo nella vita e durante la

⁶ Il «nulla» (il «vuoto»), in cui tale condizione sembra consistere a giudizio dell'uomo comune, è in realtà, secondo Schopenhauer, solo un nulla (un vuoto) relativo, che muta, nel suo significato e valore, a seconda del punto di vista da cui lo si guarda: «Ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è invero, per tutti coloro che sono ancora pieni di volontà, il nulla. Viceversa, invece, per coloro in cui la volontà si è rovesciata e negata, anche questo nostro mondo tanto reale con tutti i suoi soli e le sue vie latte è – nulla» (W I, § 71).

vita l'individuo può infatti raggiungere questa conoscenza liberatrice. Impedire alla vita (magari distruggendola violentemente) di svilupparsi liberamente e pienamente e di raggiungere così una più profonda conoscenza di sé è, quindi, una posizione decisamente sbagliata.

L'unica via di salvezza è questa: che la volontà si manifesti in maniera in-contrastata, per poter conoscere in questo manifestarsi la sua propria essenza. Solo in seguito a questa conoscenza la volontà può sopprimere se stessa, ponendo fine con ciò anche al dolore che è inseparabile dal suo manifestarsi, ma ciò non è possibile con la violenza fisica, come la distruzione del seme o l'uccisione del neonato o il suicidio. La natura porta appunto la volontà alla luce, perché solo alla luce essa può trovare la sua redenzione. Quindi bisogna in tutti i modi promuovere i fini della natura, non appena la volontà di vivere, che ne è l'intima essenza, si sia decisa (W I, § 69).

Il suicida vede invece nel dolore solo una sorta d'impedimento, dato che la violenza della volontà obnubila ancora totalmente in lui la forza redentrice del dolore. Invece di rinunciare a volere (sulla scorta della sua esperienza del dolore), il suicidante preferisce la morte della propria individualità (del fenomeno) alla sofferenza derivante dal conflitto tra la sua volontà e le condizioni oggettive. Il suicida è un po' come un malato che non accetta di sottoporsi all'operazione che lo potrebbe guarire, ma preferisce tenersi la malattia: è un malato che non vuol guarire. Solo riuscendo a convincerlo a lasciarsi più tempo (e quindi solo riuscendo a trattenerlo dal compiere il gesto estremo), il suo disperato rifiuto del dolore potrebbe capovolgersi in un'accettazione volontaria dello stesso, che sola potrebbe garantirgli la liberazione dal dolore. Dalla «fiamma purificatrice del dolore» potrebbe infatti scaturire improvvisamente «l'argenteo bagliore della negazione della volontà» (W I, § 68). Il dolore infatti, se non diventa un quietivo della volontà, può indurre l'individuo a uccidersi, cioè può provocare un'aggressione della volontà contro il fenomeno. Insomma: se da un lato l'individuo soffre a causa del volere che sta alla base della sua vita, dall'altro è solo tramite il dolore che può trovare la chiave per liberarsi dal circolo infernale del volere, per accedere alla beatitudine del nirvana. Infatti «ogni sofferenza, essendo una mortificazione e un invito alla rassegnazione, ha virtualmente una forza salvifica» (W I, § 68). Il suicidio quindi è il capolavoro della Maja, perché il suici-

dante cede alla volontà, alla passione, all'Es, invece di far trionfare la ragione, la rinuncia, l'autocontrollo. Solo questa ragione etico-metafisica legittima, secondo Schopenhauer, la condanna del suicidio. Tutte le altre ragioni contro la liceità del suicidio vengono da lui respinte in maniera decisa, a cominciare dai sofismi dei teologi che non trovano fondamento nella Bibbia.

«Completamente diversa» dal suicidio è invece, secondo Schopenhauer, «la morte per inedia, scelta volontariamente al massimo grado dell'ascesi», in quanto essa è la conseguenza estrema della massima forma di negazione della volontà di vita. Difficile tuttavia è stabilire dove stia di preciso il confine tra i due tipi di morte, tra la soppressione violenta del fenomeno e la negazione rassegnata della volontà, tanto più che è indubbio che a volte la volontà di autodistruzione può vestire (in modo più o meno cosciente) i panni dell'ascesi.

Tra questa morte volontaria provocata dall'estremo dell'ascesi e la morte volontaria normale provocata dalla disperazione possono esservi molteplici gradi intermedi e mescolanze, il che è in verità difficile da spiegare; ma l'animo umano ha profondità, oscurità e grovigli, rischiarare e districare i quali è cosa di estrema difficoltà (W I, § 69).

Capitolo IV

DIEGO GIORDANO

La presenza di Schopenhauer nell'opera di Kierkegaard

Ciò che è stato non è più; e non è allo stesso modo di ciò che non è mai stato. Ma tutto ciò che è, nell'attimo successivo è già stato. Perciò il presente più insignificante ha, rispetto al passato più significativo, il vantaggio della realtà; sicché il presente sta al passato come qualcosa al nulla.

(PP II, cap. XI, § 143)

1. Schopenhauer alleato di Kierkegaard?

Nelle opere a stampa di Kierkegaard non esiste un solo riferimento a Schopenhauer. I pochi accenni che abbiamo si trovano tutti nelle *Carte*. Consultando l'*Index* tematico preparato da Niels-Jørgen Cappelørn a completamento della seconda edizione dei *Søren Kierkegaards Papirer*¹, notiamo che il nome o il riferimento a Arthur Schopenhauer

¹ *Søren Kierkegaards Papirer* (=Pap), voll. I-XVI, in 25 tomi, seconda edizione, a cura di N. Thulstrup, København 1968-78.

I primi 11 volumi, in 20 tomi, riproducono la prima edizione a cura di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, København 1909-48. I volumi XII-XIII rappresentano un'integrazione alle *Carte* degli anni 1831-39. I volumi XIV-XVI, curati da N.-J. Cappelørn, costituiscono l'*Index*, København 1975 (vol. XIV, *A-F*), 1976 (vol. XV, *G-Q*), 1978 (vol. XVI, *R-Ø*). Poiché l'*Index* è di tipo tematico, cioè costruito su parole chiave, la rilevazione dei riferimenti è stata eseguita eliminando le ridondanze e tenendo conto di quei passi in cui almeno una volta compare il nome di Schopenhauer, o nel testo o aggiunto a margine, fatta eccezione per NB30:4 e NB35:16 in cui si cita Schopenhauer senza tuttavia farne il nome [*sott.*].

compare in ventiquattro occasioni (cfr. *Appendix I*)². Di queste, la maggior parte sono richiami indiretti, brevi allusioni o note di passaggio con rimando all'opera del filosofo tedesco.

Nella propria libreria Kierkegaard possedeva *I due problemi fondamentali dell'etica* (1841), *Il mondo come volontà e rappresentazione* (l'edizione del 1844 con i *Supplementi*), i *Parerga e paralipomena* (1851) e *Sul volere della natura* (1836), e tutti volumi in prima edizione³. Questo non deve sorprendere poiché Kierkegaard amava tenersi aggiornato sulle novità editoriali e sugli sviluppi del pensiero filosofico del proprio tempo, anche se, di fatto, non era solito spingersi più in là di una lettura obliqua o tardiva dei volumi acquistati. Tale considerazione biografica ci può aiutare a capire perché non vi siano riferimenti a Schopenhauer databili prima del 1854.

Con tutta probabilità, la prima volta che Kierkegaard ebbe modo di incontrare il nome di Schopenhauer fu nel 1837, leggendo il trattato *Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed* (Pensieri sulle possibili dimostrazioni dell'immortalità dell'uomo) del suo insegnante e amico Poul Martin Møller⁴, dove Schopenhauer vie-

² Una tavola dei riferimenti (*Appendix I*) è presente alla fine dell'articolo. In essa si riporta anche la collazione a quattro edizioni diverse delle *Carte* di Kierkegaard: le due danesi, e cioè 1) la citata *Pap* e 2) la nuova edizione dei *Kierkegaards Skrifter* (=SKS), N.J. Cappelørn et al. (udg.), København 1997, di cui cfr. anche i relativi *Kommerntarer* (=K); 3) l'edizione inglese in 7 volumi basata su *Pap* (1909-48), particolarmente valida per la cura con cui è stata organizzata e tradotta, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers* (=JP), H.V. Hong, E.H. Hong (eds.), *Index* by N.J. Hong and C.M. Barker, Bloomington & London 1967-78 [Inoltre in questi anni viene preparata una nuova edizione in inglese, a cura del *Søren Kierkegaard Forskningscenteret* di Copenhagen e della *Kierkegaard Library* del St. Olaf College, basata su SKS: *Kierkegaard's Journals and Notebooks* (=KJN), B.H. Kirmmse et al. (eds.), Princeton & Oxford 2007] 4) l'edizione in italiano (la terza) a cura di Cornelio Fabro, datata rispetto alle nuove edizioni sopra citate ma ancora valida: *Diario* (=D), a cura di C. Fabro, Brescia 1980-83. Nel testo e nelle note si farà sempre riferimento all'edizione danese SKS e, dove non possibile, a *Pap*.

³ Cfr. *Auktionsprotokol over Søren Kierkegaards Bogsamling* (=ASKB), H.P. Rohde (udg.), København 1967, cioè il registro della vendita all'asta della biblioteca di Kierkegaard avvenuta l'8-10 aprile 1856. Le opere di Schopenhauer sono ai numeri di catalogo ASKB 772: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Frankfurt am Main 1841; ASKB 773-73a: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 Bände, Leipzig 1844; ASKB 774-75: *Parerga und Paralipomena, kleine philosophische Schriften*, 2 Bände, Berlin 1851; ASKB 944: *Über den Willen in der Natur*, Frankfurt am Main 1836.

⁴ P.M. MØLLER, *Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed*, in *Efterladte Skrifter af Poul M. Møller*, voll. 1-3, C. Winther, F.C. Olsen, C. Thaarup (udg.), København 1839-43, vol. 2, pp. 158-272; ASKB 1574-76.

ne menzionato come il filosofo che più chiaramente di tutti ha rilevato le implicazioni nichilistiche del panteismo moderno⁵. Tuttavia, leggendo e inquadrando storicamente i passi più estesi dedicati a Schopenhauer – contrassegnati da titoletti in cui compare il nome del filosofo, per esempio *Su Arthur Schopenhauer* [NB29:95], *Schopenhauer e il Cristianesimo* [NB30:12], *Arthur Schopenhauer* [NB32:35] – è possibile derivare alcune utili indicazioni che spiegherebbero un così tardivo riferimento. Da essi si evince il fatto che in Schopenhauer Kierkegaard avesse trovato una sorta di alleato ideale alla polemica che, in seguito alla morte del vescovo Mynster, rivolse contro il cristianesimo sterile e nutrito di compromessi, rappresentato dalla Chiesa protestante di Danimarca.

Ma ricostruiamo brevemente il contesto storico.

Fino al 1854 Jacob Peter Mynster (1775-1854) era stato vescovo di Copenaghen e primate della Chiesa danese. Schierato contro le tendenze idealistiche e contro il riformismo socio-religioso, egli rappresentava l'ala conservatrice della Chiesa vista come punto di riferimento per la società. Kierkegaard, che provava per Mynster un rispetto filiale⁶, riconosceva nel vescovo un autorevole esponente dell'ortodossia cristiana, e le relazioni tra i due si erano sempre mantenute su livelli di reciproco apprezzamento e cordialità. Nel 1850 Kierkegaard aveva dato alle stampe *Esercizio di Cristianesimo*, opera che gli era valsa una nota di biasimo da parte del vescovo, che in essa vedeva un gioco letterario poco riguardoso per le cose sacre. A causa di questo precedente negativo Kierkegaard s'aspettava di ricevere da Mynster niente più che un ammonimento in qualche sermone. Ma nel 1851 avvenne qualcosa che segnò la definitiva rottura dei loro rapporti. Nel marzo di quell'anno Mynster aveva pubblicato un opuscolo di una cinquantina di pagine, intitolato *Ulteriore contributo alle discussioni sulla condizione della Chiesa in Danimarca*. In esso il vescovo, oltre a entrare nel dibattito allora attuale relativo al matrimonio civile, tesseva le lodi di Meïr Aron Goldschmidt (1819-97), redattore capo del giornale umoristico indipendente *Corsaren* (Il Corsaro), il quale veniva presentato come «scrittore dal grande talento». Invero il nome

⁵ *Ivi*, pp. 226-7; cfr. anche *JP*, Vol. 4 (*Notes and Commentary*), pp. 631-3.

⁶ Mynster era stato pastore di famiglia e guida spirituale di Michael, padre di Kierkegaard.

del giornalista non veniva direttamente indicato e così, dopo aver letto l'opuscolo inviatogli dallo stesso Mynster, Kierkegaard aveva creduto, con una certa dose di soddisfazione, di essere lui l'«uomo di talento» a cui nello scritto si faceva allusione. Tuttavia, in seguito a una più attenta lettura, s'accorse di qualcosa di strano, e cioè che nell'articolo veniva utilizzata la parola *Fremtoning* (fenomeno, manifestazione), un neologismo nella lingua danese del tempo, introdotto proprio da Goldschmidt⁷. A questo punto, fatta l'associazione, non gli ci volle molto per comprendere che lo stimato vescovo preferiva a lui, che aveva sempre dimostrato la propria dedizione per le questioni religiose, l'ebreo Goldschmidt, e cioè proprio il redattore di quel frivolo giornale sul quale per quasi sei anni (dal 1840 al 1846) egli era stato fatto oggetto di un'accanita satira caricaturale (supportata anche da disegni, vignette, *silhouettes*) incentrata principalmente a mettere in ridicolo i suoi difetti fisici.

Mynster aveva utilizzato un sottile stratagemma per liquidare Kierkegaard, e questi ovviamente se ne era accorto⁸.

Da questo momento in poi Kierkegaard comincia a essere sempre più critico verso Mynster e verso quegli atteggiamenti di rigida ortodossia responsabili d'aver impoverito la liturgia a favore della burocrazia, di aver trasformato i prelati in funzionari statali, e di aver ridotto il cristianesimo a una pratica di massa. Le critiche dirette a Mynster si allargano alla Chiesa ufficiale di Stato (*Statskirke*)⁹ nella quale Kierkegaard riconosce né più né meno che un'organizzazione di tipo politico o, come lui lo definisce, un «ordine stabilito» (*det Beståen-*

⁷ Il neologismo compare in *Nord og Syd* (Nord e Sud), rivista politica fondata e diretta da Goldschmidt tra il 1847 e il 1859: V, 1849, pp. 143-4. Goldschmidt coniò la parola *Fremtoning* come equivalente di quella tedesca *Erscheinung*, comunemente tradotta in danese con *Phænomenon*.

⁸ Cfr. *Pap X*, 6 B 171 (1851) e *JP* 6748; cfr. anche il cap. 1851, in J. GARFF, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard, En biografi*, København 2000. Gli sviluppi della polemica possono essere seguiti leggendo i *Pap* 1851-1853 (*Polemik: Biskop Mynster og det Bestående*), *Pap X*, 6 B 171-236.

⁹ Notiamo che nella lingua danese il termine *Statskirke* si compone delle parole «-kirke», chiesa, e «stat(s)-» che vuol dire sia (di) Stato, nazionale, sia ufficiale (in inglese: *established*). Kierkegaard giocò su questa sinonimia per rafforzare la sua critica alla Chiesa di Stato vista come un *Establishment* formato da una classe dirigente fermamente ancorata allo *status quo*.

de)¹⁰ dai fini economici¹¹. La polemica scoppia ufficialmente nel 1855. A Mynster (morto il 30 gennaio 1854) succede Hans Lassen Martensen (1808-84) il quale, facendo l'elogio funebre di Mynster, attribuisce al vescovo la qualifica di vero «testimone della verità» (*Sandhedsvidner*). Sul *Fædrelandet* (La Patria)¹², in un articolo intitolato *Era il Vescovo Mynster un testimone della verità?* (pubblicato però solo nel dicembre 1854), Kierkegaard afferma, contestando la qualifica, che non può essere testimone della verità chi ha cercato il potere e i compromessi dimenticando i precetti della mortificazione, della rinuncia e della sofferenza. Egli oppone al cristianesimo senza identità delle pratiche religiose passivamente acquisite e riprodotte, il cristianesimo originario, non mediato da istituzioni umane ma dono gratuito di Dio che si riceve, si conserva e si annuncia soffrendo. Per lui «diventare cristiano» [*at blive Christen*] vuol dire risalire al cristianesimo delle origini, non veicolato da nessuna autorità interpretante, mentre Mynster, che pure

teneva in suo potere di spiegare con una parola il senso di quel Cristianesimo ch'egli predicava, di fronte al Cristianesimo del Nuovo Testamento che insegna l'ascesi e la rinuncia volontaria, che esige l'eterogeneità più assoluta da questo mondo, che detesta ogni ricorso ai poteri di questa terra..., non l'ha fatto¹³.

A partire dal 24 maggio 1855, e fino a pochi giorni prima di morire (11 novembre 1855), Kierkegaard sferra l'attacco finale alla Chiesa danese pubblicando in successione una serie di fascicoli chiamati *Øje-*

¹⁰ Altrove anche *bestående Christenhed* (cristianità stabilita); è per Kierkegaard il «cristianesimo ufficiale» come insieme di strutture esteriori che si sono affermate storicamente e che si sono imposte sulla civiltà moderna.

¹¹ Cfr. *D*, 3851 – *La Chiesa di Stato* (1854): «Qui sta tutto il *busillis!* Dev'esserci stata una volta una banda di ladri i quali, come dice Holberg, avevano dato a intendere allo Stato che la Passione e la Morte di Cristo e la salvezza eterna erano un eccellente mezzo per fare quattrini. Magnifico! Così lo Stato assunse il compito (cristianamente) di arrangiare tutto col Cristianesimo. In Danimarca per es. vivono un milione e mezzo di uomini che sborsano all'incirca da 600 a 700 talleri all'anno, per pagare i pastori [...]».

¹² *Fædrelandet*, settimanale liberale fondato nel 1834 da Johannes Hage (morto suicida nel 1837 in seguito a una condanna alla censura a vita). Trasformato in quotidiano, divenne in pochi anni il giornale più prestigioso dell'epoca. È su questo giornale che Kierkegaard comincia a pubblicare i suoi articoli di critica alla Chiesa danese.

¹³ *D*, 4409 – *Sulla tomba del Vescovo Mynster* (gennaio 1855).

blikket (“Il Momento” - ne furono redatti dieci; nove pubblicati in vita, il decimo postumo) nei quali viene denunziato il processo di degradazione spirituale del cristianesimo moderno.

È dunque nel periodo che intercorre tra la rottura con Mynster, avvertita come esclusione definitiva a un suo coinvolgimento attivo nella comunità religiosa di Copenhagen¹⁴, e la polemica dichiarata nei confronti della Chiesa e dei ranghi ecclesiastici¹⁵, che Kierkegaard si avvicina a Schopenhauer. Tale avvicinamento è inoltre dovuto al fatto che alcuni temi centrali nell’opera di Schopenhauer, quali la sofferenza, l’ascesi, la mortificazione, siano in questa fase approfonditi anche da Kierkegaard.

Che l’influenza sia diretta è assai improbabile. Tuttavia si può constatare che nel *Diario* di questo periodo (soprattutto quello da marzo a ottobre 1854) i pensieri di Kierkegaard sulla «depravazione del nostro tempo», sul «cristianesimo della maggioranza», su Mynster e la Chiesa di Stato, sono significativamente intrecciati a quelli dedicati a Schopenhauer.

La prima volta che Kierkegaard cita Schopenhauer lo fa in maniera indiretta in un passo [NB29:26] che non è stato tradotto in italiano (di questo e dei passi non tradotti da Fabro se ne dà la traduzione nella *Appendix II*). In questo breve pensiero Kierkegaard si riferisce ad al-

¹⁴ Cfr. G. MALANTSCHUK, *Kierkegaard's Way to the Truth. An Introduction to the Authorship of Søren Kierkegaard* (orig. *Indførelse i Søren Kierkegaards forfatterskab*), tr. from the Danish by M. Michelsen, Montreal 1987: «Egli s’aspettava ora una specie d’ammissione da parte della chiesa ufficiale, e soprattutto dal vescovo Mynster. Senz’altro, se fosse giunta, la sua attività come scrittore avrebbe avuto un finale meno tragico. Ma nessuno lo prese sul serio, anzi, tutt’al più fu considerato uno sgradevole disturbatore della quiete pubblica. Kierkegaard si era preparato alla possibilità di dover dare una risoluta conclusione alla sua intera attività di scrittore, se l’ammissione non fosse giunta. Dal suo *Diario* è evidente che egli dovette prendere in considerazione molte possibilità e avere ogni cosa pronta nell’eventualità di dover lanciare un attacco contro la chiesa» (p. 77; *trad. mia*).

¹⁵ Anche l’elezione di Martensen nel 1854 a vescovo di Sjælland e primate della Chiesa danese contribuì a inasprire Kierkegaard, il quale già da prima guardava con invidia ai riconoscimenti e al successo che Martensen, suo precettore privato nel 1834 e poi *Lektor* all’Università negli anni 1837-38, andava riscuotendo a Copenhagen. Martensen aveva ricoperto in pochi anni posizioni di prestigio: nel 1841 fu eletto membro della *Kgl. Danske Videnskabs Selskab*, e nello stesso anno ricevette l’incarico di *professor extraordinarius*, mentre nel 1850 divenne *ordinarius*. Cfr. J. STEWART, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, New York and Cambridge 2003, p. 456; S. ARILDSEN, “Universitetsansættelse og Avancement”, in *Biskop Hans Lassen Martensen. Hans Liv, Udvikling og Arbejde*, København 1932, pp. 154-5.

cuni versi presenti nel quinto atto del *Torquato Tasso* di Goethe, che egli ha visto riportati anche ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (W II, cap. 44). Commentando la frase¹⁶ Kierkegaard afferma che è compito dell'umano esprimere la propria sofferenza, mentre il divino resta in silenzio. Il richiamo al tema della sofferenza, dominante in Schopenhauer, è interpretato da Kierkegaard nei termini della *sequela* immediata di Cristo nella realtà della vita, al di là di tutte le formulazioni dottrinali ed ecclesiali. La sofferenza di cui Kierkegaard parla non è, come in Schopenhauer, derivata da mancanze o bisogni non soddisfatti, bensì dall'imitazione delle sofferenze patite da Cristo. Si tratta, in effetti, dello stesso motivo che aveva spinto il filosofo danese a criticare l'operato di Mynster e la sua incapacità a costruire una Chiesa sul modello degli insegnamenti evangelici. Il dato interessante è che, nel passo immediatamente precedente [NB29:25] e in quello successivo [NB29:27], Kierkegaard critica sia la Chiesa danese, come istituzione dipendente dallo Stato, sia il protestantesimo che «non rappresenta spesso in fondo che la rivolta degli uomini contro il Cristianesimo», mentre il Cristianesimo che si trova nei Vangeli esige «imitazione, continua sofferenza, tribolazioni e gemiti» [NB29:27]. E più avanti, sempre nel passo su *Il Protestantesimo*, Kierkegaard sembra riferirsi in maniera trasversale e rovesciata alla *noluntas* schopenhaueriana, affermando ironicamente che invece «ciò a cui mira la natura dell'uomo è quiete: *nihil beatum nisi quietum*. Quietè e sempre quiete, per poter affaccendarsi con questa finitezza, per godere la vita qui». Proprio su questi temi è possibile stabilire una comparazione tra i due autori. Nella sua analisi Schopenhauer smaschera inesorabilmente la sofferenza (*Leiden*) della vita e la rovinosa infelicità (*Unglück*) e meschinità (*Winzigkeit*) dell'uomo. Allo stesso modo Kierkegaard mette a nudo le falsificazioni che riguardano la vita cristiana, specialmente quelle che fanno capo a una forma inadeguata di cristianesimo, e cioè al protestantesimo corrotto e manipolato da pastori e professori. È in questo senso che Kierkegaard, per combattere quello che egli chiama «insulso ottimismo cristiano» [*nonsentialske christelige Optimisme*], consiglia agli studenti di teologia danesi «di prendere ogni giorno una

¹⁶ «E quando l'uomo nella sua angoscia si fa muto,/ un Dio mi permette di dire la mia pena», J. W. V. GOETHE, *Torquato Tasso*, atto V, scena 5.

piccola dose dell'*Etica* di Schopenhauer» come contravveleno per immunizzarsi dall'eudemonismo protestante e dall'epicureismo danese [NB29:114]. Il tema del veleno, come antidoto alla degradazione morale, ritorna in un altro breve appunto [NB30:10], a proposito del *suicidio degli stoici*, dove Kierkegaard cita direttamente un passo tratto da *Il mondo* (W I, § 16), nel quale si raccomanda di fare come i despoti orientali, nel cui sontuoso corredo si trova anche «una preziosa fiala di veleno» [*ein kostbares Fläschen mit Gift*]. Nel passo immediatamente precedente (*Una bell'immagine di Schopenhauer*) Kierkegaard ha chiarito, prendendo ancora in prestito una metafora dal filosofo tedesco¹⁷, che i suoi consigli sono rivolti a tutti coloro che, divisi tra azione e contemplazione, «accanto alla propria vita *in concreto*, ne conducono un'altra *in abstracto*» [NB30:9].

È evidente che gli obiettivi dei due filosofi sono completamente differenti. Kierkegaard ha un bersaglio ben preciso, cioè lo *status quo* della Chiesa danese, mentre Schopenhauer va sviluppando la concezione filosofica del principio metafisico della volontà, la quale mira unicamente alla conservazione di se stessa. In ogni caso, tralasciando associazioni forzate relative al fatto che nella Chiesa danese Kierkegaard possa aver visto proprio l'espressione di quella volontà il cui solo fine è l'autoconservazione, ci limiteremo a dire che nella fase dell'elaborazione dell'attacco contro il protestantesimo danese egli attinge da Schopenhauer alcuni passaggi e immagini che riporta nel *Diario* con lo scopo di chiarificare a se stesso la propria natura polemica, derivando dal pensatore tedesco toni più liberamente critici, se non addirittura dissacranti. Ricordiamo che Schopenhauer nel 1838 aveva partecipato a un concorso indetto proprio in Danimarca, dalla *Kgl. Danske Videnskab Selskab* (Reale Società di Scienze di Danimarca), inviando la memoria *Über das Fundament der Moral* (Sul fondamento della morale), poi pubblicata nel 1841 insieme allo scritto *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (Sulla libertà del volere umano), nel volume *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (I due problemi fondamentali dell'etica), che, come abbiamo detto, Kierkegaard aveva nella

¹⁷ Il passo di Schopenhauer recita così: «[...] der Mensch, neben seinem Leben *in concreto*, immer noch ein zweites *in abstracto* führt» (W I, § 16).

propria biblioteca¹⁸. Lo scritto venne decisamente riprovato dagli accademici danesi per le gravi offese recate a «parecchi grandissimi filosofi degli ultimi tempi»¹⁹. Ma proprio per l'aspra critica, senza mezze misure o compromessi, che espresse nei confronti delle tendenze filosofiche dominanti, Schopenhauer fu per Kierkegaard una personalità da cui prendere ispirazione e su cui modellare, almeno in parte, la propria reazione alla Chiesa ufficiale danese.

2. Kierkegaard critico di Schopenhauer?

Sorprendente è a questo punto rilevare che la stessa immagine mutuata da Schopenhauer, quella in cui si stigmatizza la differenza tra coloro che agiscono e coloro che si fermano alla contemplazione, utilizzata da Kierkegaard per condannare l'atteggiamento dei prelati danesi che non uniformano la propria vita agli insegnamenti che tuttavia vanno professando, venga utilizzata dal filosofo danese per criticare proprio Schopenhauer. Il passo a cui faccio riferimento, NB29:95 (*Su Arthur Schopenhauer*), è in assoluto uno dei più lunghi che troviamo nel *Diario*, e senz'altro, insieme a NB30:12 (*Schopenhauer e il Cristianesimo*), il più importante a proposito del tedesco. In esso Kierkegaard,

¹⁸ I due scritti di Schopenhauer furono inviati rispettivamente a due concorsi banditi l'uno dalla Reale Società delle Scienze di Norvegia (1837), l'altro dalla Reale Società delle Scienze di Danimarca (1838). Nel 1839 la Società norvegese gli attribuisce quello che è il suo primo riconoscimento ufficiale, premiando il saggio *Sulla libertà del volere umano*. La Società danese invece accoglie l'altro saggio, *Sul fondamento della morale*, con grande freddezza, e non solo non gli concede alcun premio, ma critica duramente lo scritto. Kierkegaard ricorda l'episodio dei due concorsi in un passo del *Diario* (3920) in cui critica l'attaccamento di Schopenhauer, definito «gongolante» e «contento come una pasqua», per i riconoscimenti e la fama: «Uno come lui che presenta, e con tanto talento, una concezione della vita così misantropica: costui è gongolante di gioia, e realmente felice in tutta serietà perché la Società delle Scienze di Trondhjem (buon Dio: nientemeno che di Trondhjem!) gli ha decretato il premio. Non gli passa per la mente se forse quella Società delle Scienze abbia considerato come una rara fortuna che un Tedesco abbia loro mandato una dissertazione: *Pro dii immortales!* E siccome Copenhagen non ha invece premiato un'altra dissertazione presentata da S., egli strepita con tutta serietà nella prefazione che accompagna la sua edizione. Questo per me è inesplicabile. Potrei capire che S., per burlarsi di codeste società scientifiche, avesse deciso di partecipare al concorso e si fosse divertito del premio ricevuto in Trondhjem non meno che della bocciatura ricevuta a Copenhagen. Ahimè, ma non nel modo con cui prende le cose S.»

¹⁹ Cfr. nota introduttiva a: A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, a cura di E. POCAR, Bari 2005.

parlando dell'ascetismo e della mortificazione, compara da un punto di vista etico la visione misantropica della vita di Schopenhauer con la propria posizione cristianamente orientata. Secondo Kierkegaard le motivazioni che conducono all'ascesi sono davvero di un'importanza decisiva. Ma Schopenhauer, dopo aver raccomandato la mortificazione per annullare il desiderio di vivere, giacché «esistere è soffrire» [cfr. NB30:12 e NB30:12.a], assume la posizione «contemplante» del mero spettatore di un dramma nel quale, pur tuttavia, anch'egli è coinvolto: «Dunque lui stesso non è la contemplazione raggiunta per via dell'ascesi, ma una contemplazione che si rapporta a quell'ascesi contemplandola». Questo atteggiamento è, secondo Kierkegaard, una scaltra forma di pessimismo, anzi è una forma di eudemonismo, e quindi non ha senso parlare di ascetismo. In altre parole anche Schopenhauer non ha avuto l'ardire di attuare quanto andava annunciando. Egli «si rapporta direttamente alla fama, l'ha desiderata, ne spasima», «va troppo ansimando dietro la fama» e «non gli viene neppure in mente di fare una frittata di tutta questa robbaccia», di ripudiare la mondanità per la contemplazione e il quietismo che portano a una perfetta ascesi. Al contrario Kierkegaard scrive di se stesso d'aver «rischiato ancora una volta di mia propria iniziativa di diventare la caricatura e di essere lo zimbello di tutta la plebaglia alta e bassa» pur di portare la «protesta religiosa», e cioè l'ammonimento a guardare al «*Modello*, l'unico, il Salvatore del mondo» che rifiuta di essere proclamato Re e che ripudia la mondanità [NB29:95]. Solo l'ascetismo cristiano è vero ascetismo, poiché pur proclamando che «essere cristiano è soffrire», tale sofferenza deve essere il frutto di una libera scelta in un mondo che non è, come dice Schopenhauer, teatro della sofferenza, ma al contrario «ha per proscenio la brama di vivere la più potenziata, con cui mai ci si sia aggrappati alla vita» [NB30:12], e cioè, è luogo di godimento e di esercizio della vitalità umana. Il problema, invero, non è tanto se l'uomo sia congenitamente destinato a soffrire o a gioire, o se il mondo favorisca più una visione ottimistica o pessimistica della vita, ma è quello di cercare di definire il dover-essere-al-mondo dell'uomo, cosa egli deve fare e in cosa gli è lecito sperare²⁰.

²⁰ Cfr. S. KIERKEGAARD, NB35:14: «[...] si deve poi riempire la testa al bambino, che questo è un mondo gentile, che la vita è fatta per divertirsi, per godere ecc. ecc.: ciò che cer-

Da un punto di vista cristiano il filosofo deve o accogliere l'ottimismo, oppure disperare, perché, come filosofo, non conosce la redenzione per opera di Cristo (Löwith)²¹. Kierkegaard scrive di non aver nulla in contrario «a che S. inveisca con tanta forza contro questo infame ottimismo, in cui eccelle specialmente il Protestantesimo: io sono molto contento ch'egli mostri che ciò non è affatto Cristianesimo», perché unicamente su uno scenario in cui domina «l'ottimismo (giudaico)» il cristianesimo non perde la propria dialettica interna, vale a dire il motivo per cui esso si rende conoscibile negativamente, ma si presenta come vera rinuncia [NB30:12]. Schopenhauer «abbandona il cristianesimo» ma non riesce a spiegare se quel genere di asceti e mortificazione di cui parla sia in fondo possibile a un uomo per ragioni etiche, e non per *genialità* (*Genialität*), «quand'egli non rispetta il 'tu devi' e non è determinato da un motivo dell'eternità» [NB29:95]. Ma ancor più «è ridicolo che venga una dottrina che voglia precisare che essere cristiano è soffrire» se, appunto, l'essere uomo è soffrire [NB30:12]. La contraddizione in cui, secondo Kierkegaard, cade Schopenhauer è quella di non riuscire a precisare se, visto che esistere è soffrire, l'eudemonismo vada cercato in direzione dell'*esistenza* potenziata, il che postulerebbe l'ottimismo del mondano, o in direzione del non esistere, che implicherebbe un'*esistenza* depotenziata, e quindi paradossalmente la più alta forma di eudemonismo sarebbe il suo avvicinarsi al non esistere [NB30:12.a]. In altre parole Schopenhauer «non è un pessimista sul serio», poiché il suo pessimismo è soltanto il partito più prudente a cui appigliarsi in questo mondo [NB32:35].

Secondo Kierkegaard Schopenhauer ha sì detto cose molto interessanti, ma lo ha fatto in modo grossolano, senza riuscire cioè a inserirle nella realtà, fornendo degli esempi edificanti, o meglio, facendosi egli stesso esempio. Egli ha un bel parlare della moralità kantiana, criticandone la riduzione a scienza, come se con essa si avesse a che fare

tamente il bambino è per natura portato a credere (per cui Schopenhauer ha ragione quando dice che in ogni uomo è connotato l'errore d'immaginarsi che la destinazione di questa vita è di essere felici)»; cfr. A. SCHOPENHAUER, W II, cap. 49 (*La via della salvezza*).

²¹ Cfr. K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del XIX secolo*, Torino 2000², p. 87. E ancora *ibidem* in nota, riportando un passo di Kierkegaard: «Che Dio abbia potuto creare di fronte a sé essere liberi, è la croce che la filosofia non ha potuto portare, ma cui è rimasta attaccata».

con l'astrologia o con l'alchimia, cioè con scienze che si occupano di qualcosa che non esiste. Per contro, però, non sembra accorgersi di quanto infinitamente spiritoso è, poiché propone questa obiezione con serietà, «e poi eccolo scrivere anche lui il suo trattato di morale!» [NB29:63].

Di fianco a queste critiche, che certo non lasciano spazio a fraintendimenti sul fatto che Kierkegaard trovasse in Schopenhauer una certa dose d'ipocrisia, bisogna far menzione anche degli aspetti d'intesa tra i due filosofi. Nel passo *Su Arthur Schopenhauer* [NB29:95], in quello intitolato *Schopenhauer e il Cristianesimo* [NB30:12], e ancora in quello intitolato *Arthur Schopenhauer* [NB32:35], Kierkegaard scrive che Schopenhauer è stato per lui uno scrittore molto importante: «egli mi ha interessato molto, e quel che mi ha sorpreso è d'aver trovato uno scrittore il quale, malgrado un completo disaccordo, ha con me molti punti di contatto» [NB29:95]. È Kierkegaard stesso a definire la relazione a Schopenhauer nei termini di un totale disaccordo, accennando però, subito dopo, a una qualche affinità. È facile capire che l'accordo, «i molti punti di contatto», a cui Kierkegaard si riferisce, è di tipo ideale più che reale, e cioè concerne alcuni lati della personalità. In particolare, sotto il profilo biografico, almeno due sono le affinità rilevabili. Da un lato vi è la solitudine e l'isolamento in cui i due filosofi condussero le loro vite. L'isolamento di Schopenhauer derivò in prima istanza da una scelta volontaria e inevitabile, mentre Kierkegaard in parte subì la sua esclusione dalla vita culturale di Copenhagen²². Comune a entrambi è però la necessità

²² S. KIERKEGAARD: «Ma, ora ecco: come vive S.? Egli vive ritirato [...]», NB29:95.

Tale «atteggiamento» verso la vita viene poi ripreso dai due autori sotto il profilo teoretico (il tema dell'ascesi, della mortificazione, della solitudine). In verità Kierkegaard, soprattutto all'inizio e alla fine della vita, ebbe modo di far sentire la propria voce nella società danese, ma ciò avvenne prevalentemente nella forma di interventi «a distanza» (articoli di giornale e scritti pseudonimi), mentre assai di rado egli fu coinvolto nella vita attiva di Copenhagen.

Tra Kierkegaard e la società danese i rapporti non furono mai buoni. Lo testimonia il fatto che già all'età di venticinque anni egli si rese responsabile di una *querelle* a distanza, all'indirizzo di una delle personalità più rilevanti della cultura danese, e cioè Johan Ludvig Heiberg (1791-1860). Nel 1838 Kierkegaard aveva scritto una recensione critica al romanzo *Solo un violinista* [*Kun en spillemand* – 1837] di H.C Andersen, intitolata *Dalle carte di uno ancora in vita pubblicate contro il suo volere* [*Af en endnu Levendes Papirer udgivet mod ham Villie*]. La recensione si presentava come un'ampia discussione non solo del romanzo in questione ma più in generale delle abilità di Andersen come romanziere [*Andersen som Ro-*

di rifuggire o ribellarsi a un mondo fatto di persone rozze e ignoranti. In secondo luogo, più importante, ad accomunare i due filosofi è la critica verso le cariche istituzionali, contro gli atteggiamenti vanamente eruditi e professorali, e anche contro «i giornalisti noleggiatori di opinioni» [*Menings-Udleierne Journalisterne*]²³. Nella misura in cui Kierkegaard si lamenta dei pastori di professione, così Schopenhauer «ha giustamente dovuto riconoscere questa verità, che nella filosofia c'è una classe di uomini i quali, sotto l'apparenza di insegnare filosofia, ne vivono e il cui mestiere è di cospirare con tutta la mondanità che li tiene come veri filosofi, dato che lo sono per mestiere, che cioè il filosofare è la loro professione» [NB29:95]. E benché, in ultima istanza, Schopenhauer non sia riuscito a perseguire il totale distacco dalla società e dai riconoscimenti, «tutta la sua esistenza [...] è una profonda ferita inferta alla filosofia professorale» [NB32:35].

Più che di un'influenza di Schopenhauer su Kierkegaard, rilevabile nei toni di un contrasto o di un accordo espliciti²⁴, si potrebbe invece

mandigter], nei cui confronti Kierkegaard non ebbe a spendere parole di apprezzamento. A essa Heiberg rifiutò la pubblicazione sul *Kjøbenhavns flyvende Post*, rivista da lui diretta, sulla quale alcuni anni prima il filosofo danese aveva fatto il suo esordio letterario con l'articolo *Ancora una difesa delle alte qualità della donna (Ogsaa et Forsvar for Qvindens hoie Anlæg* – 17 dicembre 1834). A motivo di tale rifiuto fu adottata l'eccessiva lunghezza della recensione. In realtà fu scartata poiché in essa si delineavano delle esigenze critiche che superavano gli orizzonti estetici stabiliti da Heiberg. I rapporti tra i due si incrinarono definitivamente in seguito a una recensione negativa a *Enten-Eller*, inclusa nell'articolo *Litterær Vintersæd*, e pubblicata da Heiberg su *Intelligensblade* del primo marzo 1843. Kierkegaard non si lasciò scappare l'occasione per rispondere, e pochi giorni dopo sul *Fædrelandet* del 5 marzo 1843 apparve, a firma di Victor Eremita, un articolo sarcastico intitolato *Taksigelse til Hr. Professor Heiberg (Ringraziamento al Signor Professore Heiberg)*.

²³ S. KIERKEGAARD, NB32:137. L'espressione «i giornalisti, noleggiatori di opinioni» è tratta da A. SCHOPENHAUER, W II, cap. 7 (*Del rapporto tra la conoscenza intuitiva e la conoscenza astratta*), p. 131. Il passo originale per esteso recita: «Ciò spiega la rapida e vasta diffusione degli errori, come anche la fama delle cose cattive: giacché i noleggiatori di opinioni di professione, cioè giornalisti e simili, spacciano di regola solo merce falsa, come i noleggiatori di costumi mascherati danno in prestito solo gioielli falsi». Ancora a proposito dei giornalisti, e in particolare di Goldschmidt e del rapporto di questi con Mynster, Kierkegaard scrive: «Mynster – pur di restare al governo e tenere in mano l'“ordine stabilito” – cerca di diventare democratico e va a braccetto coi giornalisti, gli adulatori del pubblico [...]», NB24:104; «Mynster per Goldschmidt!», NB24:113. Cfr. anche C. FABRO, *Introduzione a D*, vol. I, pp. 25-6.

²⁴ Cfr. per esempio E. GEISMAR, *Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed*, voll. 1-2, København 1927-28, vol. 2, pp. 35-6: per il tema dell'ascetismo ostile alla vita, soprattutto in connessione con il matrimonio, Geismar parla addirittura di «influenza e-

parlare di differenze che, non mosse da dichiarati fini critici o di confronto, a volte hanno il carattere della complementarità. L'indicazione ci viene ancora da Kierkegaard che, all'inizio di NB29:95, scrive: «A.S., strano abbastanza, io mi chiamo S.A. Noi ci rapportiamo così in modo inverso!». Tale complementarità è per esempio rilevabile in un passo a proposito del *docere ex cathedra* [NB29:62] in cui Kierkegaard, riprendendo il proverbio «*docendo discimus*», letto in *Die beiden Grundprobleme der Ethik*²⁵, scrive di concordare con Schopenhauer nell'affermare che tale proverbio non è assolutamente vero, poiché ci sono docenti che con il continuo *docere* impediscono a loro stessi di apprendere qualcosa. O ancora, a proposito dei filosofi tedeschi e di Hegel, definito *fanfarone* [*Windbeutel/Vindsluger*] (NB30:13), quando scrive di aver provato uno spasso indicibile leggendo Schopenhauer (probabilmente il riferimento è a *Il mondo*²⁶: «È completamente vero quello ch'egli dice e son ben contento che sia lui a dirlo ai Tedeschi, in un modo così grossolano, come soltanto un tedesco può fare» [NB30:11].

E addirittura, a margine di NB32:137, Kierkegaard scrive che quasi gli dispiace di aver letto Schopenhauer, perché prova uno scrupolo indescrivibile nel servirsi di espressioni di un altro senza avvertire, «ma le sue espressioni spesso sono così affini alle mie ch'io, forse per uno scrupolo esagerato, finisco per attribuire a lui ciò che tuttavia è mio» [NB32:137.a].

sterna» e «indiscutibile» di Schopenhauer su Kierkegaard. Cfr. anche S. DAVINI, *Schopenhauer: Kierkegaard's Late Encounter with His Opposite*, in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* (Series), J. Stewart (ed.): Vol. 6: *Kierkegaard and his German Contemporaries* (Tome 1: Philosophy), London 2007, p. 277 (e nota 2, obiezione a Geismar). Vedi anche T.P. PINKARD, *German Philosophy, 1760 - 1860, The Legacy of Idealism*, Cambridge 2002, cap. 13, pp. 333-55 ("Kantian paradoxes and modern despair: Schopenhauer and Kierkegaard"), dedicato a Schopenhauer e Kierkegaard, dove, a proposito del pessimismo, Pinkard parla di «ovvio contrasto con Schopenhauer» (p. 353).

²⁵ A. SCHOPENHAUER, GM, § 6, p. 140.

²⁶ Cfr. JP, Vol. 2 (*Notes and Commentary*), p. 581, nota 351.

3. Corrispondenze

Guardando alle vite di Kierkegaard e Schopenhauer si possono trovare diversi punti di contatto. Per esempio entrambi sono un raro caso di filosofi che, pur giocando un ruolo di prim'ordine nella storia del pensiero occidentale, non ebbero mai modo di insegnare all'Università (né altrove)²⁷, e le loro opere principali ricevettero una qualche attenzione solo molti anni dopo essere state scritte. Anche il loro *modus operandi* in qualità di scrittori fu di un tipo del tutto particolare, rifuggendo volutamente le impostazioni sistematiche o trattatistiche, e avvicinandosi a uno stile più discorsivo e letterario, a volte aforistico. I due filosofi, non si può non ricordarlo, vissero la stessa temperie culturale e assistettero al periodo di grande fermento che, sul versante filosofico, fece seguito alla morte di Hegel. Ma al di là di questi elementi, che senz'altro legittimano l'accostamento di Kierkegaard e Schopenhauer nella scansione storica propria ai manuali di filosofia, altri motivi di tipo teoretico, che giustifichino significativamente connessioni di pensiero, non possono essere rilevati. E benché tra i due filosofi presi in esame siano riscontrabili atteggiamenti e concetti comuni (sofferenza, ascetismo, misoginia, critica a Hegel e al pensiero sistematico), dall'analisi dei passi in cui Kierkegaard parla di Schopenhauer, non è in alcun modo definibile, o derivabile, una diretta influenza del filosofo tedesco sul danese.

Senza dubbio Kierkegaard (è lui stesso a scriverlo) lesse Schopenhauer con grande interesse e, possiamo dire, anche con un certo gusto. È possibile definire l'influenza di Schopenhauer su Kierkegaard nei termini di affinità, simpatia o, meglio ancora, corrispondenza d'interessi. Ma, appunto, solo di questo si tratta, come anche i lavori di letteratura secondaria tendono a confermare²⁸, e sarebbe contropro-

²⁷ Nel 1820 Schopenhauer ebbe una brevissima parentesi come *Privatdozent* presso la neo-nata Università di Berlino (oggi Humboldt-Universität).

²⁸ Di seguito una lista dei principali lavori di letteratura secondaria che trattano in maniera specifica del rapporto Kierkegaard/Schopenhauer: S. DAVINI, *Schopenhauer: Kierkegaard's Late Encounter with His Opposite*, in *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* (Series), J. Stewart (ed.): Vol. 6: *Kierkegaard and his German Contemporaries* (Tome 1: Philosophy), London 2007, pp. 277-91; W. DIETZ, *Servum arbitrium: zur Konzeption des Willensunfreiheit bei Luther, Schopenhauer und Kierkegaard*, in "Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionphilosophie", vol. 42, n. 2, 2000, pp. 181-94; E.

ducente cercare influenze laddove esse non siano verificabili. In altre parole i due filosofi percorsero, almeno in alcuni momenti dell'elaborazione del proprio pensiero, strade parallele che mai, si può affermare con certezza, si incrociarono o sovrapposero. Salvo poi condurre alla stessa destinazione, e cioè all'ingresso nella Modernità e

GEISMAR, *Søren Kierkegaard. Hans Livsudvikling og Forfattervirksomhed*, voll. 1-2, København 1927-1928, vol. 2, pp. 35-45; J. HOHLENBERG, il capitolo "Kierkegaard og Schopenhauer", in *Den ensomme vej*, København 1948, pp. 303-9; S. HOLM, *Schopenhauer und Kierkegaard*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", vol. 43, 1962, pp. 5-14; C. LANSINK, *Zelfontkenning en zelfaanvaarding: de betekenis van onthechting in het denken van Schopenhauer en Kierkegaard*, in "Tidskrift voor filosofie", vol. 63, n. 1, 2001, pp. 87-106; F. MACEIRAS, *Schopenhauer y Kierkegaard. Sentimiento y pasión*, Madrid 1985; C. NÆRUP, *Søren Kierkegaard og Arthur Schopenhauer*, in "Vor Verden", vol. 2, n. 8, 1924-25, pp. 357-9; T.P. PINKARD, il capitolo "Kantian paradoxes and modern despair: Schopenhauer and Kierkegaard", in *German Philosophy, 1760 - 1860, The Legacy of Idealism*, Cambridge 2002, pp. 333-55; PH. SCHWAB, *Der Asket im System. Zu Kierkegaards Kritik der Kontemplation als Fundament der Ethik Schopenhauers*, in *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, L. Hühn (hrsg.), Würzburg 2006, pp. 321-45; J. SLØK, *Livets elendighed. Kierkegaard og Schopenhauer*, Viby (J) 1997; G. TORTURA, *Kierkegaard and Schopenhauer on Hegelianism: «Primum vivere, deinde philosophari»*, in "Metalogicon: Rivista Internazionale di Logica pura e Applicata, di Linguistica e di Filosofia", vol. 7, n. 1, 1994, pp. 69-84; J. URDANIBIA (ed.), *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona 1990; N. VIALLANEIX, *A.S./S.A.: Schopenhauer et Kierkegaard*, in "Romanisme", vol. 32, 1981, pp. 47-64; FR.A. VOIGT, il capitolo "Kierkegaard un Schopenhauer", in *Søren Kierkegaard im Kampfe mit der Romantik, der Theologie und der Kirche*, Berlin 1929; A. WOLFF, *Søren Kierkegaard og Arthur Schopenhauer*, in "Nære og Fjern", vol. 7, n. 322, 1877-78, pp. 1-9; O. ZIJLSTRA, *Muziek, tijd en taal. Kierkegaard en Schopenhauer*, "Communiqué", vol. 11, 1994, pp. 59-75. Infine si vuole fare almeno cenno al *Symposion Schopenhauer-Kierkegaard* tenutosi presso il Søren Kierkegaard Forskningscenteret di København tra il 24 e il 26 aprile 2009. Il simposio è stato organizzato dal Centro di studi danese e dalla "Schopenhauer-Gesellschaft" (Frankfurt) in collaborazione con l'Università di Århus e la Albert-Ludwigs-Universität di Freiburg. L'obiettivo dell'incontro è stato quello di stimolare la discussione sull'eredità che Schopenhauer e Kierkegaard hanno trasmesso al pensiero moderno, focalizzando l'attenzione sui temi di libero arbitrio e peccato, arte e autocoscienza, verità e etica, sofferenza e rassegnazione, e procedendo a un'analisi critica dei passi in cui Kierkegaard si riferisce a Schopenhauer. Nello specifico i contributi hanno trattato: dell'impatto della filosofia di Schopenhauer su Kierkegaard e delle ambigue relazioni di entrambi i filosofi con l'idealismo tedesco; di un'analisi comparativa tesa a portare alla luce parallelismi e differenze tra i due autori, soprattutto per quanto riguarda la discussione della relazione tra peccato originale e libero arbitrio, con riferimento al *Concetto dell'angoscia* e alla *Malattia per la morte* (Kierkegaard), e al libro quarto de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (Schopenhauer); dello sfondo storico e delle motivazioni metodologiche che portarono Kierkegaard a leggere Schopenhauer. Gli Atti del convegno saranno disponibili a breve: *Schopenhauer – Kierkegaard*, N.J. Cappelørn, L. Hühn, S.R. Fauth, Ph. Schwab (Hrsg.), Berlin 2010.

all'urgente necessità di fornire all'uomo una chiarificazione dell'esistenza.

*
* *

Ogni studio di comparatistica, che non tenga conto del contesto storico e che non si sviluppi sull'asse di uno studio filologico delle fonti e analisi della ricezione, non può che concludersi con una mera giustapposizione delle nozioni acquisite. Se l'attenzione alle fonti può essere considerata in generale una buona metodologia d'approccio a qualsivoglia studio, essa acquista un valore determinante quando vi sono in gioco delle relazioni poco chiare, come nel caso di Kierkegaard lettore di Schopenhauer. Per tale motivo si vuole integrare il presente contributo con due appendici, una sulle collazioni dei passi kierkegaardiani in cui compare un riferimento, esplicito o implicito, a Schopenhauer, l'altra sulle traduzioni mancanti in lingua italiana.

Appendix I

COLLATIO
[*Schopenhauer nei Papirer*]

Si riporta di seguito una tavola critica, con collazione incrociata a *Pap/SKS*, *JP* e *D*, di tutti i riferimenti a Schopenhauer rintracciabili nelle *Carte*. Come si può vedere dalla prima colonna (anno) essi sono databili tutti al 1854. Con il segno <_>, che si trova solo in *D*, ci si riferisce a un passo non tradotto nel *Diario* a cura di Cornelio Fabro (terza edizione), e comunque mai tradotto in italiano. Dei cinque pensieri di Kierkegaard non tradotti si troverà la traduzione dal danese nella *Appendix II*. Con il simbolo [*marg.*], ricorrente tre volte, ci si ri-

ferisce a un'aggiunta a margine, o successiva, in cui compare il nome di Schopenhauer (per le edizioni *JP*, *D* e *Pap* separata con altro numero, mentre da *SKS* annotata con la minuscola *a*). Con la dizione [*sott.*], ricorrente due volte, si indica un riferimento a Schopenhauer, senza tuttavia che Kierkegaard menzioni la fonte o semplicemente citi il nome del filosofo tedesco (vedi note). Con [!], che si trova una volta e solo nell'edizione italiana *D*, ci si riferisce a una mancanza di Fabro che, differentemente dalle altre edizioni, non dà ragione del riferimento sottinteso a Schopenhauer.

	<i>Pap</i> <i>SKS</i>		<i>JP</i>	<i>D</i>
1854	XI, 1 A 75	NB29:26	3872	<_>
1854	XI, 1 A 78	NB29:29	3873	<_>
1854	XI, 1 A 111	NB29:62	3874	3894
1854	XI, 1 A 112	NB29:63	3875	3895
1854	XI, 1 A 140	NB29:91	3876	3917
1854	XI, 1 A 141	NB29:92	4998	3918
1854	XI, 1 A 144	NB29:95	3877	3920
1854	XI, 1 A 165	NB29:114	3878	3937
1854	XI, 1 A 173	NB30:4 [<i>sott.</i>] ¹	111	3941
1854	XI, 1 A 178	NB30:9	3879	3944

¹ Citazione sottintesa da W I, libro secondo [«Il mondo come volontà, Prima considerazione: L'oggettivazione del volere»], § 27. Cfr. anche *Kommentarer* (=K) a *SKS*: K25, 386₂.

1854	XI, 1 A 179	NB30:10	3880	<_>
1854	XI, 1 A 180	NB30:11	1620	3945
1854	XI, 1 A 181	NB30:12	3881	3946
<i>n. d.</i>	XI, 1 A 182	NB30:12.a	3882	3947
			[<i>marg.</i>]	[<i>marg.</i>]
1854	XI, 1 A 183	NB30:13	1621	3948
1854	XI, 1 A 193	NB30:22	2550	3956
1854	XI, 1 A 214	NB30:41.a	6883	<_>
			[<i>marg.</i>]	[<i>marg.</i>]
1854	XI, 1 A 537	NB32:35	3883	4186
1854	XI, 2 A 7	NB32:92	3362	4224
1854	XI, 2 A 20	NB32:103	3884	<_>
1854	XI, 2 A 58	NB32:137	3885	4258
<i>n. d.</i>	XI, 2 A 59	NB32:137.a	3886	4259
			[<i>marg.</i>]	[<i>marg.</i>]
1854	XI, 2 A 202	NB35:14	3970	4351
1854	XI, 2 A 204	NB35:16	4917	4353
		[<i>sott.</i>] ²		[!]

² Citazione sottintesa da W I, libro terzo [«Il mondo come rappresentazione, Seconda considerazione: La rappresentazione indipendente dal principio di ragione. L'idea platonica. L'oggetto dell'arte»], § 36. Cfr. anche K26, 376₂₇ e 379₁₃. In questo passo Kierkegaard scrive: «[...] e come, incrollabile, il “matematico” dice della tragedia del poeta: “Che dimostra tutto questo?”», NB35:16. Il riferimento è a un aneddoto riportato da Schopenhauer (*ibid.*): «di quel matematico francese che, dopo aver letto l'*Ifigenia* di Racine, domandò alzando le spalle: *Qu'est-ce-que cela prouve?*».

Appendix II

TRADUZIONI

Di seguito si traducono tutti i passi con riferimento a Schopenhauer (cfr. *Appendix I*) omessi nella traduzione italiana del *Diario* curata da Cornelio Fabro (terza edizione).

*XI, 1 A 75 / NB29:26**Menneskeligt – Guddommeligt*

Et Vers af Goethe, som jeg seer citeret etsteds hos Schopenhauer,¹ lyder saaledes:

»Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt, / Gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide«²

Dette er dog egl. ikke rigtigt. Forholdet er meget mere, at det Msklige er at udtale Lidelserne, det Guddommelige at tie. Æsthetisk er det maaskee som Goethe siger, ethisk er Forholdet det andet.

Umano – Divino

Un verso di Goethe, che ho visto riportato da qualche parte in Schopenhauer,¹ recita così:

«E quando l'uomo nella sua angoscia si fa muto, / un Dio mi permette di dire la mia pena»²

Questo non è affatto corretto. È molto più verosimile il caso in cui sia l'umano a esprimere le sofferenze, mentre il divino resta in silenzio. Esteticamente forse è come dice Goethe, ma eticamente è quest'altro caso.

¹ A. SCHOPENHAUER, W II, cap. 44 [“Metafisica dell'amore sessuale”]. Kierkegaard possedeva la seconda edizione in due volumi (Brockhaus Verlag, Leipzig 1844²), ASKB 773-773a, contenente i *Supplementi* da cui è tratta la citazione (p. 559). Cfr. anche K25, 314₃₀.

² J.W. v. GOETHE, *Torquato Tasso*, atto V, scena 5. Nella propria biblioteca Kierkegaard possedeva *Goethe's Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand* (Bd. I-LV, Stuttgart und Tü-

bingen 1827-33), *ASKB* 1641-1668; la citazione è tratta da questa edizione, Bd. IX (1827), p. 244 (v. 3432). *JP* traduce: «And when in agony the man was dumb / A god gave me the power to tell my suffering», vol. 4, p. 633 (*nota* 39).

XI, 1 A 78 / NB29:29

Heraclit: τῷ οὐν βίῳ ὄνομα μὲν βίος, ἔργον δὲ θάνατος.¹
Citeret efter A. Schopenhauer: *die Welt als Wille und Vorstellung* 2^{det} Bind p. 584.²

Eraclito: «l'arco ha per nome *vita*, ma come opera la morte».¹
Citato da A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, vol. II, p. 584.²

¹ DK 22 B 48. In questo frammento Eraclito gioca con le parole βίος *arco* e βίος *vita*. *JP* traduce: «Life has the name of life, but in reality it is death», vol.4, p. 633 (*nota* 40), perdendo in tal modo il gioco di parole eracliteo; il passo viene invece spiegato correttamente in *K25*, 316⁷.

² A. SCHOPENHAUER, W II, cap. 46 [“Della vanità e dei dolori della vita“].

XI, 1 A 179 / NB30:10

*Stoikernes Selvmord*¹

Derom skriver Schopenhauer (*die Welt als Wille und Vorstellung* 1^{ste} B. § 16)²
at de i deres ophøiede Moral blander en Anbefaling af Selvmord ind
»wie sich unter dem prächtigen Schmuck und Geräth orientalischer Despoten auch ein kostbares Fläschen mit Gift findet«.³

*Il suicidio degli stoici*¹

A tal proposito Schopenhauer scrive (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, vol. I, § 16)²
che al loro sublime sistema morale essi aggiungono la raccomandazione del suicidio così «come nel sontuoso corredo dei despoti orientali si trova anche una preziosa fiala di veleno».³

¹ Si tratta di un genitivo soggettivo (*Stoikernes Selvmord*) che può dare adito a fraintendimenti; in italiano esso ha il senso di “Il suicidio per colui che è stoico”; per mantenere tale senso *JP* traduce *Suicide and the Stoics*, vol. 4, p. 31 (3880).

² A. SCHOPENHAUER, W I, Libro primo [“Il mondo come rappresentazione, Prima considerazione: La rappresentazione sottomessa al principio di ragione: l’oggetto dell’esperienza e della scienza”], § 16. *JP* traduce: «[...] like the costly phial of poison to be found among the magnificent ornaments and apparel of Oriental despots [...]», vol. 4, p. 633 (*nota* 53). Cfr. anche *K25*, 388₁₀.

³ Il passo continua così: «[...] per il caso che i dolori del corpo, i quali non si lasciano sopprimere da nessun principio o ragionamento filosofico, prendano il sopravvento e siano incurabili [...]».

XI, 1 A 214 / NB30:41.a

Stilistisk
[*marg.*]

Sætningen selv: Haabet skuffer eller det Haabede er af Schopenhauer.¹

Stile
[*marg.*]

La stessa affermazione: la speranza, o ciò per cui si spera, delude, è di Schopenhauer.¹

¹ A. SCHOPENHAUER, W II, cap. 46 [“Della vanità e dei dolori della vita”]. Il passo originale recita: «Se ha promesso, non manterrà, salvo che per mostrare quanto poco desiderabile fosse la cosa desiderata: così c’inganna, dunque, ora la speranza ora la cosa sperata» (p. 804); cfr. anche *ivi*: «La vita, con le sue avversità piccole, meno piccole e grandi di ogni ora, ogni giorno, ogni settimana e ogni anno, con le sue speranze deluse e i suoi incidenti che rendono vano ogni calcolo [...]» (p. 804).

XI, 2 A 20 / NB32:103

Den Stærkeres Ret gjelds, nu heder: den Klogeres Ret gjelds. (A. Schopenhauer)¹

Dette er meget godt sagt af S., og

La legge del più forte prevale, ora è: la legge del più scaltro prevale. (A. Schopenhauer)¹

S. dice bene, e io sono convinto

jeg er forvissset om, at det ligger mere deri end han tænker. [...]

che non sia niente di più che quello che pensa. [...]

¹ Il riferimento a Schopenhauer compare solo nella prima riga del testo e nel titolo, come cit. da A. SCHOPENHAUER, PP I [*Aforismi sulla saggezza del vivere*, cap. 4: “Ciò che uno rappresenta”]. Il passo originale recita: «La giustificazione che si cerca nell'affrontare apertamente la lotta, presuppone [...] che il *diritto del più forte* sia realmente un *diritto*» (p. 523). Cfr. anche PP II, cap. 9 [“Sulla teoria del diritto e della politica”]. Cfr. K26, 190₂₅ e JP, Vol. 4 (*Notes and Commentary*), p. 633 (*nota 59*).

Capitolo V

ROBERTO GARAVENTA

Ambiguità ed equivocità del nulla in Arthur Schopenhauer

A pensarci bene, un nulla assoluto, un nihil negativum vero e proprio, non è concepibile a livello di pensiero; anzi, ogni nulla di questo genere, non appena lo si consideri da un punto di vista più alto o lo si subordini a un concetto più ampio, si riduce sempre a un semplice nihil privativum. Ogni nulla può essere tale solo se pensato in relazione con qualche altra cosa; esso presuppone questa relazione, quindi anche quell'altra cosa.

(W I, § 71, p. 704)

1.

In un ampio e articolato saggio del 1975, contenuto in un volume miscelaneo in onore di Wilhelm Weischedel e dedicato ai «diversi significati del termine “Nichts”»¹ (“nulla”/“niente”)², Bernhard Welte

¹ B. WELTE, *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts*, in A. Schwan (Hrsg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Festschrift für W. Weischedel, Darmstadt 1975, pp. 26-33.

² La parola italiana “nulla” deriva dal latino *ne ulla* (= “nessuna cosa”), neutro plurale di *ne ullus* (= diminutivo di *unus*), mentre il termine “niente” deriva dal latino “*nec ens*” (“nemmeno un ente”). Il latino *nihil* deriva da “*ne hilum*” (= “nemmeno un filo”, “nemmeno un punticino”). La parola tedesca *Nichts* deriva dal medio-tedesco *niht, nieht* (in quanto nel medio-tedesco “qualcosa” si dice “*ihl*” e la sua negazione è “*n-icht-s*”), che a sua volta deriva dall’antico-tedesco *niwiht* o *neowiht*, composto da *ni (eo) wiht*, ovvero *nicht was (wiht: piccola cosa, piccolezza)*: «Il composto linguistico conferma il dato logico che ogni negazione si ri-

analizza le molteplici accezioni in cui questa parola è stata utilizzata nel corso della storia del pensiero occidentale.

Nichts è anzitutto il *nihil relativum, privativum*, il *nihil ad aliud*, il *non ens katá ti et secundum quid*, ovvero «la negazione di qualcosa», il “non-essere” di qualcosa di determinato – e questo, sebbene qualsivoglia «qualcosa», non sopportando di per sé la propria negazione, rifiuti di essere “nulla”. È anche vero, però, che qualsivoglia «qualcosa» rivela già sempre in sé un’intima differenza, un’intima scissione, dal momento che, se è fattualmente (*faktisch*) qualcosa, ha in genere la pretesa (*Anspruch*) di essere qualcosa d’altro. E quel qualcosa che «di fatto» quella tal cosa è e quel qualcosa che quella tal cosa ha «la pretesa» di essere non sempre coincidono; anzi, spesso qualcosa non riesce «fattualmente» ad essere ciò che «pretende» di essere. Laddove però tra fattualità (attualità) e pretesa (potenzialità) emerge una netta differenza, abbiamo a che fare con il *Nichts* come «possibilità»: qualcosa, cioè, non è concretamente («fattualmente») ciò che vorrebbe («pretende» di) essere. La pretesa (o il progetto) di essere qualcosa ha, infatti, bisogno di trovare adempimento e realizzazione nella fattualità. Se però questo non avviene, abbiamo «qualcosa che è nulla».

Nichts, però, è anche lo spazio vuoto (ad esempio la distanza, il «tra» fra due stelle), ovvero quella «dimensione» che è la condizione di possibilità dell’emergere di ogni possibile «qualcosa» spazialmente determinato, nonché del realizzarsi di ogni possibile «progetto» spazialmente determinato. Questo nulla, paradossalmente misurabile³, è quindi il presupposto di un determinato «modo di essere» di qualcosa:

ferisce sempre ad un “qualcosa” [...] “Non”, sia da un punto di vista logico che etimologico, è la negazione di “qualcosa”, così come “nessuno” rappresenta la negazione di “qualcuno” [...] La sostantivazione della particella negativa è linguisticamente possibile, in quanto la si fa precedere dall’articolo determinativo: cosa che produce l’impressione che il “nulla/niente” sia un nome proprio o un concetto designante un oggetto. Questa possibilità è stata spesso utilizzata nel linguaggio teologico-filosofico (già nel greco *tò mē ón*): M. RIEDEL, voce “*Nihilismus*”, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1979ss., vol. IV, pp. 371-411; qui p. 371. Sul problema del nulla, cfr. TH. KOBUSCH, voce “*Nichts, Nichtseiendes*”, in J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt-Basel 1971ss., vol. VI, coll. 805-836.

³ Secondo Welte, se ad esempio progettiamo, partendo dal limite di una stella, la sua possibile prosecuzione fino ad arrivare alla stella più vicina, notiamo che questo qualcosa progettato non c’è, è nulla, ma anche che lo possiamo misurare (ad esempio, contando i passi). Lo spazio vuoto è «la progettata prosecuzione» di qualcosa (B. WELTE, *op. cit.*, p. 27).

quello spaziale (e in questo senso è «un nulla determinato»). Lo stesso si potrebbe dire del tempo vuoto, del «nulla temporale» (ovvero degli intervalli di tempo di ininterrotto silenzio), quale presupposto di un altro determinato «modo di essere» di qualcosa: quello temporale.

Si parla tuttavia sovente di *Nichts* anche in relazione a qualcosa che fattualmente sussiste o ha avuto luogo. Ad esempio, di qualcosa cui abbiamo assistito (uno spettacolo, un film) o che abbiamo ascoltato (una conferenza, un concerto), si può dire che non è stato nulla d'interessante o d'importante, che non vale nulla, insomma che è nulla. In questo caso la parola «nulla» esprime un giudizio qualitativo negativo su qualcosa. Si può dire, però, che qualcosa non è stato nulla, invece di dire soltanto che non ci è piaciuto o che è stato brutto, perché noi tendiamo a comprendere «qualcosa» (e più in generale «l'essere») come alcunché di qualitativamente determinato, e non come pura e semplice presenza neutrale. L'essere (o un «qualcosa») pretende, nel nostro consueto modo di pensare, di valere come alcunché di qualificato, di buono, di sensato. La dimensione dell'essere rimanda, cioè, in genere alla dimensione del buono e del senso, così come i nostri progetti e le nostre attese si muovono già sempre nella dimensione del buono e del senso. Il «nulla qualitativo» può esistere quindi solo perché noi pensiamo o presupponiamo che l'essere sia qualcosa di buono e di sensato.

Laddove poi si generalizza il nulla qualitativo, si ha il cosiddetto «nichilismo». Ovviamente, che tutto (gli uomini, il mondo, la totalità del reale) sia nulla non significa che non ci sia nulla, bensì solo che nulla ha senso. La totalità dovrebbe essere buona e sensata, ma l'esperienza della fattualità ci mostra che essa non ha senso, che è segnata dall'assurdità più radicale. In questo caso abbiamo tuttavia a che fare con un'estrapolazione generalizzante relativa al tutto, che non scaturisce da una raccolta e accumulazione empirica di dati particolari, ma anticipa qualsiasi ulteriore esperienza concreta, abbracciando la totalità in un giudizio qualitativamente negativo. Qui ci si muove, cioè, fin dall'inizio in un orizzonte onnicomprensivo, in quanto si osa pronunciare un giudizio sull'essere in generale. Il «nulla qualitativo e universale» di questo nichilismo mostra tutto in una nuova luce. Tuttavia questo nichilismo fa un'asserzione altamente problematica, laddove afferma che tutto è nulla, ovvero laddove tiene fermo all'universale

nullità qualitativa della realtà nella sua totalità. Tutto viene infatti dichiarato senza senso, nullo, ad eccezione di questa asserzione. Il problema che a questo punto resta aperto è quindi come e dove sia possibile fare una simile esperienza negativa del tutto.

Secondo Welte si può però andare ancora oltre questa forma di nichilismo qualitativo, radicalizzando la domanda⁴. Se infatti si mette in questione anche quest'ultima prospettiva (che tutto sia nulla, che nulla abbia senso), si finisce per restare nell'oscillazione, in quanto non è possibile arrivare a stabilire con certezza se tutto abbia o non abbia un senso. Tutto finisce allora per apparire piuttosto come altamente problematico (*fraglich*). È questa, secondo Welte, una forma ancor più radicale (anche se più aperta e meno dogmatica) di nichilismo, che rimanda all'esperienza della problematicità radicale di tutto ciò che è: la sola che susciti e renda possibile un interrogare capace di non chiudersi e restare nell'oscillazione. Certo, la problematicità radicale non viene in genere definita nulla, in quanto le questioni che ne scaturiscono sono pur sempre progetti di possibili risposte, anche nel caso queste non si dovessero trovare. Le domande, nella misura in cui sono domande autentiche, restano qui «nell'ambito della possibilità, se non addirittura dell'attesa». Se tuttavia si volesse parlare di “nulla” a proposito di questa forma più radicale di nichilismo, bisognerebbe pensarla come «l'ambivalenza dell'aperta problematicità».

Come già aveva fatto notare Aristotele⁵, vi sono quindi differenti accezioni del termine “nulla”/“niente”, sebbene il nulla sia nulla e sembri rifiutare qualsiasi determinazione e differenziazione⁶. Il “nulla” non è solo «la negazione di qualcosa», non è solo «la non-realizzazione» di ciò che qualcosa pretende o progetta di essere (la pura potenzialità o virtualità), ma è anche «la dimensione» spaziale e

⁴ È quanto ha fatto, secondo Welte, Wilhelm Weischedel. Cfr., ad es., W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, 1971-72 (*Il Dio dei filosofi*, voll. I-III, Genova 1988-94). Sul nulla in Weischedel, cfr. R. GARAVENTA, *Nichilismo, teologia ed etica. Saggio su Wilhelm Weischedel*, Lecce 1989.

⁵ Per Aristotele non solo il termine «essere» si dice in molti modi (*Metafisica* IV, 1003 a 32), ma anche il termine “nulla” («non-essere») si dice in molti modi: «τὸ μὲ ὄν λέγεται πλεοναχῶς» (ARISTOTELE, *Metafisica* XI, 11, 1067 b 25; *Fisica* V, 1, 225 a 20).

⁶ «È un tentativo particolarmente leggiadro dei nostri filosofi quello di trasformare il nulla pensabile in un alcunché di conoscibile»: F.M. KLINGER, *Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt und der Literatur*, cit. in Th. Kobusch, *op.cit.*, col. 805.

temporale vuota, quale condizione determinata (ma non realizzata) del possibile esserci di qualcosa. “Nulla” è, inoltre, qualcosa di qualitativamente negativo o di apertamente problematico. “Nulla” si dice insomma in molti modi. Ma, si chiede a questo punto Welte, non è possibile che - anzi, non bisogna presupporre che alla base di tutti questi diversi «modi del nulla» ci sia qualcosa come un «fenomeno nulla»? Ma il nulla si dà in qualche modo come «fenomeno»? È cioè possibile incontrarlo fenomenicamente? E se sì, dove e come si mostra qualcosa come “il nulla”? Ma com’è possibile che il nulla si manifesti, visto che è soltanto nulla e non c’è nulla che si possa manifestare?

Esistono tuttavia - e già in ambito sensibile - esperienze positive del nulla, esperienze in cui il negativo giunge a manifestazione. Possiamo ad esempio ascoltare il silenzio e vedere il buio. Il contenuto di queste esperienze è certo negativo (nel primo caso, pur ascoltando attentamente, non sentiamo nulla; nel secondo, pur osservando attentamente, non vediamo nulla), ma qui «il nulla è divenuto fenomeno». Per questo ha senso, di contro ad ogni logica grammaticale e linguistica, «sostantivare» il nulla e parlare de “il” nulla⁷.

L’ambito delle esperienze del nulla va tuttavia ben al di là di quello della realtà sensibile e quotidiana. Pensiamo alla morte. Che cos’è la morte? Silenzio, nulla. Dove finiscono i morti? Nel silenzio, nel nulla. Questo nulla ci attende, anche se ognuno di noi cerca di sfuggirgli. Ma nessuno può sfuggirgli e da esso non c’è ritorno. La morte «salvaguarda, nasconde e dischiude l’esperienza del nulla supremo ed estremo»: il nulla definitivo. La morte è lo «scricigno del nulla» (M. Heidegger).

Tuttavia, secondo Welte, solo l’apertura dell’uomo a una «dimensione» d’infinità definitiva - solo il progetto, magari inconscio, di un

⁷ È stato Parmenide (prima metà V sec. a.C.) il primo a sostantivare l’avverbio “non”: «Il non-essere (*tò ge mè eón*) non puoi né conoscerlo, perché è impossibile, né esprimerlo» (fr. 2); «è necessario dire e pensare che l’essere sia (*t’eòn émmenai*): infatti l’essere è, il non-essere non è (*ésti gàr eīnai, mēdèn d’ouk éstin*)» (fr. 6); «infatti questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono (*eīnai mè eónta*)» (fr. 7); «non è possibile né dire né pensare che non è (che l’essere non sia) (*hópôs ouk ésti*). Quale necessità lo avrebbe mai costretto a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla (*toũ mēdenòs*)? ... E come potrebbe l’essere (*tò eón*) esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato? Infatti, se è nato, non è (*ouk ésti*); e neppure esso è se mai dovrà essere in futuro. Così la nascita è estinta e non c’è traccia della fine» (fr. 8).

superamento anche del limite supremo, ovverossia della morte - può rendere possibile l'esperienza del nulla definitivo. Ne consegue che il nulla fenomenico non può che restare ambiguo. Il fatto che in tali esperienze (silenzio, oscurità, morte) non si mostri nulla, può infatti significare che non c'è nulla, ma anche che vi si nasconde qualcosa:

Il silenzio può essere un silenzio vuoto, quando un uomo non ha nulla da dire. Ma può essere anche un silenzio pieno, in cui giace salvaguardata e nascosta una molteplicità, se non addirittura una straordinaria quantità di sensazioni e pensieri da raccontare. In ogni caso ciò che appare è solo silenzio, nulla. Il buio di uno spazio scuro può essere un buio vuoto, uno spazio in cui non c'è nulla. Ma può anche contenere un mucchio di cose, tanto è vero che chi vi ci si avventura, è bene che stia attento a dove mette i piedi. In entrambi i casi non si vede assolutamente nulla. Il nulla come fenomeno non decide nulla, la domanda resta aperta⁸.

Lo stesso dicasi del nulla definitivo. Anch'esso lascia nell'incertezza e nell'inquietudine. Abbiamo qui a che fare con il vuoto nulla o con la nascosta presenza dell'incondizionato? Forse che il nulla nasconde Dio? Si può presumere che il nulla celi il fondamento ultimo, il senso ultimo? Bisogna ammirare più la sua negatività o la sublime positività in esso nascosta? Ci sono ragioni fondate per mettere fine a questa inquietante oscillazione? In un altro testo Welte dirà, a proposito della bipolarità ed equivocità del "nulla":

Il nulla tace..., anzi, esso è il silenzio come tale, anche se ci turba e forse ci sconvolge. Questo silenzio è però estremamente equivoco. È forse possibile che esso celi qualcosa che ci rimane nascosto nell'oscurità della sua potenza? O si tratta piuttosto di un nulla vuoto e quindi privo d'importanza?... È possibile che alla fine vi si celi addirittura qualcosa di divino che forse si annuncia nelle dimensioni di infinitezza e di incondizionatezza...? Oppure si tratta soltanto di un nulla vuoto che non nasconde assolutamente nulla?... È questa la terribile equivocità del nulla⁹.

A questa equivocità e ambiguità del nulla aveva già rivolto la sua attenzione Karl Jaspers nella terza parte della sua *Filosofia*, intitolata

⁸ B. WELTE, *op. cit.*, p. 32.

⁹ B. WELTE, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980 (*La luce del nulla*, Brescia 1983, pp. 39-40).

Metafisica. Nella sezione dedicata al «trascendere formale», Jaspers distingue infatti tra il nulla come «oltre-essere», «essere autentico», «pienezza indeterminata» e il nulla come «non-essere assoluto», «non-essere raccapricciante», «nulla di fatto». Normalmente l'uomo può pensare soltanto qualcosa di determinato, per cui, quando cerca di pensare l'indeterminato («l'essere che non sta in una categoria in quanto essere determinato»), finisce per non pensare nulla:

Di fatto, allora, in questa indeterminatezza non penso nulla./ Se voglio pensare qualcosa, devo pensare qualcosa di determinato. L'essere, in quanto essere determinato, è essere-pensato. L'essere, in quanto essere trascendente, è nulla, perché è impensabile e indeterminabile./ Potrei pensare il nulla solo non pensando.

Tuttavia l'uomo può pensare il nulla in modo relativo, cioè come correlato (negazione o privazione) di qualcosa di positivo: «Se penso il nulla, ciò accade perché penso *qualcosa* come correlato al nulla».

Il correlato del nulla però può essere o un qualcosa di determinato o l'essere puro e semplice (*das Sein schlechthin*). Nel primo caso il nulla è il nulla di quel determinato qualcosa, di cui si nega l'essere. Nel secondo caso il nulla è il nulla assoluto, in quanto negazione di quell'essere «completamente indeterminato» che è in realtà a sua volta «un qualcosa d'impensato» e quindi solo «formalmente» può essere detto «essere». Se quindi è possibile pensare il nulla di qualcosa muovendo dal pensiero di questo qualcosa, è invece impossibile pensare il nulla dell'essere puro e semplice, perché è impossibile pensare «positivamente» l'essere puro e semplice¹⁰. Se tuttavia trascendo la deter-

¹⁰ Secondo Karl Jaspers, tuttavia, è impossibile pensare il nulla definitivo o assoluto anche perché ogni tentativo di pensare il nulla si dà solo in virtù della possibilità dell'essere: «Se tento di formulare col pensiero l'ipotesi che non ci sia in generale essere, né esserci né essere autentico, mi accorgo non solo che questa ipotesi non è pensabile, ma che il tentativo di pensarla fa scaturire la certezza dell'impossibilità del non-essere assoluto: il nulla assoluto può essere solo in virtù della possibilità dell'essere, e già questa possibilità è quell'essere davanti a cui ammutolisco per aver fallimentarmente tentato di pensare il nulla assoluto. Io posso sì eliminare dal pensiero ogni esserci, ma non posso, al contempo, eliminare anche l'essere: quell'essere ancora del tutto indeterminato, che è sì nulla, ma nel senso dell'infinita pienezza della possibilità. Nel silenzio mi accerto, in maniera unica, dell'impossibilità del non-essere assoluto» (K. JASPERS, *Philosophie III: Metaphysik*, Berlin-Hedelberg 1932; *Filosofia III: Metafisica*, Milano 1998, pp. 140-1).

minatezza, il nulla assoluto mi si presenta o come nulla di fatto o come pienezza indeterminata, cioè - nei termini di Welte - o come il nulla della morte o come il nulla del Divino: «Da un lato, il nulla è di fatto nulla. Io esco dal mondo, perdo per così dire il soffio dell'esserci, cado nel nulla./ Dall'altro, il nulla è l'essere autentico come non-essere di ogni qualcosa di determinato».

In questo secondo senso però essere e nulla finiscono per coincidere:

Infatti, se trascendo dall'esserci all'essere, questo essere può essere affermato solo in opposizione all'esserci che esso non è. L'essere puro e semplice è sempre a sua volta un non-essere di qualcosa di determinato. Se il nulla dell'essere non era assolutamente nulla, il non-essere di tutto ciò che è determinato è proprio il tutto come essere autentico.

Il nulla quindi può essere o «l'assoluto non-essere» o la «pienezza indeterminata» («la sovrabbondanza dell'essere autentico», in cui «essere e nulla s'identificano»). Entrambi i nulla sono comunque coglibili soltanto da quel pensiero che si rovescia nel non-poter-pensare e che, quindi, realizza il proprio trascendimento nel mentre si annulla:

Nel pensare l'essere come nulla, la dialettica del pensiero si sviluppa in direzione di quel non-poter-pensare che è tuttavia chiarificante e che, se non pensa qualcosa, non pensa neppure il nulla, bensì pensa quel nulla che è o non-ente puro e semplice o oltre-ente. Ora, di fronte al nulla come oltre-essere, questo non-pensare diventa slancio della mia essenza portata a trascendere; di fronte al nulla come non-essere assoluto, esso diventa orrore davanti al possibile abisso trascendente. Se là entravo nel nulla per sparire come finitezza ed entrare nell'autenticità, qui cado nel nulla e mi perdo completamente. «Nulla» è l'essere autentico o il raccapricciante non-essere¹¹.

¹¹ *Ivi*, pp. 139-40. Cfr. inoltre K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, 1947, p. 881: «La via verso il nulla. Perdere ogni senso della verità, non riuscire a confidare in un ordine del mondo, vivere la crisi di ogni fiducia e di ogni fede, sprofondare nell'insensatezza - queste esperienze, se diventano le ultime, rivelano che propriamente non c'è nulla, che non esiste propriamente alcun ente, alcuna guida, alcun fine./ Allora non resta altro che riconoscere il nulla, abbandonare ogni illusione, sentire l'essere ultimo nel Sé dileguante: finché vivo, confido nella mia forza; accetto qualsiasi sfida e vivo come voglio, perché posso morire senza l'attesa di un Altro; la vita non conta più nulla per me, per cui non ho paura della morte; essa mi è indifferente al pari di qualsiasi altro evento quotidiano; dato che sono destinato a morire, sono capace di tutto [...] Nietzsche ha pensato questo pensiero nel modo più conseguente. Per lui "nulla è vero, tutto è permesso" è quindi l'asserzione decisiva, mentre "sacrificare persino Dio per il nulla"»

L'analisi condotta da Welte sui diversi significati e, quindi, sull'ambiguità ed equivocità del termine *Nichts* non esaurisce in verità la molteplicità delle accezioni con cui il termine "nulla" è stato utilizzato nella storia del pensiero occidentale. Aristotelicamente il "nulla" non è infatti solo la negazione categoriale (non-uomo, non-bello, non-grande) o la potenzialità (qualcosa che non è in atto, ma può essere in atto), ma anche il falso: «Il termine "non essere" (*tò mē ón*), usato nella diversità dei casi, oltre ad avere lo stesso numero di accezioni che hanno le categorie, viene detto anche nel senso di "falso" (*pseĩdos*) e nel senso di "potenza" (*dúnamis*)»¹². Inoltre "nulla", oltre che il falso e il potenziale, può essere anche il pensato (= *ens rationis*), come i concetti universali, e l'inventato (= *ens imaginarium*), come i *figmenta* (= finzioni del pensiero), ovvero ciò che ha esistenza solo nel pensiero, ma non nella realtà. Ad esempio, secondo Alessandro d'Afrodizia (II-III secolo) per cui l'unico ente autentico è la sostanza sensibile, tutto ciò che esiste solo nel pensiero umano è «non-essere» (*tà dē en epinoía tò eĩnai échonta mē ónta estín*)¹³. "Nulla" è poi platonicamente

è l'atto estremo./ Ma il nulla è ad ogni istante anche la forma in cui viene pensato l'inconoscibile che, sotto il nome di Nulla, è presente in modo appunto positivo come l'essere autentico. "Il resto è silenzio" di Amleto, il suo finire senza più domande e attese è l'espressione del suo trascendere privo di illusioni. Un silenzio pieno di contenuto, non un mutismo vuoto, nasconde ciò che è indicibile e che, se detto, si deteriorerebbe soltanto. Il nulla dei buddisti è l'essere autentico, la pienezza dell'essere, dato che è il non essere di qualsiasi essere determinato, di qualsiasi essere afferrabile dai nostri organi finiti di percezione e di pensiero».

¹² ARISTOTELE, *Metafisica* XIV, 2, 1089 a 26-30. Cfr. anche ID., *Metafisica*, XII, 2, 1069 b 27. In realtà, secondo Aristotele tre sono i significati del termine "nulla", «non-essere»: vi è il nulla secondo le diverse determinazioni categoriali, laddove qualcosa è determinato in modo negativo (come ad esempio «non-uomo», «non-grande», «non-bello»); vi è il nulla come falsità, quando viene fatta un'affermazione falsa; e vi è il nulla come potenzialità, quando qualcosa viene compreso come nulla rispetto al suo essere attuale o fattuale.

¹³ Alessandro d'Afrodizia distingue, in realtà, tre accezioni del termine "nulla": 1) il falso (*tò pseĩdos*); 2) l'essere solo potenziale (*tò dunámei ón*), che però può nascere ed essere; 3) "ciò che non è in alcun modo" (*tò mēdamē mēdamōs ón*), in quanto non ha un essere nella realtà naturale, ma solo nel pensiero (cioè i concetti universali e le finzioni del pensiero). Cfr. ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In Metaphysica*, in *Commentaria in Aristotelem graeca*, a cura di M. Hayduck, I, 1891, 674, 4; 779, 10. Per Tommaso d'Aquino, invece, «ciò che non è ente naturale» (come le negazioni e le privazioni) è «ente nel pensiero» (*«illud quod non est ens in rerum natura, accipitum ut ens est in ratione, unde negationes et privationes dicuntur entia rationis»*: *Summa theologiae* I/II, 8, 1 ad 3), ovvero ciò che non è (ciò che non è ente, ciò che è nulla), nella misura in cui è colto dall'intelletto ed è quindi conoscibile al pari dell'ente na-

«il diverso» che spiega non solo il divenire delle cose, ma anche i fenomeni dell'errore, dell'opinare, dell'apparenza. Per Platone, infatti, il nulla deve essere pensato non nel senso di ciò che è «opposto» all'essere (all'ente), ma di ciò che è «diverso» dall'ente e che penetra ogni ente: «Quando parliamo del non-essere (*tò mē ón*), non parliamo di un opposto (*enantíon*) di ciò che è, ma di qualcosa di diverso (*héteron*)». L'opposto dell'essere, il totale non-essere, il puro e semplice non-essere è completamente «impensabile e indicibile, inespri-mibile e inspiegabile». Il non-essere è solo relativo: ogni ente è non-essere di tutto ciò che lo circonda (la grandezza, ad esempio, è il non-essere del suo opposto, del piccolo, e di ciò che è diverso da essa: il bello, il giusto ecc.). Sono i fenomeni dell'errore, del puro e semplice opinare, dell'apparire, ma soprattutto del parlare, che costringono ad ammettere che il nulla è¹⁴. «Nulla» è lo spazio vuoto. Leucippo, ad esempio, «dato che supponeva che la sostanza degli atomi fosse solida e piena, la chiamò essere (*ón*) e disse che si muove nel vuoto (*en tō kenō*), al quale diede appunto il nome di non-essere (*mē ón*), dicendo che esso esiste non meno dell'essere»¹⁵. Nulla è però anche il tempo vuoto. Nulla è la condizione di possibilità dei modi di essere spaziale e temporale¹⁶. Nulla però è anche l'impossibile in quanto autocontradittorio (che non solo non può essere, ma non può nemmeno essere

tuale, è un ente in senso analogico («*ens enim aliquo modo acceptum dicitur de non ente secundum quod non ens est apprehensum ab intellectu [...] ipsum non ens ens dicitur analogice*»: TOMMASO D'AQUINO, *De veritate* 1, 1, ad 7 e 2, 11, ad 5. Cfr. anche ID., *De veritate* 1, 5, ad 2; 2, 15, ad 2; ID., *Summa theologiae* I, 16, 3, ad 2. All'interno del nulla come *ens rationis* Tommaso però distingue tra le privazioni e le finzioni: infatti le prime (che sono particolari forme di negazione) non possono ricevere alcuna forma positiva nell'intelletto o nell'immaginazione, in quanto il non-essere è già incluso nella determinazione della loro assenza, mentre le seconde (pur non esistendo in natura) possono essere oggetto dell'immaginazione come forme positive (cfr. ID., *De veritate* 3, 4, ad 6).

¹⁴ Cfr. PLATONE, *Sofista*, 238 c; 257 b.

¹⁵ LEUCIPPO A 8. Cfr. anche DEMOCRITO A 49: «Democrito usava anche questi altri termini, chiamando "ente" (*dén*) gli atomi e "niente" (*médén*) il vuoto (*tò kenón*)», e Democrito B 156: «Per Democrito anche il vuoto (*tò kenón*) ha una sua propria natura e realtà». Democrito e Leucippo hanno concretizzato la differenza tra essere e non-essere, distinguendo l'essere, inteso come il pieno, il solido, dal non-essere, inteso come il vuoto. Dato che il vuoto, il non-essere, è il luogo in cui si muovono gli atomi, esso contribuisce a costituire ciò che è. Il non-essere va quindi compreso, al pari dell'essere, come principio costitutivo dell'intera realtà.

¹⁶ Cfr. *l'ens imaginarium* nella *Critica della ragion pura* di Immanuel Kant (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, ²1787, B 347-348).

rappresentato, pensato e denominato e quindi non può avere un essere neanche nell'intelletto)¹⁷.

Nella trattazione di Welte acquistano tuttavia particolare importanza due accezioni del termine “nulla”, da lui rigorosamente distinte dal nulla «oggettivo» (*nichtiges Nichts*) o «negativo» (*nihil negativum*), il nulla cioè nel senso del «non c'è nulla» o del «nulla della morte», il «nulla puro e semplice», il *non ens aplōs et simpliciter*, che non ha assolutamente alcun modo di essere e alcun rapporto all'essere¹⁸: 1) il nulla qualitativo, che indica l'insensatezza o la problematicità di «qualcosa» e, se applicato alla realtà nella sua totalità, l'insensatezza o la problematicità nichilistiche; e 2) il “Nulla” religioso, il “nulla” cioè come «ni-ente», non-ente¹⁹, *no-thing*, Dio, Trascendenza, *epékeina tēs ousías*²⁰, Essere-al-di-là-dell'essere, Essere sovrastanziale, sovraessenziale, sovraeminente, Oltre-essere. L'equivocità del termine “nulla” tende così ad allargarsi e a complicarsi. Nel caso del “nulla”

¹⁷ Cfr. il *nihil negativum* nella *Critica della ragion pura* di Kant (*Ibidem*).

¹⁸ Cfr. il *nichtiges Nichts* in Martin Heidegger (M. HEIDEGGER, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»*, 1943; *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in ID., *Segnavia*, Milano 1987, pp. 257-66), nonché il nulla assoluto quale categoria «anti-utopica» per eccellenza in Ernst Bloch: «Alla fine resta quindi l'interscambiabile alternativa tra il nulla assoluto e il tutto assoluto. Il nulla assoluto è la vanificazione suggellata dell'utopia; il tutto assoluto è la realizzazione suggellata dell'utopia o l'essere come utopia. Il trionfo finale del nulla è stato pensato mitologicamente come inferno, il trionfo finale del tutto come paradiso»: E. BLOCH, *Prinzip Hoffnung*, 1954-1959 (scritto però negli anni 1938-1947); *Il principio speranza*, Milano 1994, vol. I, pp. 367-8.

¹⁹ Cfr. il *nichtendes Nichts* in Martin Heidegger. «Il niente», ovvero «ciò che non è mai e in nessun caso un ente», si svela come «ciò che si differenzia da ogni ente e che noi chiamiamo l'essere»: «questo assolutamente altro rispetto a tutto l'ente è il non-ente. Ma questo niente dispiega la sua essenza in quanto essere» (M. HEIDEGGER, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, cit.); «Il niente è il “non” dell'ente, quindi l'essere esperito a partire dall'ente. La differenza ontologica è il “non” tra ente ed essere. Ma, allo stesso modo in cui l'essere come “non” relativo all'ente non è un niente nel senso del *nihil negativum*, così la differenza, come “non” tra ente ed essere, non è il semplice prodotto di una distinzione dell'intelletto (*ens rationis*)» (“Premessa” alla terza edizione dello scritto: M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, 1929, ³1949; *Dell'essenza del fondamento*, in ID., *Segnavia*, cit., pp. 79-80); «Il vuoto è allora lo stesso che il Nulla, quella realtà cioè che noi tentiamo di pensare come l'Altro rispetto a tutto quello che può essere presente e assente» (M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, 1959; *In cammino verso il Linguaggio*, Milano 1973, p. 97). Significato ben diverso ha «l'unità di essere e nulla» sostenuta da Hegel nella *Scienza della logica*: «Essere, puro essere, - senza nessun'altra determinazione [...] Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto [...] L'essere, l'indeterminato immediato, di fatto è nulla, né più né meno che nulla» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, 1, 1, 1812, ²1831).

²⁰ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VI, 501 b; PLOTINO, *Enneadi*, V 1, 10; V 3, 17; V 4, 1 e 2.

qualitativo e del “Nulla” religioso si tratta comunque di due accezioni che hanno la loro origine nella filosofia di Plotino.

Per Plotino il «non-essere» in senso primario è la materia sensibile, la quale - diversamente dal vero ente che è qualcosa d'intelligibile, di formato e di determinato - è sì potenzialmente tutto, ma, presa per sé (attualmente), è solo un'immagine debole e torbida, incapace di acquistare forma:

Essa è incorporea [...]; essa non è né anima, né intelligenza, né vita, né forma, né ragione, né limite [...] Priva così di tutti questi caratteri, essa non può ricevere il nome di essere (*tên toũ óntos proségoriam*), ma più giustamente la si dirà non-essere (*mê ón*) [...]; essa è veramente il non-essere (*mê ón*), immagine e fantasma della massa corporea, aspirazione all'esistenza²¹.

Secondo Plotino, si può quindi attribuirle l'essere solo in un senso equivoco, anzi, si dovrebbe più correttamente dire che il suo essere è il non-essere²². Essa appare infatti piuttosto come «una menzogna in atto» o, ancor più radicalmente, come «il reale non-essere» (*óntôs mê ón*):

La materia (*húlê*), in quanto è già in potenza, non è ancora ciò che poi diventerà, ma il suo essere (*tò eĩnai*) è soltanto l'essere futuro che in lei s'annunzia: così, il suo essere si riduce a ciò che sarà. Essa non è potenzialmente nulla di particolare, ma è potenzialmente tutte le cose [...] solo le è concesso di essere in potenza come un fantasma fragile e vago, incapace di essere formato. Essa è dunque un fantasma in atto, e quindi una menzogna in atto, cioè una vera menzogna, o meglio il reale non-essere (*óntôs mê ón*)²³.

Il concetto di “non-essere” non va però qui inteso nel senso del «nulla puro e semplice» (*tò pantelôs mê óv*), quanto nel senso del «diverso dall'ente» (*héteron toũ óntos*), in quanto la materia è tanto di-

²¹ PLOTINO, *Enneadi* III 6, 7.

²² *Ivi*, I 8, 5. Per Plotino la materia non è né una realtà generata dall'Uno, né una realtà autonoma ad esso contrapposta. Se è vero infatti che l'Assoluto non genera la materia, perché tutte le realtà da lui derivate sono esclusivamente di natura spirituale, vero è però anche che, siccome non esiste nulla al di fuori dell'Assoluto e delle sue immagini, la materia non può essere una dimensione indipendente dall'Uno. Quindi, propriamente parlando, la materia non esiste.

²³ *Ivi*, II 5, 5.

versa dal vero ente, quanto dall'ente è diversa l'immagine riflessa nello specchio (che rispetto all'ente non è)²⁴.

Insomma, da un lato, la materia sensibile non è mai oggetto d'esperienza, perché non è nessuna delle cose che chiamiamo «materiali», e non è mai reale, in quanto è eternamente in potenza. Essa è pura disponibilità a ricevere una forma, vuota attesa d'essere, in quanto, nel momento in cui riceve una forma e dà luogo ad un corpo qualificato, ha già cessato d'essere materia prima. Dato che però la materia tende alla forma, ma ciò che arriva a carpire le sfugge, essa è l'altro destinato in eterno a restare altro. Non è cioè l'alterità positiva in cui l'Assoluto si manifesta facendola esistere, bensì l'alterità negativa che è sempre e solo per altro, ma in sé è completamente vuota. Se tanto l'Assoluto quanto la materia sono connotati dal concetto di potenza, l'Assoluto tuttavia è sconfinata potenza di generare, che propaga dovunque essere e vita pur restando invisibile, mentre la materia è sempre e solo in potenza e, perciò, massimamente impotente. La materia è potenzialità, attesa d'essere, desiderio di realtà, ma, lungi dall'essere una madre, è assolutamente sterile.

D'altro lato, la materia sensibile, essendo per definizione priva di forma (non ha qualità, non ha quantità, non ha nessuna determinazione concettuale), non solo è lungi dall'essere un ente (ovvero è assoluta privazione di qualsiasi entità), visto che non c'è entità (natura compresa) che non abbia una forma, ma non si lascia nemmeno inquadrare nelle categorie del pensiero. Quindi, lungi dall'essere qualcosa di pensabile, è qualcosa che si può pensare solo non pensando a niente. Amorfa, inconsistente, inconoscibile, impensabile, la materia è quanto di più lontano vi sia dall'essere, e dal Bene che dell'essere è fondamento: essa, quindi, non è un essere, ma un non-essere, anzi essa è il male. Se però la materia non è visibile, in quanto non ha figura né realtà, è pure in qualche modo indispensabile, in quanto l'immagine è l'altro che per apparire deve essere in altro, cioè riflesso in uno specchio. Come uno specchio, la materia è il nulla sul cui fondo appare l'essere²⁵.

²⁴ *Ivi*, I 8, 3 ss.

²⁵ Cfr. A. MAGRIS, *Invito al pensiero di Plotino*, Milano 1986, pp. 112-8.

“Nulla” tuttavia per Plotino, sulla scia di Basilide²⁶, è anche l’Uno, il Divino. L’Uno infatti non è un ente, ma è ciò che precede ogni ente, ogni qualcosa, ovvero ogni essere determinato che abbia in qualche modo la figura dell’ente:

L’Uno non è l’intelligenza, ma è anteriore all’intelligenza [...]; non è qualcosa (*ti*), ma è anteriore a qualsiasi cosa; e nemmeno è essere (*tò ón*), poiché l’essere possiede, diciamo così, una forma, la forma dell’essere. Ma l’Uno è privo di forma, privo anche della forma intellegibile²⁷.

Di Lui non possiamo dire che “è”, «perché di questo “è” non ha affatto bisogno»²⁸. Egli «non è “ente”»²⁹, egli non “è”, ma non come la nullità di ciò che è falso e illusorio, ma come la Trascendenza che è «prima» di tutto ciò cui ha dato origine. È il nulla, in quanto genitore (*gennetés*) dell’essere, creatore di tutto ciò che è (*dúnamis tōn pántōn*)³⁰.

In Plotino quindi il termine nulla viene usato ora per designare la materia, ora per designare l’Uno. La materia è il nulla, nella misura in cui, essendo priva di ogni forma determinata, va vanamente alla ricerca di un essere attuale. L’Uno è un nulla, nella misura in cui, in quanto pienezza a sua volta indeterminata di tutta la realtà, racchiude in sé tutto l’ente determinato che da esso emana³¹. Ora questa duplice con-

²⁶ Per Basilide (gnostico della prima metà del II sec. d.C.) Dio è il nulla (*oudén*), ma anche il mondo creato è, in un altro senso, un nulla: «Il non-ente Dio creò dal non-ente un non-ente mondo (*Hoũtos ouk ón theòs epoiése kósmōn ouk ónta ex ouk ónton; ita non-ens Deus fecit mundum non-entem ex non-entibus*)». Cfr. IPPOLITO, *Refutatio*, VII, 20, 2; VII, 21, 4; X, 14, 1.

²⁷ PLOTINO, *Enneadi* VI 9, 3.

²⁸ *Ivi*, VI, 7, 38.

²⁹ *Ivi*, VI 9, 5, 30: «Egli non è “ente” (*hò mè ón estin*), altrimenti l’Uno sarebbe predicato di un altro essere, mentre a Lui non si addice alcun nome; ma dato che è inevitabile dargli un nome, potremmo chiamarlo, con un termine comune ma pregnante, l’Uno».

³⁰ *Ivi*, V, 2, 1, 6.

³¹ La sistematizzazione del concetto di nulla inizia tuttavia con Porfirio, che chiarisce le due accezioni del termine - l’Uno o Dio è «il non-ente al di sopra dell’ente» (*tò hupèr tò ón mè ón*); la materia dipendente dall’Uno è «il non-ente caduto al di fuori dell’ente» (*tò katáptōma toũ óntos mè ón*) mettendole in rapporto all’anima umana. L’anima coglie invece il “nulla”, nel senso dell’oltre-ente, tramite un «non-pensiero (*anoesia*) superiore al pensiero». L’anima produce essa stessa il primo “nulla” come un’immagine erronea, nella misura in cui si separa dal regno dell’ente, e cioè dal regno dell’intelligibile. Cfr. PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, capp. 25 e 26.

cezione plotiniana è rimasta determinante in tutta la storia del pensiero occidentale.

Per quanto concerne l'idea plotiniana della materia come "nulla", è vero che il cristianesimo ha apportato delle correzioni. Per Agostino (come poi anche per Tommaso³²) la materia, infatti, non è tanto il nulla, quanto il quasi-nulla, il *prope nihil*:

Prima che tu dessi forma e figura a quella massa informe, nulla esisteva (*non erat aliquid*); non colore, non figura, non corpo, non spirito? Non nulla nulla però (*non tamen omnino nihil*): esisteva un caos senza forma (*erat quaedam informitas sine ulla specie*) [...] un qualcosa fra la forma e il niente, non formato e non niente, un senza forma quasi niente (*quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil*) [...] un niente-qualcosa, o un ente-non-ente (*nihil aliquid et est non est*) [...] quasi niente (*pene nihil*)³³.

La materia, infatti, è sì senza forma, ma è formabile dalla bontà di Dio e quindi non può essere nulla. Anzi essa, come tutte le nature, è stata «creata dal nulla» (*creatio ex nihilo*)³⁴. Tuttavia il fatto che Dio abbia creato l'uomo non dalla sua natura, ma dal nulla, fa sì che anche per Agostino il nulla sia presente nel regno dell'essere creato, e precisamente nella forma della caducità, mutabilità, deficienza: *tendere in non esse, tendere ad non esse, vergere ad nihilum*³⁵. Infatti, per Agostino, «tutti gli enti sono, in quanto determinazioni positive, creati, cioè fatti *a Deo*, o *ex Deo*, ma non *de Deo*, ossia della stessa natura divina, bensì dal nulla, *de nihilo*». Ora, «la preposizione *de*, nella consuetudine di Agostino, significa non soltanto una generica derivazione, ma anche il principio che fissa la natura, o essenza, di ciò che deriva; che l'uomo derivi "dal" nulla, quindi, comporta che il nulla entri a

³² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Metaphysica* XII, 2, n. 2437; cfr. anche ID., *In Physica* V, 9, n. 734.

³³ AGOSTINO, *Confessiones*, XII, passim. Cfr. ID., *De vera religione* XVIII, 35-36.

³⁴ Mentre per il pensiero greco vale il principio «*ex nihilo nihil fit*» (cfr. ARISTOTELE, *Fisica* I, 8, 191 a 25-35), per il cristianesimo vale il principio «*ex nihilo a Deo fit ens creatum*». Questo principio è rintracciabile per la prima volta in 2Mac 7, 28 (libro deutero-canonico): «Ti scongiuro, figlio, contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti (*ouk êx ônton epoîêsev autà ho theós*): tale è anche l'origine del genere umano».

³⁵ Cfr. AGOSTINO, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 21.

costituire, in qualche modo, la sua essenza»³⁶. Per quanto riguarda poi la volontà cattiva, sappiamo che essa si dà «quando la volontà lascia il superiore per l'inferiore, non, però, perché sia cattivo ciò verso cui si rivolge, ma per il carattere malvagio dello stesso “rivolgersi”: *quia perversa est ipsa conversio*»: «Non è dunque un contenuto, cioè la “cosa inferiore”, a produrre la *mala voluntas*, ma la volontà è divenuta *mala* in quanto ha voluto disordinatamente una cosa inferiore: *rem inferiorem prave atque inordinate appetivit*». Ora «questo movimento della volontà ci fa vedere che il male ha la sua condizione di possibilità nella gerarchia ontologica, ma non consiste in questa gerarchia. Se lo cerchiamo qui, non troviamo nulla: *nihil occurrit*». Tuttavia, secondo Sciuto, questo *nihil occurrit* si potrebbe tradurre anche con «troviamo il nulla»: «Infatti, se ci chiediamo come tutto ciò sia possibile, troviamo la risposta proprio nel nulla che precede l'atto volontario. Non troviamo, cioè, una semplice e negativa “privazione”, ma quell'involontario, come dice Paul Ricoeur, che è condizione di possibilità del volontario. Troviamo un efficace nulla, un *nihil efficiens*, ove però l'“efficienza” non va intesa in senso causale, ma come fondamento, principio, condizione di possibilità. La spiegazione, quindi, va trovata nella struttura ontologica dell'anima, nel fatto cioè che essa non deriva *de Deo*, ma *de nihilo*. È nel nulla da cui sorge la creatura che va cercata la *ratio essendi* della *mala voluntas*; la spiegazione del formarsi della volontà cattiva non si trova, cioè, nel suo essere e nella sua differenza, ma nel fatto che è “dal nulla”: *ex eo quod de nihilo facta natura est*»³⁷.

Qualcosa di analogo in effetti aveva già asserito Platone. Nella *Repubblica* Glaucone - costretto dall'incalzante argomentare di Socrate ad ammettere che è inevitabile che, «sotto qualche aspetto», le stesse cose belle appaiano anche brutte, le stesse cose giuste anche ingiuste, le stesse cose pie anche empie - ad un certo punto arriva ad affermare:

Questo sembra uno di quei giochi a doppio senso che si fanno nei banchetti, e quell'enigma che si propone ai bambini sull'eunuco e sul colpo tirato

³⁶ I. SCIUTO, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Milano 1995, p. 71. Cfr. AGOSTINO, *De natura boni*, XXVI, 26 e XXVII, 27; ID., *Confessiones* XII, 7.

³⁷ I. SCIUTO, *op. cit.*, p. 78. Le citazioni in latino sono tutte tratte da AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII, 6.

al pipistrello, dove c'è da indovinare con quale oggetto e dove lo colpisce³⁸. Anche queste cose sembrano a doppio senso e di nessuna di esse si può avere la certezza che sia o non sia, né che sia le due cose insieme, né alcuna delle due.

Socrate tuttavia alla fine gli mostra che le cose sensibili stanno per così dire in una «zona intermedia» (*metaxú*) tra ciò che assolutamente non è e ciò che assolutamente è:

Dove meglio le potrai collocare se non in una zona intermedia tra l'essere (*ousía*) e il non essere (*mê eĩnai*)? Infatti non appariranno più oscure di ciò che non è (*mê óntos*), in quanto non ne superano il grado di non-essere (*mê eĩnai*), né più luminose di ciò che è (*óntos*), in quanto non ne superano il grado di essere (*eĩnai*)³⁹.

Le cose sensibili quindi già per Platone oscillano tra essere e nulla, tra la perfezione delle idee e l'indeterminatezza, caoticità, amorfità, mancanza di misura e di ordine, inintelligibilità, incomprendibilità, oscurità, necessità della *chóra*⁴⁰. Matrice formativa di tutto («cera da impronta per ogni cosa»), «ricettacolo di tutto quanto si genera di visibile e di affatto sensibile», sede di tutte le cose che hanno nascita, la materia (per questo detta anche «madre», «nutrice», «balia»), accoglie infatti «sempre in sé tutte le cose», ma «non prende mai in nessun caso e in nessun modo nessuna forma somigliante a nessuna delle cose che entrano in essa»:

a ciò che deve bellamente accogliere molte volte in ogni sua parte le immagini di tutte le cose che sempre sono, gli conviene d'essere per natura estraneo a tutte le forme. E tuttavia questa madre e ricettacolo di tutto quanto si genera di visibile e di affatto sensibile, non dobbiamo dirla né terra né aria né fuoco né acqua né altra cosa che nasca da queste o da cui queste nascano; ma, dicendola una specie invisibile ed amorfa, capace di accogliere tutto, par-

³⁸ Qui il riferimento è al seguente indovinello: «un uomo, che non è un uomo (un eunuco) - vedendo, ma non vedendo (cieco da un occhio), un uccello che non è un uccello (pipistrello), appollaiato su un albero che non è un albero (canna) - lo colpisce, ma non lo colpisce (sbaglia la mira), con una pietra che non è una pietra (pomice)».

³⁹ PLATONE, *Repubblica*, V, 479 b-d.

⁴⁰ Il termine greco *chóra*, indicante la materia, significa propriamente «uno spazio», «un dove»: cfr. PLATONE, *Timeo* 52 a.

tecipe - non è chiaro come - dell'intelligibile e difficile a concepirsi, non diremo il falso⁴¹.

Anche per il cristianesimo tuttavia - che pur muove dall'idea che è stato Dio a creare dal nulla il mondo intero (materia compresa) e dalla convinzione che la realtà creata è fondamentalmente buona, mentre per Platone il demiurgo si è limitato a plasmare la materia amorfa già esistente, prendendo a modello la perfezione del mondo delle idee - la realtà creata conserva una sostanziale vicinanza al nulla, nonché una sostanziale mancanza di valore, connessa alla sua caducità:

Nella creazione dell'universo e rispetto a Dio, il nulla e il non-ente hanno in certo qual modo fatto le veci della materia ed espresso il lato notturno, umbratile, delle cose. Dio infatti ha creato tutte le cose dal nulla, mantenendole in equilibrio, disponendole reciprocamente e stabilendole nel nulla. Come infatti la materia sottende ogni atto naturale e come in essa trova ricettacolo e sostegno ogni atto sensibile, così il nulla sottende ogni creatura e ogni creatura trova ricettacolo e sostegno nel nulla⁴².

Dopo la morte di Dio⁴³, questa sostanziale vicinanza al nulla⁴⁴ e mancanza di valore della realtà creata, finita, limitata, caduca finirà,

⁴¹ PLATONE, *Timeo* 50 b. Per le metafore: «cera da impronta» (*ekmageïon*), «ricettacolo» (*hupodokê*), «nutrice» (*tithênê*), «madre» (*mêtêr*), cfr. *Ibi*, 49-52, *passim*.

⁴² CHARLES DE BOVELLES, *Libellus de nihilo*, 1509, cap. VI (*Il piccolo libro del nulla*, Genova 1994, p. 65).

⁴³ F.H. Jacobi ricorre, negli anni '80 del XVIII secolo, al concetto di nulla per sottoporre a critica la *Critica della ragion pura* di Kant: «Se i nostri sensi non ci facessero apprendere assolutamente nulla sulle proprietà delle cose..., io non so proprio che cosa potrei ricavare da tale sensibilità e da tale intelletto, al di fuori del fatto di conviverci; ma in fondo ci conviverei non diversamente da come ci conviverebbe un'ostrica. Io sono tutto e fuori di me, propriamente parlando, non c'è nulla» (F.H. JACOBI, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, 1787; *David Hume e la fede o idealismo e realismo*, Torino 1948, p. 122). Jacobi accusa, però, di nichilismo in particolare la filosofia di Fichte, in quanto solo essa ha, a suo giudizio, portato ad effettivo compimento l'intenzione più profonda dell'idealismo. La *Wissenschaftslehre*, infatti, si crea la sua propria verità e quindi trasforma in nulla tutto ciò che si trova al di fuori di essa (cfr. F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza*, 1785; *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, "Prefazione alla terza edizione"). Per Jacobi, insomma, la filosofia di Fichte si mette al posto di Dio, in quanto, posta di fronte alla scelta «il Nulla o un Dio», vuole fondarsi solo su se stessa, così che per essa «tutto si dissolve a poco a poco nel suo proprio nulla»: essa cioè si fa Dio, scegliendo il Nulla. Alla filosofia nichilistica di Fichte Jacobi contrappone la sua filosofia del non-sapere, in quanto «di contro a me non ho altro che il nulla; al quale possono pur fare fronte anche le chimere» (Lettera a Fichte del 3.3.1799, in F.H. JACOBI, *David Hume e la fede o idealismo e realismo*,

però, per farla apparire nulla, senza senso, assurda (romanticismo⁴⁵, Nietzsche⁴⁶, Benn⁴⁷, Sartre⁴⁸).

cit., pp. 191-3). Nell'interpretazione della filosofia di Fichte data da FR. SCHLEGEL (*Philosophische Lehrjahre 1796-1806*, V, pp. 467-8, cit. in Th. Kobusch, *op.cit.*, col. 830), il concetto di nulla rappresenta invece il legame tra l'idealismo e la mistica di J. Böhme. «Che l'idealismo tenda al nulla, equivale ad affermare che esso è in fondo teosofia». Infatti esso ha col mondo lo stesso rapporto della mistica, per cui il mondo «appare come nulla».

⁴⁴ In *Philosophie und Religion* (1804) - in cui cerca di spiegare l'esistenza del finito ricorrendo all'idea di caduta (*Abfall*), dal momento che non ritiene ci possa essere passaggio o derivazione dall'Assoluto (caratterizzato da identità, indifferenza, unità) al finito (caratterizzato da opposizione, distinzione, molteplicità) - Schelling, sulla scia di Böhme, definisce la libertà finita, nel suo «staccarsi dalla necessità», come «il vero nulla». Questa libertà - che è come una sorta di rivelazione dell'Assoluto e incarnazione dell'Idea nel finito - non può infatti «produrre altro che immagini della sua nullità», e cioè «le cose sensibili e reali». «Il fondamento della *realtà* della caduta», nonché della produzione delle cose sensibili e reali, «non si trova» quindi «nell'Assoluto», bensì «si trova soltanto in ciò che è *caduto*» e che, proprio perciò, «produce soltanto *da sé e per sé* il nulla delle cose sensibili». Tuttavia «il fondamento della *possibilità* della caduta si trova nella libertà» e quindi - «nella misura in cui la libertà è posta mediante la raffigurazione dell'assolutamente ideale nel reale» - «si trova nell'Assoluto». «Ciò che nel mondo fenomenico si presenta come libertà» è, infatti, «come l'ultima traccia e, quasi, l'impronta della divinità intuita nel mondo caduto» (F.W.J. SCHELLING, *Filosofia e religione*, in ID., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano 1974, p. 54). Nella *Darstellung des philosophischen Empirismus* (ca. 1836), Schelling distingue esplicitamente 1) «ciò che è soltanto non essente» (*mè ón*), nel senso di «ciò di cui viene negato soltanto l'essere effettivamente essente, ma che ha ancora la possibilità di essere essente», da 2) «ciò che non è completamente e in ogni senso essente» (*ouk ón, rien*), ovvero «ciò da cui è esclusa non soltanto l'effettualità dell'essere, ma anche l'essere in generale e quindi anche la possibilità» («il vero e proprio nulla»), nonché 3) dall'«inessente» (*das Unseyende, le Néant*) nel senso della *materia informis*, ovvero di «ciò che è essente, ma non deve essere, cioè di ciò che deve venir negato o è stato negato» («essere cieco e illimitato che deve venir sempre più eliminato (*verdrängt*) mediante la creazione») (F.W.J. SCHELLING, *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in ID., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, Firenze 1967, pp. 211-5).

⁴⁵ Nel romanticismo si diffonde una concezione nichilistica del vivere, preparata e indotta dalla filosofia dell'Io di Fichte. In alcune delle opere più rilevanti del periodo romantico - il *William Lovell* (1796) di L. Tieck, l'*Iperione* (1793; 1797-99) di Fr. Hölderlin, le *Veglie di Bonaventura* (1804) di A. Klingemann, il *Lenz* (1835-37; 1839) di G. Büchner - la vita umana, priva ormai di un saldo e sicuro sostegno metafisico, non può che fare esperienza della noia, ovvero del suo abbandono, della sua vacuità, della sua nullità. Per la critica dei cosiddetti «nichilisti poetici», cfr. JEAN PAUL, *Vorschule der Ästhetik* (1804), in ID., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. E. Berend, 1927ss, vol. XI, pp. 22-5.

⁴⁶ Per Friedrich Nietzsche il nichilismo è espressione di una *décadence* fisiologica, che si manifesta nel fatto che «la volontà di nulla» ha preso il sopravvento sulla «volontà di potenza», ovvero nell'affermazione - cristiana, buddista, schopenhaueriana - che «è meglio non essere che essere». Questo processo di decadenza ha preso avvio con il dualismo platonico-cristiano tra mondo ideale (o vero) e mondo sensibile (o falso), per cui «mondo vero» è sinonimo di «non-essere», ovvero di «non-voler-vivere». Nel concetto cristiano di Dio infine il

Che la realtà creaturale sia «umbratile», in quanto sottesa dal “nulla” e sospesa sul “nulla”, e che l’uomo, per innalzarsi a Dio, debba passare attraverso un processo di *kénosis*, di autospogliazione e autoannichilimento, è comunque una convinzione centrale e di fondo di qualsiasi tradizione o corrente mistica. Per Meister Eckhart, ad esempio, il nulla è commisto ad ogni singolo ente naturale creato, in forma di privazione o negazione. Ne consegue che «ogni cosa creata», in quanto separata da Dio, cioè dall’essere stesso, non può non «assaggiare» necessariamente in qualche modo «l’ombra del nulla». Il nulla,

nulla è stato «divinizzato» e la volontà di nulla «santificata». Tuttavia anche questa decadente e nichilistica «volontà del nulla» o «volontà di non-vivere» resta per Nietzsche una forma di volontà di potenza, in quanto l’uomo preferisce «volere il nulla piuttosto che non volere». Il nichilismo (passivo), nel senso della volontà di nulla, è comunque per Nietzsche la condizione per l’avvento del nichilismo «attivo» dell’«oltre-uomo», che, nel restare «fedele alla terra», dice di sì all’insensatezza dell’esistere: «Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l’esistenza, così com’è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: “l’eterno ritorno”. Questa è l’estrema forma di nichilismo: il nulla (il non-senso) eterno!» (FR. NIETZSCHE, *Frammento di Lenzer Heide*, 10.6.1887).

⁴⁷ Per Gottfried Benn è possibile solo un superamento estetico del nichilismo. La normale situazione dell’Io, se non viene edulcorata, è tale che dietro a ogni forma, ogni concetto, ogni evento egli riesce a vedere solo il nulla. Nello sforzo di trovare un fondamento ad una vita che deve fare i conti col nulla, l’Io si trova però improvvisamente di fronte alla potenza creativa e produttiva del nulla, che richiede e genera le forme. Cfr. G. BENN, *Akademie-Rede*, 1932 (in ID., *Gesammelte Werke in vier Bänden*, hrsg. v. D. Wellershoff, Bd. I: “*Essays, Reden, Vorträge*”, Stuttgart 1977, pp. 431-9) e *Nach dem Nihilismus*, 1933 (*Oltre il nichilismo*, in G. BENN, *Lo smalto sul nulla*, Milano 1992, pp. 126-36).

⁴⁸ Mentre per Heidegger la nientificazione operata dal nulla (*die Nichtung des Nichts*) è il fondamento di ogni negazione, per Jean-Paul Sartre il nulla heideggeriano che nientifica, in quanto è pensato come al di là del mondo o «al di fuori dell’essere», non può essere il fondamento di ogni negazione. Il nulla ha invece il suo posto «nel seno stesso dell’essere, nel suo nocciolo, come un verme», anche se non può essere compreso nemmeno «a partire dall’essere». Ora, l’essere per cui «il nulla sopravviene alle cose» - un essere differente dall’essere-in-sé (la realtà), che è gratuito, massiccio, opaco, senza senso - è la libertà umana: «Perché vi siano delle negazioni nel mondo, e perché si possa di conseguenza interrogarci sull’essere, bisogna che il nulla sia dato in qualche modo [...] L’essere per cui il nulla si produce nel mondo è un essere nel quale, nel suo essere, si fa questione del nulla del suo essere: *l’essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla* [...] La libertà umana precede l’essenza dell’uomo e la rende possibile [...] l’uomo non è affatto *prima*, per essere libero *dopo*, non c’è differenza fra l’essere dell’uomo e il suo *essere-libero* [...] La realtà umana non può staccarsi dal mondo - nella domanda, nel dubbio metodico, nel dubbio scettico, nell’*epochè* - se non in quanto è, per natura, distacco da se stessa [...] L’essere della coscienza, in quanto coscienza, è di esistere *a distanza da sé*, come presenza a sé, e questo niente di distanza che l’essere porta nel suo essere è il nulla [...] Il nulla è la problematizzazione dell’essere da parte dell’essere, cioè la coscienza o per-sé»: J.-P. SARTRE, *L’être et le néant*, 1943 (*L’essere e il nulla*, Milano 1991, pp. 58-9; 62; 122-3).

quale «radice dei mali, delle privazioni e della molteplicità», è infatti «nascosto nel vero e pieno essere stesso» come l'imperfetto nel perfetto, per cui l'anima, che fa dipendere la sua vita da un tale nulla creato, «non ama nulla e non diventa nulla». Essa può raggiungere invece la «pienezza del suo essere», allorché non solo non si affida più al nulla di questo mondo, ma smette addirittura di avere qualcosa in comune con il nulla di questo mondo: Dio può infatti agire nell'anima, solo se per essa «tutte le creature sono soltanto nulla». L'anima può tuttavia atteggiarsi in questo modo nei confronti del creato solo perché in essa c'è «qualcosa» che già originariamente «non ha niente in comune con il nulla», qualcosa cioè che è «separato dal nulla», qualcosa però che - dato che non è del genere dell'essere creato - viene a sua volta paradossalmente chiamato da Eckhart un "nulla". L'uomo, per poter diventare ciò che propriamente e originariamente è, deve dunque «venir ucciso», «essere morto», essere diventato nulla, «non essere nulla in se stesso». Solo morendo a se stessa o «rigettando» se stessa, l'anima trova infatti Dio e lo trova «come in un nulla», ovvero trova ciò che già da sempre cercava, cioè nulla⁴⁹.

Il cristianesimo quindi, se ha apportato talune correzioni all'idea platonico-plotiniana della nullità e negatività della realtà materiale, distinguendo "il *nihil*" da cui Dio ha creato tutte le cose dal «*prope nihil*» della materia informe creata da Dio, non è riuscito a cancellare

⁴⁹ Cfr. MEISTER ECKHART (1260-1328), *In Gen.* II, 92; *In Sap.* nn. 34, 91; *In Joh.* nn. 20, 74, 206, 611; *Sermones* VI, 4, n. 72; VIII, n. 90; XXX, 2, n. 317; XXXI, n. 323; *Predigten* 4, 5 b, 11, 12, 28, 29, 39, 46, 62, 71. Giovanni Taulero (1300-1361) ha esplicitato quanto da Eckhart solo accennato. L'uomo è un nulla in due sensi, in quanto, se è un nulla «per natura», lo è altresì perché pecca. Ne consegue che, solo se - cosciente di essere doppiamente un "nulla" - si prostra davanti a Dio, alienando tutte le sue forze, fino a «sprofondare nel suo puro nulla» e a «permanere nel puro e semplice nulla», ovvero ad annullarsi completamente, egli può realizzare la sua unificazione con Dio. Solo in questo modo «il nulla creato» può sprofondare «nel nulla increato». Ciò che ne deriva, è «l'Uno unitario», in cui un nulla è nell'altro nulla (cfr. J. TAULER, *Predigten* 41, 45, 60 e 67). Per Enrico Susa (1295-1366), invece, lo sprofondare dello spirito umano nel Nulla divino non va compreso come un suo assorbimento o una sua dissoluzione totale in un'unità indistinta. L'uomo, sebbene perda coscienza della sua distinzione da Dio nella misura in cui aliena il proprio Io, non viene tuttavia mai «annichilito totalmente in questo nulla» (cfr. H. SEUSE, *Büchlein der Wahrheit*, capp. V e VI). Per Fénelon (1651-1715) l'esistenza umana è totalmente dipendente dal creatore divino, per cui l'uomo non può di per sé fare, dire, volere nulla: «*Nous ne sommes rien par nous-mêmes*» («Noi non siamo niente per noi stessi»). Per giungere a questa coscienza, l'uomo deve però attuare l'«annientamento» (*anéantissement*) di tutto se stesso.

del tutto il giudizio negativo di “nullità” sulla realtà materiale e sensibile, proprio della tradizione platonico-plotiniana, in quanto, se pur creata da Dio come buona, la realtà materiale e sensibile resta comunque anche per il cristianesimo sottesa e minata dal nulla e, quindi, caratterizzata da mutabilità, umbratilità, corruttibilità⁵⁰. Ora, qualcosa di analogo si può dire anche per quanto concerne l’idea di “Nulla” religioso. Se infatti il *deus revelatus* del cristianesimo ha finito per togliere spazio al *deus absconditus*, rendendo noto l’ignoto (At 17, 22-31), la teologia negativa, apofatica e mistica ha però continuato a connotare l’alterità di Dio rispetto al mondo con il termine “nulla” - termine non a caso utilizzato da molti pensatori⁵¹, anche dopo la crisi del teismo, per indicare lo spazio della Trascendenza o del Divino.

Sul finire del V secolo, ad esempio, Dionigi Areopagita definiva, sulla scia di Proclo, l’Uno, in quanto «al di là di ogni entità» (*huperoúsios*), come il nulla impensabile e innominabile. Per Dionigi l’Uno, infatti, è sì la causa di ogni ente, ma a sua volta non ha lo stesso essere degli enti e quindi, sebbene contenga e abbracci ogni ente e penetri dappertutto come potenza divina, resta in modo sovraessente un «nulla dell’ente»⁵². Nel IX secolo, d’altra parte, Scoto Eriugena, traduttore di Dionigi, comprendeva il nulla, da cui Dio ha creato tutto, «non come materia, non come causa di ciò che esiste, non come qualcosa che ha la stessa essenza ed eternità di Dio, ma come l’assenza di ogni essenzialità». Il nulla, da cui Dio ha creato tutte le cose, è quindi per Eriugena Dio stesso, per cui dire che Dio ha creato il mondo dal nulla equivale a dire che Dio ha creato il mondo da sé⁵³. Dio infatti, nella misura in cui «è totalmente al di sopra e al di là di ciò che è e viene loda-

⁵⁰ Solo nella misura in cui la realtà è nulla, ovvero è minata da un male metafisico, radicale, irredimibile per buona volontà umana (ma redimibile da Dio), si può spiegare tanto il male fisico (catastrofi, malattie, morte) che pervade la realtà tutta, quanto il male morale (peccati individuali e sociali) che segna in particolare la realtà umana, nonché comprendere la promessa escatologica di redenzione definitiva dal male e dalla morte insita nel messaggio evangelico.

⁵¹ Si pensi a Martin Heidegger, a Bernhard Welte e ad Alberto Caracciolo.

⁵² Cfr. DIONIGI AREOPAGITA (fine V/ inizio VI sec.), *De divinis nominibus*, I, §§ 1, 5, 6; V, § 8, VIII, § 3.

⁵³ Questa comprensione della «*creatio ex nihilo*», già implicitamente presente in Gregorio di Nissa, è stata recepita dalla *Kabbalah* e da Jacob Böhme, per poi essere trasmessa, attraverso quest’ultimo, a F.Ch. Oetinger, F. von Baader, I.H. Fichte e H. Cohen.

to al di sopra di ciò che viene detto e pensato», «non senza ragione viene definito Nulla nel senso del sublime»:

Quell'inesprimibile chiarezza della bontà di Dio che resta incomprendibile al pensiero umano e angelico, nel linguaggio della teologia mistica si chiama Nulla: in sé considerata, infatti, essa né è, né era, né sarà⁵⁴.

Il concetto neoplatonico di “Nulla” ha giocato poi un ruolo rilevante nella filosofia rinascimentale. Intorno alla metà del XV secolo, ad esempio, Nicolò Cusano comprendeva Dio come «Uno», come «non-altro» («*non aliud*») (in quanto dire «Uno» significa negare qualsiasi alterità rispetto a Lui), come «*possest*» (cioè come coincidenza di potenza e atto), ma anche come “Nulla”. Dato che ogni ente non è nient'altro che se stesso e anche il nulla non è nient'altro che nulla, lo stesso *non aliud* deve essere pensato come il Nulla superiore ad ogni contrapposizione, anche a quella di essere e nulla. In questo senso è il Nulla del nulla⁵⁵: «Dio è al di sopra del nulla e del qualcosa»⁵⁶. Al contempo però questo Nulla, in quanto *posse* assoluto, è anche tutto: «*non esse ergo ibi est omnia esse*»⁵⁷. Infine, all'inizio del XVI secolo, Charles de Bovelles (Carolus Bovillus) sosteneva che la teologia affermativa «perviene anche fino al nulla e attribuisce a Dio il nome dello stesso nulla, affermando in tutta verità e proferendo misteriosamente che Dio, del quale non si può definire la natura e che non possiamo né misurare né concepire, è Nulla»⁵⁸.

Si pensi, comunque, anche alla presenza dell'idea mistico-religiosa di “Nulla” nella mistica medievale ebraica⁵⁹, nonché nella mistica cristiana sia medievale (Meister Eckhart, Giovanni Taulero, Enrico Susa)

⁵⁴ GIOVANNI SCOTO ERIUGENA (810-877), *De divisione naturae* III, 5-23.

⁵⁵ Cfr. NICOLÒ CUSANO (1401-1464), *Directio Speculantis seu de non aliud*, 1461.

⁵⁶ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Dialogus de deo abscondito*, 1440-45.

⁵⁷ Cfr. NICOLÒ CUSANO, *Triologus de possest*, 1460. Su Cusano, cfr. TH. KOBUSCH, *op. cit.*, col 819. La formula per cui Dio è al contempo «tutto e nulla», si ritroverà poi anche in J. Böhme, F.H. Jacobi, J.G. Hamann, F.W.J. Schelling e F. v. Baader.

⁵⁸ CHARLES DE BOVELLES, *op. cit.*, cap. XI (*Il piccolo libro del nulla*, cit., p. 106).

⁵⁹ Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1957), Genova 1986; Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo* (1970), Genova 1986.

che moderna (Giovanni della Croce⁶⁰, Jakob Böhme, Angelo Silesio⁶¹, Gerhard Tersteegen⁶²). Se Eckhart nelle sue opere definisce più volte Dio come «essere senza essere», «oltre-essere», «un essere e un nulla al di sopra dell'essere», «nulla», «nulla di nulla» (*nihtes niht*)⁶³, per Böhme Dio ha fatto sì tutte le cose dal nulla, ma, come già aveva sostenuto Eriugena, è egli stesso questo nulla, in quanto è «una volontà d'amore in sé essente, in cui non vi è affezione», ovvero è «libera volontà» e, come tale, rispetto alla natura è «un Nulla»⁶⁴.

⁶⁰ Per Juan de la Cruz - «il dottore del nulla» (1542-1591) - il nulla è la pace dell'anima: «Dacché mi sono posto nel nulla, sperisco che non mi manca nulla» (cit. in TH. KOBUSCH, *op. cit.*, col. 823).

⁶¹ Secondo Silesio (1624-1677) - autore del *Cherubinischer Wandersmann*, 1657 (A. SILESIO, *Il pellegrino cherubico*, Milano 1989) - le cose e l'uomo sono nulla: «Le cose sono nulla» (I, 77); «Posto davanti, lo zero non val nulla. Se la creatura, il nulla, a Dio s'antepone/ Val nulla: se lo segue, solo allora è pregiata» (V, 5). Anche Dio, tuttavia, è un nulla: «Dio è un puro nulla, il qui e l'ora non lo toccano:/ Quanto più vuoi afferrarlo, tanto più ti sfugge» (I, 25); «Dio è chiaro baleno ed anche buio nulla,/ Che nessuna creatura vede con la sua luce» (II, 146). Ora, l'uomo deve a sua volta non vedere e non udire più nulla, per poter essere unito a questo nulla divino, a questo «oscuro nulla», a questo «nulla e supernulla»: «La dolce Divinità è nulla e men che nulla:/ chi nulla in tutto vede, credimi uomo, vede bene» (I, 111); «Diventare nulla è diventare Dio» (VI, 130).

⁶² Per Tersteegen (1697-1769) l'anima che si affida a Dio è l'anima che sceglie di «non aver nulla», «non voler nulla», «non poter nulla», «non essere nulla». Attraverso questa sorta di autoannichilimento, di autosvuotamento, di *kénosis*, sprofondando nel proprio nulla, l'anima infatti raggiunge il Nulla divino. Cfr. TERSTEEGEN, *Geistliches Blumengärtlein*, nn. 5, 317, 574.

⁶³ Cfr. M. ECKHART, *Trattati e prediche*, Milano 1982, *passim*; *Opere tedesche*, Firenze 1982, *passim*; *Sermoni tedeschi*, Milano 1985, *passim*. Cfr. tuttavia, in particolare, il sermone sul passo degli *Atti degli apostoli* (9, 8): «*Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*» («Saulo si alzò da terra, ma, aperti gli occhi, non vedeva nulla»), contenuto in *Sermoni tedeschi*, cit., pp. 199-209, in cui il *nihil videbat* può, secondo Eckhart, essere interpretato in quattro modi: «vide Dio, perché questo nulla era Dio», «non vide null'altro che Dio», «in tutte le cose, egli non vide null'altro che Dio», «quando vide Dio, vide tutte le cose come un nulla». Secondo Enrico Susa la luce sopraessenziale dell'unità divina, in cui l'anima non cosciente del suo proprio essere viene rapita, si può chiamare «il Nulla senza nome pieno d'essere». Lo spirito umano infatti non riesce a trovare espressione finita adeguata, per dire ciò che Dio è.

⁶⁴ J. BÖHME, *De signatura rerum* 6, 1; 6, 8. Per Böhme (1575-1624) - vero padre della mistica moderna - il Nulla è quindi la «silenziosa libertà» di Dio, che «prima di desiderare è priva di bramosia» (*Psychologia vera oder Vierzig Fragen Von den Seelen*, fr. 1, 10ss). Ora, dato che non vi è niente prima di essa, questa volontà originaria va pensata come l'*Ungrund*, il non-fondamento, in cui non vi è rivelazione, ma solo un «eterno nulla», cioè un silenzio senza essenza, senza colori, addirittura senza virtù (*Sex puncta theosophica* p. I, c. I, 7). Dal momento però che la volontà del non-fondamento «non è né vicina, né lontana, né alta, né bassa, ma è tutto e tuttavia al contempo è come un nulla», Dio è allo stesso tempo «tutto e nulla»

Ma si pensi anche alla presenza dell'idea mistico-apofatica di "Nulla" nel pensiero - certamente "religioso", anche se non necessariamente teista o cristiano - di taluni rappresentanti della filosofia dell'Ottocento (Schopenhauer⁶⁵, Leopardi⁶⁶, Schelling⁶⁷) e del Nove-

(*Mysterium magnum* 29, 1). Il Nulla eterno della libertà divina è però al contempo anche un eterno inizio, nella misura in cui è «bramosia di qualcosa» (*Mysterium pansophicum* I). Il padre divino, in quanto volontà del non-fondamento, è in questo senso «volontà di diventare I-o»: è il nulla che «ha fame di qualcosa» e, tramite questo desiderio, riceve un'impressione (*Mysterium magnum*, 3, 5; 7, 6). Dal nulla della libertà nasce così la prima essenza. Infatti «la libertà, in quanto Nulla, non ha in se stessa alcuna essenza, ma l'impressione del forte desiderio produce la prima essenza» (*De signatura rerum*, 14, 23). La divina libertà è non a caso per Böhme «la libera voluttà o il Nulla» in cui nasce la Santissima Trinità: la volontà «insondabile, inconcepibile, innaturale e increata», che è come nulla e tuttavia è tutto, partorisce in sé un'altra volontà, per arrivare infine ad un'eterna contemplazione di se stessa. Dato che però questa vita trinitaria è a sua volta anche «una volontà unitaria» e come tale è un «Nulla inconcepibile» per la creatura, il mondo della natura deve parimenti essere pensato come rivelazione necessaria del Nulla divino. La libertà infatti «non vuole essere un nulla», ma la voluttà della libertà si determina come natura, in quanto vuole manifestarsi «in potenza, miracolo ed essenza» (*De signatura rerum*, 7, 32; 14, 23-27). Nulla e qualcosa sono quindi essenzialmente e reciprocamente relati: «il Nulla vuole di per sé essere manifesto e il qualcosa vuole in sé avvertire il nulla» (*Quaestiones theosophicae*, 3, 9). La volontà propria dell'uomo deve però morire come «egoità creaturale» e sprofondare totalmente nel nulla, per poter essere «alla fine della natura» nelle mani di Dio. In questa morte mistica, in questo «abbandono» (*Gelassenheit*), la libertà di Dio traluce come il Nulla, ovvero a chi abbia rinunciato alla propria egoità la libertà di Dio si rivela come Nulla (*De signatura rerum* 11, 96; 12, 21). Ora, in questo Nulla divino viene raggiunta, secondo Böhme, «l'eterna libertà come eterno abisso dell'eternità» (*Von der Menschwerdung*, III, 5).

⁶⁵ Cfr. *infra*.

⁶⁶ «In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla»: G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, n. 1341 del 18.7.1821. Cfr. anche *Ivi*, 4174-77 del 22.4.1826; 4177-78 del 2.5.1826; 4182 del 4.6.1826; 4233 del 14.12.1826.

⁶⁷ L'influsso della mistica è riconoscibile, per lo meno a partire dal 1804, anche nel pensiero di Schelling. Ne *Le età del mondo* (1811-13) tuttavia, diversamente da Böhme, il nulla divino viene pensato come completamente privo di voluttà e di natura. Esso è sì un nulla, «ma come lo è la pura libertà, come lo è la volontà che non vuole nulla, che non desidera nessuna cosa, cui tutte le cose sono indifferenti»: «una tale volontà è tutto e nulla» (F.W.J. SCHELLING, *Die Weltalter*, in Id., *Werke*, hrsg. v. M. Schröter, 4. Hauptband, München 1927, pp. 611 ss.). Nella *Filosofia della rivelazione* (1856-58), poi, Schelling riprende l'idea della volontà priva di desideri e di bramosie, che è nulla, per chiarire il primo momento dell'essente, il concetto di *potentia pura*: «In precedenza abbiamo paragonato la semplice potenza di essere (*das bloss Seinkönnende*) poter-essere con una volontà ancora in riposo, cioè non volente. La volontà che non vuole, è tuttavia come nulla; in tal senso ogni volere, ogni desiderio sorge come dal nulla [...] La potenza d'essere è la volontà che è capace di volere; in quanto è ciò che è meramente capace di volere, essa è quindi come nulla» (F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, lezione X; *Filosofia della rivelazione* I, Bologna 1978, p. 298).

cento (Jaspers⁶⁸, Heidegger⁶⁹, Blondel⁷⁰), nonché all'importanza dell'idea della «non-oggettualità di Dio» (*Nichtgegenständlichkeit Gottes*) in pensatori come Cohen⁷¹ e Barth⁷².

⁶⁸ In Karl Jaspers il pensiero «altro» (o speculativo) trascende l'ambito dei concetti finiti (o «cifre») ed esperisce l'essere come il nulla: «Nel trascendere al di là di tutte le cifre, al di là non solo del mondo, ma della realtà della nostra esistenza nell'esserci, noi arriviamo al grande vuoto, al tutto che è nulla, alla pienezza che resta senza rivelazione» (K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962; *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Milano 1970, p. 577).

⁶⁹ Nella lettera a Takehiko Kojima del 18-8-1963, Martin Heidegger afferma: «Uno dei primi scritti (*Che cos'è metafisica*, 1929) caratterizza la situazione per cui l'uomo corrisponde all'appello dell'Essere, approntando così un luogo di custodia alla sua manifestatività, con l'espressione: l'uomo è "il luogotenente del Nulla". La prolusione, tradotta in giapponese già nel 1930, nel Suo paese fu immediatamente compresa, a differenza del fraintendimento nichilistico, ancor oggi in corso in Europa, dell'espressione riportata. Il Nulla di cui qui si tratta si riferisce a quel che, riguardo all'ente, non "è" mai qualcosa di essente, quindi al Ni-ente; ma che nello stesso tempo determina l'ente come un "che" e di conseguenza viene denominato "l'Essere". L'uomo come "il luogotenente del Nulla" e l'uomo come "il pastore (non il signore) dell'Essere" (*Lettera sull'umanismo*, 1947) dicono il Medesimo» (cit. in C. SAVIANI, *L'Oriente di Heidegger*, Genova 1998, p. 57).

⁷⁰ Ne *L'action* (1893, cap. II, I) Maurice Blondel contrappone due diversi modi di esperire e volere il nulla: «Che significa di solito volere e sperimentare il nulla? Significa la passione senza scrupoli dei piaceri, l'attaccamento alla vita dei sensi, l'ardente ricerca del benessere, la leggerezza nelle cose serie e la gravità in quelle frivole, il disprezzo dell'uomo e l'esaltazione dell'io. Si vuole il nulla e si gode di tutto il possibile... Sapete che cosa nasconde questo desiderio, vergognoso perché interessato? Un amore smodato dell'essere e del benessere./ Che cosa significa veramente volere e sperimentare il nulla? Significherebbe staccarsi con la rinuncia dai beni apparenti; significherebbe adottare un metodo rigoroso di sacrifici, mutilando i desideri naturali e abolendo a poco a poco le energie spontanee della vita; significherebbe morire a poco a poco con l'estinzione graduale dell'io e con questa mortificazione fare la prova decisiva del non-essere» (M. BLONDEL, *L'azione*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 119-20).

⁷¹ Se Hermann Cohen nella *Logik des reinen Wille* (1904, ²1907) aveva affermato: «Dal momento che tutto l'essere si fonda sul pensiero, sorge la profonda aspirazione di un fondamento che non dipenda da questa fondazione» (*Logica della volontà pura*, Napoli 1994, cap. IX: "L'idea di Dio"), nella *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (postuma, 1919; ²1929) egli, discutendo il comandamento biblico che vieta di farsi immagini di Dio, arriva a negare oggettualità a Dio, invocando una sorta di autoironia della ragione (H. COHEN, *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, Cinisello Balsamo 1994, cap. III: "Il culto delle immagini").

⁷² Rifacendosi a Cohen, Karl Barth, nella seconda edizione del *Römerbrief* (1922), dopo aver ricordato che «la saggezza platonica ha già da tempo riconosciuto come origine di ogni realtà data ciò che non è dato», è arrivato ad affermare che il vero Dio «è l'origine non oggettiva della crisi di ogni oggettività, è il giudice, è il non-essere del mondo» (K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Milano 1974, pp. 56-7). Cfr. anche K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* III/3, § 50: "Gott und das Nichtige", Zürich 1950 (*Dio e il niente*, Brescia 2000).

Il nulla della Trascendenza e il nulla del mondo si richiamano a vicenda, nel senso che ciò che è «Altro-dal-mondo», che non è niente di mondano, che è «ni-ente», che resta inoggettivabile per il pensiero intellettuale e razionale, è ciò che, nel donare senso all'essere del mondo e all'esistere dell'uomo, al contempo «giudica» la realtà umana e cosmica svelandone la strutturale e costitutiva negatività, finitudine, caducità, peccaminosità, ovvero facendo emergere quel *malum mundi*, quel male radicale, quel male metafisico che sta alla base dei singoli, differenziati e molteplici *mala in mundo* riscontrabili nella natura, nella società e nella storia⁷³.

2.

Ora la duplicità plotiniana del concetto di nulla si ritrova anche in Arthur Schopenhauer, sebbene la concezione del mondo sottesa a *Il mondo come volontà e rappresentazione* - già solo per il giudizio radicalmente pessimistico e negativo sull'essenza del reale - sia profondamente diversa da quella di Plotino⁷⁴.

Com'è noto, il nulla compare nell'ultimo paragrafo del capolavoro schopenhaueriano (W I, § 71), che è una sorta di "me-ontologia" soterica o di soteriologia mistica. La filosofia di Schopenhauer ha, infatti una dimensione salvifico-religiosa, nella misura in cui vede nella negazione e soppressione della «volontà di vivere» (*Wille zum Leben*) la via per pervenire alla liberazione dagli egoismi e dai conflitti, dai bisogni e dalle sofferenze che segnano ineludibilmente l'esistenza, e per

⁷³ Cfr. A. CARACCILO, *Studi heideggeriani*, Genova 1989, pp. 212-65.

⁷⁴ Va tuttavia ricordato che non mancano studiosi - come ad esempio Hans Jonas (H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, I-II, Göttingen 1934 e 1954), secondo cui sistemi come quelli di Plotino rappresenterebbero il passaggio dalla gnosi mitologica alla gnosi mistico-filosofica - che hanno insistito sulla presenza di tratti gnostici (e quindi pessimistici) nel pensiero di Plotino. Su questo aspetto, cfr. G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Roma-Bari 1990, pp. 191-221. Sulla conoscenza di Plotino (almeno a partire dagli anni 1830-31) da parte di Schopenhauer, nonché sulle relative affinità e differenze tra i due pensatori, cfr. J. MÜHLETHALER, *Schopenhauer und die Mystik*, Berlin 1910 e O. KIEFER, *Schopenhauer und Plotin*, in "Schopenhauer-Jahrbuch", 1941, pp. 247-57, nonché G. RICONDA, *Schopenhauer interprete dell'Occidente* (1969), Milano 1986, pp. 168-75.

raggiungere una condizione di calma e beatitudine, di tranquillità e pace interiore.

La *noluntas* è in realtà l'ultimo stadio di un processo graduale di redenzione (*Erlösung*), che inizia, secondo Schopenhauer, con il riconoscimento (intuitivo) da parte del singolo individuo del fatto che tutti i fenomeni (*Erscheinungen*) del mondo sono manifestazioni di un'unica essenza - quel «tendere», «bramare», «anelare», «spingere», «impellere», cieco e irrazionale, senza tregua e senza scopo, che da Schopenhauer viene generalmente connotato col termine “volontà”⁷⁵ -, che (come una sorta di *malum mundi*) è la fonte tanto dell'egoismo quanto dell'infelicità degli individui. La volontà di vivere, che si manifesta anzitutto nei bisogni di base funzionali all'autoconservazione dell'individuo (mangiare, bere, dormire) e alla conservazione e propagazione della specie (impulso sessuale), sta infatti all'origine (in quanto legge ultima dei fenomeni) non solo di tutti i tipi di sofferenza (bisogni, desideri, noia, insoddisfazione, paura della morte⁷⁶), ma anche di tutti i conflitti e i mali sociali. Tuttavia il singolo individuo, che è una manifestazione particolare e specifica (un fenomeno) della volontà, si comporta in modo egoistico solo perché si lascia abbagliare dal *principium individuationis*: “velo della Maja” che gli fa illusoriamente credere di essere diverso da tutti gli altri individui e quindi lo induce a perseguire senza scrupolo alcuno i propri interessi e scopi particolari⁷⁷. In questa prospettiva il conflitto tra gli individui finisce per essere

⁷⁵ I verbi tedeschi utilizzati da Schopenhauer per indicare il *Wille zum Leben* (che è *blind, ziellos, rastlos, unaufhaltsam, erkenntnislos*) sono *wollen, streben, treiben, drängen*. Ricordiamo che la volontà (la cosa in sé) si oggettiva nelle idee (modelli o forme dei fenomeni) e nel mondo spazio-temporale delle cose e degli individui.

⁷⁶ La vita che afferma se stessa è ineluttabilmente segnata dalla sofferenza e dal dolore, in quanto affermare è volere (*wollen*), tendere (*streben*), ma il volere e il tendere sono sintomo di una mancanza e mancanza significa che la volontà è ostacolata. Ogni ostacolo che si frappone alla volontà produce però sofferenza e dolore: «Ogni tendere scaturisce da una mancanza, da una scontentezza circa la propria condizione, ed è dunque un soffrire, finché non abbia ottenuto soddisfazione; ma nessuna soddisfazione è durevole, anzi non è che il punto di partenza di un nuovo tendere. Vediamo che ovunque il tendere è ostacolato in mille modi diversi, che ovunque è in lotta; e quindi che è sempre un soffrire; non c'è nessun fine ultimo del tendere e, quindi, nessuna misura e nessun fine del soffrire» (W I, § 56, pp. 562-3).

⁷⁷ «Chiamerò d'ora in poi lo spazio e il tempo *principium individuationis*, poiché soltanto in virtù dello spazio e del tempo ciò che è identico ed uno nell'essenza e nel concetto ci appare come diverso e come multiplo, sia nella coesistenza spaziale sia nella successione temporale» (W I, § 23, pp. 282-3).

inevitabile e non può che produrre sempre nuova sofferenza. In ultima analisi l'autoaffermazione della volontà è quindi distruttiva sia dal punto di vista dell'individuo che dal punto di vista della società.

Ora, a contrastare l'egoismo degli individui in lotta e conflitto tra loro, è predisposto anzitutto lo «stato» (*Staat*). Non basta infatti un appello morale a bloccare l'aggressività costitutiva degli individui, mossi dall'impulso della volontà, o a impedire che essa diventi distruttiva, bensì ci vuole la forza coercitiva del «diritto», capace di sanzionare e punire il torto arrecato. Lo stato tuttavia non mira tanto a impedire che «si faccia torto a qualcuno» (*Unrecht-Tun*), in quanto non vuole produrre un mutamento dell'intenzione morale degli individui. Esso vuole soltanto impedire che «qualcuno subisca un torto» (*Unrecht-Leiden*), e lo fa utilizzando misure coercitive, ovvero minacciando di comminare all'aggressore sofferenze ancora più grandi di quelle che questi potrebbe causare nell'agredito. Lo stato, nella misura in cui mira al benessere generale, non si scaglia quindi contro l'egoismo (in quanto non ci si può aspettare che gli individui, mossi dalla volontà di vita e di autoconservazione, agiscano rettamente sulla base di ragioni morali), ma contro le conseguenze dell'egoismo (W I, § 62).

Per togliere le sofferenze, non basta tuttavia impedire all'egoismo di produrre conseguenze deleterie e negative per gli altri, bensì bisogna eliminare ciò che lo produce: l'autoaffermazione della volontà di vivere. Ora, a tal fine è necessario un radicale mutamento di prospettiva. Se il comportamento egoistico trova la sua ragione ultima nel fatto che ogni individuo, in forza del principio che fa di un individuo un individuo (il *principium individuationis*, definito da Schopenhauer come "il velo della Maja"), crede illusoriamente di essere essenzialmente diverso da tutti gli altri individui, l'atteggiamento altruistico non può che nascere da un mutamento nel modo di vedere e comprendere le cose, ovvero dal riconoscimento (più o meno cosciente) che tutti gli individui hanno un'identica essenza e un comune destino di sofferenza e dolore («*tat twam asi!*»: «questo sei tu!»)⁷⁸. L'individuo, in quanto

⁷⁸ In effetti il messaggio delle Upanishad più antiche è che l'io individuale, detto *Atman*, si identifica con il *Brahman*, con l'Uno assoluto originario: ogni singolo essere è parte dell'assoluto, porta in sé invisibile l'assoluto e attinge da esso la propria forza vitale. Solo il riconoscimento di tale unità può portare al superamento della separazione dell'individuo dalla

soggetto cosciente, svolge quindi una funzione particolare e decisiva nel sistema schopenhaueriano, in quanto solo nella misura in cui egli si libera dal *principium individuationis*, squarciando il “velo della *Maia*”, può rinunciare alla volontà di vivere e quindi eliminare l’egoismo e la sofferenza. Non è l’oblio della singolarità degli oggetti e della individualità del soggetto (come accade nella produzione e fruizione artistica), bensì la negazione dell’individualità (del *principium individuationis*, che ci inganna circa la essenziale diversità degli individui fra loro) ad apportare la vera e autentica liberazione dal dolore e dal male del mondo. Anzi il grado della moralità di un individuo (ovvero il suo diverso modo di altruismo) dipende dal grado di riconoscimento del *principium individuationis*.

Schopenhauer distingue infatti tre tipi di comportamento non egoistico⁷⁹. Anzitutto vi è la giustizia volontaria (*freiwillige Gerechtigkeit*), che consiste nel non arrecare sofferenze agli altri e nel non fare torto o male a nessuno, secondo il principio «*neminem laede*» (W I, § 66)⁸⁰. Qui l’atteggiamento è meramente passivo o negativo, in quanto si limita a non far torto o male agli altri. Secondariamente vi è l’amore puro e disinteressato degli altri (*agápe, caritas*) - Schopenhauer lo definisce anche generosità (*Edelmut*), bontà (*Güte*), virtù (*Tugend*), compassione (*Mitleid*) - che consiste nel far del bene agli altri, nel lenire le loro sofferenze, nell’ispirare e promuovere buone azioni e opere di carità, anche eventualmente a detrimento della affermazione della propria volontà o a prezzo del proprio sacrificio, secondo il princi-

sua origine eterna. Per illustrare questa idea, si racconta che un giorno il maestro Uddalaka Aruni abbia detto a suo figlio Shvetaketu: «Poni questo pezzo di sale nell’acqua. E domani presto siediti ai miei piedi per apprendere». Egli fece così. Gli disse allora: “Il pezzo di sale, che ieri sera hai messo nell’acqua, mio caro, portalo qui”. Shvetaketu guardò nell’acqua e non lo vide più. Si era sciolto. “Assapora un po’ di quell’acqua prendendola alla superficie. Com’è?” “È salata”. “Assapora un po’ di quell’acqua prendendola in basso. Com’è?” “È salata” “Assaporane ancora e vieni ai miei piedi”. Il figlio gli obbedì e gli disse: “È sempre salata”. Allora il padre disse a Shvetaketu: “In verità, figlio mio, in questo esperimento tu non afferri l’essere, eppure esso è là. Questa piccolezza è l’Io dell’Universo. È la vera realtà. È l’Io individuale. Questo sei tu, Shvetaketu”» (*Chandogya Upanishad* 6, 13, 1-3).

⁷⁹ «La comprensione del *principium individuationis*, man mano che progredisce in chiarezza, produce dapprima soltanto la giustizia volontaria, poi l’amore spinto fino alla completa estinzione dell’egoismo e infine la rassegnazione o negazione della volontà» (W I, § 70, p. 703).

⁸⁰ Cfr. GM, § 17, p. 219.

pio «*omnes, quantum potes, iuva*» (W I, § 67)⁸¹. In questo caso l'individuo considera la sofferenza dell'altro come se fosse la propria e cerca quindi, attivamente e positivamente, di diminuire il dolore altrui, proibendosi i piaceri e accettando delle restrizioni. La compassione è tuttavia la penultima tappa sulla via della definitiva redenzione dalla sofferenza, in quanto l'uomo compassionevole dice ancora di sì alla vita, anche se non guarda tanto alla propria quanto a quella degli altri. Il passaggio successivo è il riconoscimento «immediato», «intuitivo», «interiore» (non riflesso e non concettuale), da parte dell'uomo compassionevole, dell'identità della volontà in tutte le sue manifestazioni, ovvero dell'identità essenziale di tutti i fenomeni. Allora

l'uomo non si accontenta più di amare gli altri come se stesso e di fare loro quel che farebbe a sé, ma sorge in lui una ripugnanza (*Abscheu*) per quell'essenza di cui è manifestazione il suo proprio fenomeno, cioè per la volontà di vivere, nocciolo ed essenza di questo mondo di guai. Allora egli rinnega proprio quest'essenza, che si manifesta in lui e che si esprime nel suo corpo, e il suo agire smentisce recisamente il suo fenomeno e lo contraddice apertamente (W I, § 68, p. 663).

Solo il *nolle* quindi è la definitiva redenzione⁸².

La condizione di santità piena e perfetta (ovvero di completa negazione della volontà) - che è propria di tutti i penitenti e di tutti gli a-

⁸¹ Cfr. *Ivi*, § 18, p. 233.

⁸² La negazione della volontà (la *noluntas*), che si manifesta nell'asceti del santo e del penitente, è tuttavia una forma di redenzione dal male del mondo riservata a pochi: solo pochi infatti scelgono di rinunciare alla propria autoaffermazione in virtù di una decisione libera. Vi è però una seconda forma di redenzione («una seconda via»: «*deúteros ploûs*») dal male del mondo, che è accessibile a tutti gli uomini, ed è la purificazione dalla volontà di autoaffermazione cui ci induce la sofferenza sperimentata nel corso della vita: «La negazione della volontà, cioè la completa rassegnazione, la santità assoluta, scaturisce sempre da quel quietivo della volontà che è la conoscenza del suo intimo conflitto e della sua essenziale vanità: conflitto e vanità che trovano espressione nel dolore d'ogni creatura vivente. La differenza (noi abbiamo parlato di due vie) sta tutta nel sapere se a produrre tale conoscenza sia la nozione pura e semplice del dolore, cui si giunge - per poi appropriarsene liberamente - in virtù della penetrazione del *principium individuationis*, oppure se sia la sofferenza stessa direttamente *prova-ta*» (W I, § 68, p. 688). Schopenhauer rifiuta invece il suicidio come un'eventuale terza via di liberazione, in quanto il suicida in realtà vorrebbe vivere, solo che non è soddisfatto della vita che gli è capitata in sorte (W I, § 69).

sceti, a qualsiasi tradizione culturale e religiosa essi appartengano⁸³ - non può tuttavia che apparire, a chi si trova ancora sotto il dominio della volontà di autoconservazione (*Wille zum Leben*), come una sorta di annichilimento dei tratti essenziali e costitutivi dell'individualità e quindi non può che essere descritta, laddove la si voglia definire con il linguaggio e la concettualità del mondo quotidiano, come un «trapasso nel vuoto nulla». È lo stesso Schopenhauer a riconoscerlo al termine della sua impresa filosofica:

Ed eccomi al termine della mia opera: ho tratteggiato le linee fondamentali dell'etica e in questo modo ho svolto completamente quell'unico pensiero che mi ero prefisso di esporre. L'ultima parte del mio lavoro dà però luogo a un'obiezione (*Vorwurf*) che non voglio dissimulare; anzi, voglio mostrare che ad essa è impossibile sfuggire, perché ha la sua ragione d'essere nella natura stessa della cosa. L'obiezione è questa: le nostre considerazioni ci hanno condotto alla fine a vedere nella santità perfetta la negazione e la soppressione (*Verneinen und Aufgeben*) di ogni volere e, in ciò, la definitiva redenzione (*Erlösung*) da un mondo fatto soltanto di sofferenze: ora tutto questo ci appare come un trapasso nel vuoto nulla (*ein Übergang in das leere Nichts*) (W I, § 71, pp. 703-4).

In effetti: che cosa è ancora un individuo che non soddisfa più i suoi impulsi e i suoi bisogni di base? come può una manifestazione caduca e transeunte della volontà di vivere (essenza eterna, e sempre identica a se stessa, del mondo con tutti i suoi fenomeni) continuare a essere quello che è, laddove rinuncia deliberatamente a volere, laddove cioè nega liberamente la sua essenza? non deve la redenzione definitiva dal male (= dalla volontà di vita) e dalla sofferenza (prodotta dalla volontà di vita) sfociare ineluttabilmente in un totale annichilimento dell'individuo che rinuncia a volere? la negazione della volontà non porta con sé anche la distruzione del suo fenomeno? come può l'individuo santo trovarsi in una condizione di pura conoscenza senza più volontà? come può conoscere soltanto, senza più volere? fine della

⁸³ Per Schopenhauer vi è infatti un'affinità di atteggiamento dei santi al di là delle differenze culturali: «Che qui non si tratti di un semplice cambiamento, ma di una completa soppressione del carattere, fa sì che i caratteri interessati, benché prima diversissimi, presentino poi, dopo la soppressione, la più grande somiglianza nel modo di agire, pur continuando, ciascuno secondo i suoi concetti e i suoi dogmi, a tenere un linguaggio molto differente» (W I, § 70, p. 697). Cfr. anche W II, cap. 48.

volontà non significa anche fine del mondo, in quanto oggettivazione della volontà, e fine della rappresentazione, in quanto conoscenza del mondo? la redenzione dal male del mondo non è anche redenzione dal mondo in quanto oggettivazione della volontà? venendo meno la volontà, non viene meno anche il mondo? e venendo meno il mondo, non viene anche meno la conoscenza, la rappresentazione? è pensabile una condizione di pura conoscenza, una condizione in cui la volontà sia spenta, tolta, negata? il pensiero filosofico-razionale non finisce qui per trovarsi di fronte a contraddizioni e antinomie insuperabili e radicali? Non è costretto a tacere su ciò che non può più essere detto positivamente? Non rischia di perdersi in vuote speculazioni? In effetti ad un certo punto Schopenhauer è costretto ad ammettere:

Noi però, che ci atteniamo scrupolosamente al punto di vista della filosofia, noi dobbiamo qui contentarci della conoscenza negativa e sentirci felici di aver raggiunto la frontiera estrema della conoscenza positiva. Siamo arrivati a riconoscere che l'essenza in sé del mondo è la volontà e che tutti i fenomeni del mondo sono semplicemente la sua oggettivazione. Abbiamo poi seguito l'oggettivazione, dall'impulso incosciente delle oscure forze naturali fino all'azione più cosciente dell'uomo. Arrivati qui, non intendiamo sottrarci alle conseguenze della nostra dottrina: con la libera negazione, con la soppressione della volontà, vengono soppressi anche tutti quei fenomeni, viene soppresso quell'impulso e movimento (*Drängen und Treiben*) costante senza tregua e senza scopo da cui è costituito il mondo in tutti i gradi della sua oggettivazione, viene soppressa la molteplicità delle forme che si succedono a gradi; con il volere viene soppressa la totalità del suo fenomeno e, infine, con il fenomeno vengono sopprese anche le sue forme universali, spazio e tempo, e con queste anche la sua forma ultima fondamentale, soggetto e oggetto. Niente volontà, niente rappresentazione, niente mondo (W I, § 71, pp. 706-7).

L'idea che, con il cessare della volontà, cessi anche la rappresentazione, non è però in netta contraddizione con la tesi centrale della soteriologia schopenhaueriana, per cui la condizione salvifico-redentiva (come si può notare sui volti dei santi dipinti) consiste in una totale liberazione del conoscere dal volere, ovvero in una sorta di estasi e illuminazione mistica? Ma allora: arrivare a rinnegare e sopprimere il volere - dopo aver riconosciuto la volontà come essenza di tutti i fenomeni, cioè dopo aver penetrato e squarciato il "velo della Maja" -, fino a diventare «puro occhio che guarda», equivale veramente, per

l'individuo santo, ad un trapasso nel «vuoto nulla»? Di che “nulla” si sta parlando? Del nulla assoluto, oggettivo, negativo? O del nulla mistico, religioso, divino? Insomma: questo “nulla” è effettivamente un «vuoto» nulla?

Ora, secondo Schopenhauer, il trapasso al «vuoto nulla» non equivale ad un annichilimento totale, in quanto, come ha ben dimostrato Platone nel *Sofista*⁸⁴, è impossibile pensare il nulla «assoluto» (*nihil negativum, non ens aplôs et simpliciter*): il “nulla” è sempre «relativo» (*nihil privativum, non ens katà ti et secundum quid*). Infatti, diversamente da quanto sostenuto da Kant nella *Critica della ragion pura*, perfino la contraddizione logica autosopprimentesi, pur non essendo un *ens rationis*, non è un *nihil negativum*, bensì solo privativo, in quanto «è un'accozzaglia di parole, un esempio del non pensabile, di cui la logica si vale per chiarire le leggi del pensiero» (W I, § 71, p. 704).

Qui Schopenhauer ha in mente il celebre passo della *Critica della ragion pura* in cui Kant, muovendo dal concetto di un oggetto in generale (assunto in maniera problematica e senza decidere se sia qualcosa o nulla), distingue 4 concetti di nulla⁸⁵. Secondo Kant il nulla è anzitutto «l'oggetto di un concetto, cui non corrisponde alcuna intuizione additabile», come nel caso dei «noumeni» o di determinate «nuove forze fondamentali» (naturali?): è un *ens rationis* (*Gedankending*), ovvero un «concetto vuoto senza oggetto». Tale concetto, dal momento che ad esso non corrisponde alcuna possibile intuizione, non può essere annoverato tra le possibilità (è una semplice «finzione», una *Erdichtung*), sebbene non sia di per sé autocontraddittorio. Il nulla è secondariamente «l'oggetto di un concetto che contraddice se stesso», come nel caso della figura rettilinea di due lati, è un «non-ente» (*Unding*), un *nihil negativum*, ovvero un «oggetto vuoto senza concetto», in quanto qui il concetto, autosopprimendosi, è alcunché

⁸⁴ *Sofista* 258 d: «Abbiamo però non solo mostrato che il non-essere è (*tà mè ónta hōs éstin*), ma chiarito addirittura quale sia la natura del non-essere (*toĩr mè óntos*): abbiamo infatti dimostrato che la natura del diverso (*tév gár thatérou phúsin*) “è” (*oũsán te*) e si trova dispersa per tutti quanti gli enti (*tà ónta*) nei loro rapporti reciproci: abbiamo avuto così l'audacia di affermare, di ciascuna particella di essa che si contrapponga all'ente, che essa per l'appunto è l'autentico non-essere (*óntōs tò mè ón*)».

⁸⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 347-348.

d'impossibile. Sia il primo (*Gedankending*) che il secondo (*Unding*) "nulla" sono comunque «concetti vuoti». Il nulla è in terzo luogo «il concetto della mancanza di un oggetto», come nel caso dell'ombra e del freddo, ovvero un *nihil privativum*. Infine il nulla è «un'intuizione vuota senza oggetto», come lo spazio e il tempo (che sono condizioni puramente formali dei fenomeni, «forme d'intuire», ma non oggetti intuiti o intuibili), ovvero un *ens imaginarium*. Sia la negazione, sia la forma dell'intuizione sono «vuoti dati di concetti» (*leere Data zu Begriffen*), ovvero, senza qualcosa di reale (luce, esseri estesi), non sono oggetti⁸⁶.

Schopenhauer è tuttavia dell'opinione che il concetto di nulla sia «essenzialmente relativo» e si riferisca «sempre e solo a un determinato qualcosa di cui pronuncia la negazione». Infatti,

a pensarci bene, un nulla assoluto, un *nihil negativum* vero e proprio, non è concepibile a livello di pensiero; anzi, ogni nulla di questo genere, non appena lo si consideri da un punto di vista più alto o lo si subordini a un concetto più ampio, si riduce sempre a un semplice *nihil privativum*. Ogni nulla può essere tale solo se pensato in relazione con qualche altra cosa; esso presuppone questa relazione, quindi anche quell'altra cosa (W I, § 71, p. 704).

Il fatto che il "nulla" abbia un carattere soltanto relativo, ovvero che esso sia correlato a «qualcosa» di cui rappresenta la negazione, implica però che «qualcosa» possa sì essere definito "nulla", se guardato da un determinato punto di vista, ma al contempo che questo stesso "nulla", se guardato da un punto di vista diverso, possa a sua volta essere definito «qualcosa». Il carattere relativo e opposizionale

⁸⁶ Secondo CHR. WOLFF «si chiama nulla ciò che non è e non è possibile» (*Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, 1720, ²1747, c. 2, § 28, 15). Dato che però non è possibile formarsi alcun concetto dell'«impossibile» nel senso dell'«autocontraddittorio», Wolff può anche dire: «*nihilum dicimus, cui nulla respondet notio*» (sia nel senso della *notio realis*, sia in quello della *notio imaginaria*). In questo modo il nulla viene distinto non solo dall'*ens reale* e dall'*ens imaginarium*, ma anche dall'*ens fictum*, la cui peculiarità ontologica sta nel fatto che noi non notiamo la contraddizione insita nel suo concetto illusorio (*Philosophia prima sive ontologia*, 1729, ²1736, § 57). A.G. BAUMGARTEN, sulla scia del suo maestro, definisce il *nihil negativum* come «ciò che è irrepresentabile, impossibile, contraddittorio» e il *nihil privativum* come il «semplicemente possibile» (*Metaphysica*, 1739, ³1750, § 7, 54).

del concetto di nulla cioè fa sì che il «qualcosa» e il “nulla” siano intercambiabili:

Il *nihil privativum* designa un qualcosa preceduto dal segno -, in opposizione a un qualcosa d'altro preceduto dal segno +, dov'è possibile, invertendo il punto di vista, scambiare fra loro i segni + e - (W I, § 71, p. 704).

Non è quindi un caso che Schopenhauer, dopo aver affermato che la condizione di negazione della volontà è un «trapasso nel vuoto nulla», si affretti a precisare che questo nulla è un nulla relativo, ovvero che ciò che da un determinato punto di vista può apparire come nulla, da un altro punto di vista può anche apparire come qualcosa. Se infatti la condizione di perfetta e piena santità può essere compresa da una razionalità ancora schiava della volontà di vita e quindi ancora soggetta al principio di ragione soltanto come vuoto nulla, ciò non significa che un mondo dominato dalla volontà di vita e di autoconservazione, e quindi segnato dall'egoismo e dalla sofferenza, non possa apparire a sua volta, a chi ha raggiunto una condizione di piena e perfetta santità, come un vero e proprio nulla:

Un'inversione del punto di vista, se fosse possibile per noi, porterebbe a rovesciare i segni, così da mostrare ciò che per noi è ente come il nulla e quel nulla come l'ente [...] Lo riconosciamo francamente: per coloro che sono ancora animati dal volere, ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è in realtà nulla. Ma viceversa, per coloro in cui la volontà si è convertita e soppressa, questo mondo così reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee è - nulla (W I, § 71, pp. 705; 708).

Se il “nulla” che s'accampa all'orizzonte nell'ultimo paragrafo del *Mondo* fosse un puro e semplice *nihil negativum*, il processo di liberazione, redenzione e purificazione dal *malum mundi* sarebbe soltanto un assurdo processo di puro e semplice annichilimento. Invece, se il “nulla” è un concetto relativo, ciò che resta dopo l'annullamento della volontà è un “nulla” solo per chi persevera nell'affermazione della volontà, mentre, per chi è giunto a negare la volontà, sarà l'intero mondo determinato dal principio di ragione a mostrarsi come un “nulla”. Ritroviamo quindi qui tre accezioni del termine “nulla”, tipici della tradizione filosofica occidentale: il nulla negativo (riferito erroneamente,

dall'individuo schiavo della *voluntas*, allo stato di beatitudine e di pace della *noluntas*), il nulla qualitativo (riferito, dall'individuo che ha negato e soppresso la volontà, al mondo della *voluntas*), il nulla mistico-religioso (che designa la condizione impensabile, ineffabile e inespriabile della negazione della volontà: una condizione mistica di beatitudine e di pace).

Certo comunque è che, per l'esistenza ancora prigioniera del *principium individuationis* e quindi per la conoscenza razionale e filosofica ancora sottomessa al principio di ragione, la condizione di negazione della volontà non può che restare inaccessibile, in quanto, secondo un vecchio detto di Empedocle, il simile non può essere conosciuto che dal simile:

Ma finché noi saremo volontà di vivere, potremo concepire e definire quest'ultima condizione solo in maniera negativa, in quanto proprio a questo proposito l'antico principio di Empedocle: "Il simile non viene conosciuto che dal simile" c'impedisce ogni conoscenza, laddove invece è proprio esso che rende possibile tutta la nostra conoscenza della realtà, cioè del mondo come rappresentazione o dell'oggettività del volere. Il mondo infatti è l'autoconoscenza della volontà (W I, § 71, pp. 705-6).

Per Schopenhauer quindi negazione della volontà non equivale ad annichilimento e annientamento: non solo l'individuo che rinuncia a volere e si limita a conoscere (pur essendo un «fenomeno» in cui il volere al contempo si oggettiva e si conosce), continua ad esistere, ma la stessa essenza ultima del mondo (la volontà) non viene affatto meno laddove l'individuo la nega, tanto è vero che quest'ultimo deve costantemente resistere alle tentazioni sempre risorgenti provenienti dalla sua intatta corporeità. Non a caso, nei *Parerga e paralipomena*, alludendo probabilmente ad alcune obiezioni di Julius Frauenstädt, Schopenhauer arriva ad asserire:

Contro certe sciocche obiezioni, osservo che la negazione della volontà di vivere non enuncia affatto l'annichilimento di una sostanza, ma il semplice atto del non-volere: ciò che finora ha voluto, ora non vuole più (PP II, cap. 14, § 161, p. 408).

Che cosa sia la volontà una volta che non voglia più, non è tuttavia possibile saperlo o dirlo. Qui la nostra ragione, il nostro linguaggio sono condannati al silenzio:

Dato che conosciamo questa essenza, la volontà, come cosa in sé solo nell'atto e attraverso l'atto del volere, non siamo in grado di dire o di capire, dopo che essa ha rinunciato a questo atto, che cosa ancora essa sia o faccia: perciò la negazione è per noi, che siamo la manifestazione del volere, un trapasso nel nulla" (PP II, cap. 14, § 161, p. 408).

Schopenhauer è quindi convinto che la volontà, quando arriva a negare e a sopprimere se stessa, non venga affatto meno, ovvero che la volontà possa anche non volere più, senza per questo annullarsi. La libertà è infatti uno dei caratteri o attributi fondamentali della volontà⁸⁷, e lo è sia nel senso negativo di indipendenza dal principio di ragione, sia nel senso positivo di possibilità tanto di affermare quanto di negare la vita.

Il fatto che non si possa dire nulla di positivo sulla condizione di negazione della volontà, su che cosa l'individuo riesca ad afferrare e a guadagnare, a raggiungere e a ottenere in e con essa, non significa però per Schopenhauer - lo ripetiamo - che questa condizione sia un «vuoto nulla»:

La mia dottrina, una volta giunta al suo culmine, assume un carattere negativo, ossia finisce con una negazione. A questo punto essa può parlare solo di ciò che viene negato e smesso; quel che, al posto di ciò, viene guadagnato e afferrato, essa è invece costretta ad indicarlo come nulla e può aggiungervi unicamente la consolazione che si tratta soltanto di un nulla relativo, non assoluto. Infatti, se qualcosa non è nulla di ciò che noi conosciamo, certo per noi in generale non è nulla. Tuttavia da ciò non segue ancora che sia assolutamente nulla, ovvero che debba essere nulla anche da ogni possibile punto di vista e in ogni possibile senso, bensì soltanto che noi siamo limitati ad una conoscenza completamente negativa di esso; cosa che può assai ben dipendere dalla limitatezza del nostro punto di vista. Ora è proprio qui che il mistico procede positivamente, in quanto da qui in poi non resta altro che mistica (W II, cap. 48, pp. 858-9).

⁸⁷ La volontà è incoscienza, onnipotenza, interna divisione, è la cosa più familiare e più misteriosa, è sottratta al principio di ragione, è vita sempre presente.

Il nulla di Schopenhauer è quindi chiaramente un nulla religioso, mistico, soterico, è il nulla della teologia negativa, è il nulla nel senso dell'Uno ineffabile e indicibile di Plotino, dell'*epékeina tēs ousías* (PP II, cap. 14, § 161), del «ni-ente» come «altro» dall'ente mondano e terreno, tanto che anche l'intero universo, a fronte di questo nulla religioso, appare come un nulla qualitativo, come qualcosa privo di senso e di valore. Infatti il nulla mistico-religioso, nello stesso tempo in cui dà senso e sostanza all'esistenza, non può che «giudicare» e «problematizzare» il mondo nella sua totalità, svelandone la radicale contingenza, la ontologica malvagità e l'intrinseca nullità.

La condizione concettualmente inafferrabile e inesprimibile della *noluntas*, in cui culmina il processo di progressiva moralizzazione dei comportamenti e degli atteggiamenti dell'individuo, è comunque il prodotto di una sorta di *metánoia* o rinascita interiore, ovvero di un mutamento improvviso e repentino - quasi mistico e miracoloso - nel modo di comprendere e vedere le cose, e non il risultato di una conoscenza concettuale, razionale e astratta. Abbiamo visto che solo chi è arrivato a comprendere correttamente il rapporto tra essenza e fenomeno individuale, può comportarsi in modo moralmente buono o rinunciare alla propria autoaffermazione, in quanto solo chi non si lascia più irretire dal *principium individuationis* è in grado di riconoscere la sofferenza altrui come sua propria sofferenza e di sentirsi accomunato a tutti gli altri individui dallo stesso destino di sventura e di dolore. A produrre questa comprensione corretta del rapporto individuo-essenza e questo cambiamento di atteggiamento nell'individuo, è tuttavia una forma di conoscenza «completamente diversa», immediata e irriflessa, una sorta d'intuizione mistica, di miracolo interiore, che si riflette e si manifesta direttamente nella prassi. Per questo la virtù, secondo Schopenhauer, non si può insegnare (*velle non discitur*)⁸⁸.

Il conoscere, fintantoché si lascia guidare dal principio di ragione, offre costantemente alla volontà dei «motivi» (*Motive*) in virtù dei quali questa si afferma in azioni: un determinato oggetto da essa riconosciuto la porta infatti a reagire secondo la legge della motivazione. Al contrario il conoscere, una volta che si è liberato del *principium individuationis* dopo averne riconosciuto l'illusorietà, proprio perché

⁸⁸ Non si può quindi parlare di intellettualismo etico in Schopenhauer.

vede ormai solo l'essenza del mondo e non più la molteplicità delle sue singole e separate manifestazioni, non è più in grado di offrire oggetti alla volontà, la quale quindi, ormai privata delle motivazioni (mancando gli oggetti, vengono meno anche i motivi), resta come bloccata:

Finché l'unica conoscenza è quella prigioniera del *principium individuationis* e schiava del principio di ragione, anche la potenza dei motivi è irresistibile. Ma quando si arriva a penetrare e a smascherare (*durchschaut*) il *principium individuationis*, quando si arriva a comprendere in modo immediato (*unmittelbar*) che le idee sono, anzi che l'essenza delle cose in sé è l'identica volontà dappertutto presente, quando una tale conoscenza diviene per noi un quietivo universale del volere; allora i singoli motivi perdono ogni loro efficacia, in quanto il tipo di conoscenza che n'era dominato viene oscurato e sostituito da un tipo di conoscenza completamente diverso (*ganz andere Erkenntnisweise*) (W I, § 70, p. 696).

La via della salvezza è quindi la via della conoscenza, in quanto questo modo (diretto, intuitivo, immediato e, quindi, completamente diverso da quello consueto, razionale, astratto, rappresentativo) di conoscere e di vedere le cose diventa una sorta di quietivo generale della volontà.

Ma come può un individuo contraddire la sua intatta corporeità (che è sorda alla conoscenza, sente soltanto ed è simile alle piante), fino a rinunciare al soddisfacimento degli impulsi?⁸⁹ Come può un fenomeno, che non cessa di esistere, negare e sopprimere la sua essenza, ovvero contraddire se stesso? Come può il soggetto di questo tipo di conoscenza fermare il volere, col quale per altro, come fenomeno, è identico? L'individuo cosciente nella sua esistenza corporea non è forse la volontà divenuta visibile? E allora: come può la conoscenza, che è solitamente sottomessa al principio di ragione e quindi schiava e

⁸⁹ Dato che il corpo è l'autoaffermazione della volontà, la negazione della volontà non può che manifestarsi visibilmente e corporalmente nella rinuncia agli impulsi: «Benché non sia sostanzialmente che manifestazione della volontà, l'individuo cessa di volere qualcosa, si guarda bene dal legare la sua volontà a qualcosa e cerca di rafforzare in sé la più grande indifferenza nei confronti delle cose. Il suo corpo, sano e forte, esprime nei genitali il desiderio sessuale, ma egli nega la sua volontà e smentisce il suo corpo, rifiutando assolutamente ogni soddisfazione sessuale» (W I, § 68, p. 663).

prigioniera della volontà⁹⁰, contrapporsi ad essa, fino a farla tacere? In effetti, sia la rinuncia volontaria all'affermazione della volontà da parte dell'asceta, che ha intuitivamente compreso il comune destino di dolore e sofferenza che abbraccia tutti gli uomini, sia la rinuncia rassegnata all'affermazione della volontà da parte dell'individuo che dalle ripetute sventure e sofferenze subite è stato purificato, sono senz'altro atti di libertà. Ma allora: è la volontà a negare liberamente se stessa o è la conoscenza a negare liberamente la volontà? è la volontà a produrre direttamente la sua negazione o è il soggetto, che ha cambiato il modo di conoscere e di vedere le cose, a portare la contraddizione nel fenomeno? la libertà non spetta forse soltanto alla volontà? o bisogna supporre che la volontà arrivi misteriosamente a negare se stessa grazie all'intermediazione della conoscenza? C'è forse una doppia volontà: una volontà negatrice che si oppone ad una volontà affermatrice?

È noto che una volta Julius Frauenstädt, durante un colloquio con Schopenhauer, osò porgli proprio questa questione:

Secondo la Sua dottrina - dissi - la volontà è la padrona e l'intelletto il servo, un semplice strumento secondario prodotto dalla volontà, perché serve ai suoi scopi, più o meno perfetto e complicato a seconda delle esigenze di tale servizio [...] Tuttavia l'intelletto, quando nell'uomo giunge all'apice della conoscenza e nel santo penetra l'essenza della vita, annulla la volontà. Ora, come giunge il servo, lo strumento - chiesi -, ad elevarsi a tal punto sulla sua padrona e creatrice, da annullarla addirittura? Questo intelletto superiore non presuppone una volontà superiore?

Schopenhauer, che non voleva sentir parlare di una doppia volontà, rispose:

Per ciò che riguarda la Sua obiezione, le cose stanno semplicemente così. Un viandante va per un sentiero con una lanterna in mano; improvvisamente

⁹⁰ Se la volontà in quanto cosa in sé è libera, il suo fenomeno è sottomesso al principio di ragione e obbedisce alla legge della necessità (le azioni sono delle «reazioni» scatenate da degli oggetti «riconosciuti», ovvero da dei «motivi»): «Ognuno *a priori* (cioè per un sentimento originario) si crede libero in ciascuna delle sue azioni, nel senso che crede di poter compiere in qualsivoglia caso qualsivoglia azione; soltanto *a posteriori*, soltanto in seguito all'esperienza e alla riflessione sull'esperienza, riconosce che il suo agire è il risultato necessario del convergere di due fattori: il carattere e i motivi» (W I, § 55, p. 533).

si accorge di essere su un precipizio e torna indietro. Il viandante è la volontà di vivere, la lanterna l'intelletto; alla luce di questa la volontà vede che si trova su una via sbagliata, su un precipizio, e si volta, torna indietro...⁹¹.

La cosa tuttavia non va intesa come se la volontà avesse la capacità di conoscere. Per cercare di spiegare come si realizzi un tale mutamento, si può solo far perno sull'identità del soggetto che conosce con il soggetto che vuole, ovvero sul fatto che il soggetto che vuole viene conosciuto dal soggetto che conosce. Infatti il soggetto che al contempo vuole e conosce, nel momento in cui arriva a smascherare il *principium individuationis* e a conoscere la volontà, diventa più forte nel conoscere e più debole nel volere. Insomma la volontà di vivere può essere soppressa solo dalla conoscenza o, meglio, può essere indotta a negare se stessa solo dalla conoscenza:

Dato che la volontà di vivere è la cosa in sé, ovvero qualcosa di puramente metafisico, laddove essa sia presente, non c'è forza in grado di piegarla. Una forza può distruggere soltanto il fenomeno della volontà, in un determinato luogo e a una determinata ora. La volontà di vivere come tale non può venire soppressa che dalla conoscenza (W I, § 69, p. 692).

Sembrerebbe tuttavia che per Schopenhauer vi sia una nascosta teleologia nella necessità di manifestarsi e di conoscersi della volontà, nel fatto che tramite il suo fenomeno la volontà arriva "hegelianamente" a conoscere se stessa. La volontà sembrerebbe infatti quasi anelare, attraverso la conoscenza, alla propria autoreddenzione, sembrerebbe volersi conoscere per poter autosopprimersi, quasi fosse stanca di se stessa:

L'unica via di salvezza è che la volontà si manifesti senza impedimenti, in modo da poter così conoscere la sua essenza in tale fenomeno. Soltanto in virtù di questa conoscenza la volontà può sopprimere se stessa, ponendo così fine anche al dolore che accompagna inseparabilmente il suo fenomeno: la violenza fisica (come la distruzione dei germi, l'uccisione del neonato o il suicidio) non lo può invece assolutamente fare. La natura conduce la volontà alla luce appunto perché essa, soltanto alla luce, può trovare la sua redenzione. Perciò bisogna in ogni modo favorire gli scopi della natura, non appena il

⁹¹ A. SCHOPENHAUER, *Colloqui*, a cura di A. Verrecchia, Milano 1982, pp. 101-2.

volere di vivere, che ne è l'intima essenza, si sia deciso a manifestarsi (W I, § 69, p. 692).

Mancano comunque gli strumenti concettuali per poter spiegare “come” possa avvenire un tale mutamento di prospettiva, “come” la volontà possa rivolgere la sua libertà contro di sé, “come” possa realizzare quella negazione di se stessa, di cui sono testimonianza non solo i penitenti e i santi, ma anche tutti gli uomini purificati da un eccesso di dolori e di sventure. La filosofia cioè può solo constatare “che” la volontà ha già più volte negato e soppresso concretamente se stessa, che i fenomeni lo testimoniano, ma non può spiegare “come” è che essa entri in contraddizione con se stessa, in quanto non c'è rapporto causale tra esperienza del dolore e negazione della volontà⁹². Questo però significa che, giunta a questo punto, una filosofia che accetti il trascendentalismo kantiano, ovvero accetti di restare nei propri limiti senza perdersi in vuote e vane speculazioni, non può che sfociare nella mistica⁹³: «mistica» è infatti

ogni guida all'immediata apprensione di ciò a cui non giunge né intuizione né concetto, ossia in generale nessuna conoscenza (W II, cap. 48, p. 858)⁹⁴.

È vero che, nel passare dalla gnoseologia del primo libro all'ontologia (o metafisica) del secondo libro del *Mondo*, Schopenhauer distingue tra un conoscere rappresentativo, soggetto al principio di ragione, che si ferma soltanto alla superficie del mondo, ma non riesce a coglierne l'essenza, e un conoscere particolare, immediato e intuitivo, quello del proprio corpo, che invece riesce a squarciare il pi-

⁹² «La negazione della volontà non scaturisce assolutamente dal soffrire con la necessità dell'effetto rispetto alla causa, bensì la volontà resta libera» (W I, § 68, p. 684).

⁹³ Non a caso, come ebbe una volta a dire Thomas Mann, «in Schopenhauer troviamo una commistione di Voltaire e Jakob Böhme» (TH. MANN, *Schopenhauer*, 1938, in *Über Arthur Schopenhauer*, hrsg. v. G. Haffman, Zürich 1981, pp. 87-132; qui p. 131).

⁹⁴ Ancora una volta affiora la dimensione “religiosa” del pensiero di Schopenhauer: «Tutte le religioni, al loro culmine, sfociano nella mistica e nei misteri, cioè in qualcosa di oscuro e velato, che in realtà rappresenta solo una macchia vuota per la conoscenza, ossia il punto in cui ogni conoscenza necessariamente cessa; un punto quindi che può essere espresso per il pensiero solo mediante negazioni, mentre per l'intuizione sensibile con segni simbolici» (W II, cap. 48, p. 857).

ano della rappresentazione e a cogliere il principio metafisico ultimo della realtà (la volontà). Tuttavia la volontà, così come è in sé e per sé, resta inaccessibile secondo Schopenhauer sia alla conoscenza rappresentativa che a quella intuitiva. Come ha ben detto Negroni: «Il nostro rappresentare la cosa in sé non può identificarsi con l'essere in sé della cosa fuori di noi (W II, cap. 18); la cosa in sé è volontà, ma questa la riconosciamo sempre solo come fenomeno e non come può essere in sé e per sé (W II, cap. 41); che cosa sia assolutamente e in se stessa la volontà, rimane senza risposta (W II, cap. 41)»⁹⁵. Non a caso, in una lettera di Schopenhauer a Frauenstädt del 21.8.1852, possiamo leggere:

La mia filosofia non parla mai di castelli in aria, ma di *questo* mondo, ovvero è *immanente*, non trascendente. Essa legge il mondo presente come una tavola geroglifica (di cui ho trovato la chiave, nella volontà) e ne mostra la connessione complessiva. Essa insegna che cos'è il fenomeno e che cos'è la cosa in sé. Questa è però cosa in sé solo *relativamente*, cioè nel suo rapporto col fenomeno: - e questo è fenomeno solo nella sua relazione con la cosa in sé. Inoltre è un fenomeno del cervello. Ma che cosa sia la cosa in sé *al di fuori* di quella relazione, non l'ho mai detto, perché non lo so; in tale relazione tuttavia è volontà di vivere. Che questa possa annullarsi, l'ho dimostrato empiricamente; e ne ho semplicemente dedotto che con la cosa in sé deve venir meno anche il suo fenomeno. Negazione della volontà di vivere non è l'annichilimento di un oggetto o di un'essenza, ma semplice non-volere in conseguenza di un quietivo [...] Ma in merito a ciò che precede l'affermazione della volontà e a ciò che segue la negazione della volontà (volontà, che da me non appare nemmeno come sostanza consistente, cioè come materia), non ho insegnato nulla, anzi alla fine del quarto libro [...] ho detto che per noi l'annullamento della volontà è un trapasso nel nulla. Ora, che cosa possa essere quanto conosciamo soltanto come volontà di vivere e nocciolo di questo fenomeno *oltre a ciò* - quando cioè essa non è più o non è ancora -, è un problema *trascendente*, cioè un problema che le *forme* del nostro intelletto - che sono semplici funzioni di un cervello destinato al servizio del fenomeno individuale della volontà - non saranno mai capaci non solo di risolvere, ma nemmeno di comprendere e pensare; tanto che, qualora ci venisse veramente *svelato*, non ci capiremmo assolutamente nulla⁹⁶.

⁹⁵ B. NEGRONI, *L'essenziale ambiguità della volontà in Schopenhauer*, in "Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft" 69 (1988), pp. 139-54.

⁹⁶ Cfr. *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, hrsg. v. V. SPIERLING, Frankfurt 1984, pp. 332-3. Che Schopenhauer non sia stato indotto a porsi questi problemi dalle critiche rivoltegli da amici ed avversari, ma se li sia già posti ai tempi della

Freudenstädt ricorda di avergli fatto osservare durante un colloquio che la volontà non poteva essere «la cosa in sé», dato che la volontà era «segnata dalla possibilità di essere soppressa», mentre «la vera cosa in sé», «come realtà originaria, eterna, indistruttibile», non poteva essere soppressa. A questa obiezione Schopenhauer rispose che per lui la volontà non era la cosa in sé «in senso assoluto», cioè «nel senso di una sostanza eterna, non nata e imperitura», ma la cosa in sé «solo in senso relativo», cioè «in relazione a questo nostro mondo fenomenico»⁹⁷.

Questo è un punto estremamente importante per una corretta interpretazione del pensiero di Schopenhauer. Chi equivocando volesse sostenere l'equiparazione di *voluntas* e Assoluto, dimostrerebbe soltanto di non tener sufficientemente conto della prospettiva rigorosamente immanente della filosofia di Schopenhauer e degli elementi scettici in essa insiti⁹⁸. Schopenhauer infatti non ha mai preteso di cogliere l'Assoluto, anzi, ha sempre considerato il concetto di «assoluto» (cioè «non dipendente da nient'altro») come «un esempio dell'abuso di

pubblicazione del *Mondo*, sta a dimostrarlo un passo delle «Lezioni» berlinesi risalente al 1820, in cui si sottolinea come, «dopo che la filosofia ha esposto, ovvero ha ripetuto *in abstracto*, l'essenza del mondo e del nostro Io», qualcuno potrebbe forse sollevare ancora un'ultima questione: «ma da dove viene questa volontà che è libera tanto di affermarsi (e la sua manifestazione è il mondo presente) quanto di negarsi e sopprimersi (noi comprendiamo sì che questo mondo fenomenico per essa viene meno, ma non possiamo avere alcuna conoscenza positiva della nuova condizione che prenderà il suo posto); da dove viene tutta questa essenza, che può essere volontà o anche non esserlo?». Tuttavia, secondo Schopenhauer, «è affatto sbagliato applicare il da-dove alla cosa in sé», in quanto «ogni da-dove si fonda sul principio di ragione, che è però solo forma del fenomeno e quindi vale solo nella sfera dei fenomeni, ma non al di là di essa». «Tutto ciò che la filosofia può fare» è soltanto comprendere «ciò che il mondo è in quanto mondo» (*Philosophische Vorlesungen. Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, hrsg. v. P. DEUSSEN, vol. X, München 1913, pp. 582-4). Cfr. inoltre la lettera di Schopenhauer a Frauenstädt del 6.8.1852. Entrambi i testi si possono leggere in *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, cit., pp. 330-1 e 335-7.

⁹⁷ E.O. LINDNER, J. FRAUENSTÄDT, *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn*, Berlin 1863, p. 430 (in *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, cit., pp. 328-9).

⁹⁸ Secondo Spierling un'equiparazione di volontà e Assoluto mira soltanto a gettare discredito sul pensiero di Schopenhauer, interpretandolo come funzionale a un'apologetica dell'irrazionalità. Cfr. V. SPIERLING, *Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus*, in *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, cit., pp. 14-83.

concetti astratti a vantaggio di mene metafisiche»⁹⁹. Una volta egli, dopo aver sottolineato che per lui i concetti di assoluto, infinito, sovrasensibile non sono altro - e questo anche se vengono pronunciati con grave cipiglio - che espressioni negative connesse ad un'idea oscura (*nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione*), se non addirittura pure fantasie campate in aria, è arrivato addirittura ad affermare: «piatti coperti ma vuoti di questa sorte non ne scodelleremo a tavola»¹⁰⁰. Per il concetto di Assoluto bisogna infatti secondo Schopenhauer avere «il sesto senso dei pipistrelli»¹⁰¹.

La filosofia mostra tuttavia i suoi limiti non solo quando tenta di spiegare come si arrivi alla negazione della volontà, ma anche quando tenta di descrivere la condizione della *noluntas*. Incomprensibile non è solo l'origine del mutamento nel modo di conoscere e di vedere le cose, che porta all'acquietamento della volontà, ma anche la condizione che il santo asceta raggiunge, una volta negata la volontà. Tale condizione infatti, lungi dal poter essere conosciuta dalla ragione, è «accessibile solo all'esperienza personale» e non è «ulteriormente comunicabile». Non a caso è stata in genere definita come una condizione di estasi, rapimento, illuminazione, raggiungibile soltanto attraverso una sorta di conoscenza mistico-intuitiva, non descrivibile con un linguaggio segnato dal principio di ragione e dal rapporto soggetto-oggetto:

Se tuttavia si volesse a qualunque costo ottenere una qualche conoscenza positiva di ciò che la filosofia può esprimere solo in maniera negativa con l'espressione “negazione della volontà”, non ci sarebbe altra via che rimandare alla condizione che hanno provato tutti coloro che sono giunti alla completa negazione del volere, condizione che si è designata col nome di estasi, rapimento, illuminazione, unione con Dio, ecc. Ma una simile condizione non si può propriamente chiamare conoscenza, poiché non ha più la forma della

⁹⁹ SzG, § 49, p. 215.

¹⁰⁰ W I, § 53, p. 510. Cfr. W II, cap. 15 (“Dell'imperfezione essenziale dell'intelletto”), nonché PP II, cap. III, § 27. Schopenhauer, se a volte parla dell'assoluto, pensa alla materia (cfr. W I, Appendice: “Critica della filosofia kantiana”, p. 808).

¹⁰¹ «Per quel che mi riguarda, devo confessare che quella ragione che percepisce - o anche coglie - immediatamente o intuisce intellettualmente il sovrasensibile, l'assoluto, insieme alle lunghe storie che vi si connettono, nella mia limitatezza non posso comprenderla o rappresentarmela se non come il sesto senso dei pipistrelli» (W I, Appendice. “Critica della filosofia kantiana”, pp. 859-60).

distinzione tra soggetto e oggetto e anche per il resto è accessibile solo alla esperienza personale, non ulteriormente comunicabile (W I, § 71, p. 706).

Non è un caso che Schopenhauer sottolinei ripetutamente il carattere repentino e improvviso di questa *metánoia* interiore che, scaturendo da un mutamento della relazione intima di conoscenza e volontà, segna l'entrata dell'individuo (di solito sottomesso alla necessità del suo carattere e quindi nient'affatto libero) nel regno dell'autentica libertà. Egli considera infatti tale rinascita (o rigenerazione) un po' come l'effetto di una grazia miracolosa, nella misura in cui, lungi dal poter essere prodotta «a forza e di proposito» dall'individuo, sembra piuttosto misteriosamente sopraffarlo, quasi provenisse dal di fuori di lui:

La negazione della volontà, l'entrata nella libertà, non si può ottenere a forza e di proposito (*ist nicht durch Vorsatz zu erzwingen*), ma scaturisce dall'intima relazione della conoscenza e della volontà nell'uomo e quindi sopravviene repentinamente, come se piombasse addosso dal di fuori (*kommt plötzlich und wie von aussen angefliegen*). Appunto per questo la Chiesa l'ha definita un effetto della grazia (*Gnadenwirkung*) (W I, § 70, p. 698).

Il riferimento in questo contesto all'idea cristiana di grazia non deve stupire. Schopenhauer si serve infatti ripetutamente nelle sue opere di alcune metafore religiose, per meglio chiarire la natura del cambiamento del modo di vedere e considerare il rapporto tra volontà e fenomeno proprio dell'individuo redento. Non a caso a tal proposito, oltre che di redenzione e di *metánoia*, egli parla anche di rinascita e di rigenerazione, di *áphesis amartiõn* (remissione dei peccati)¹⁰², di passaggio dall'uomo vecchio (Adamo) all'uomo nuovo (Cristo) (W I, § 70, pp. 698-9). D'altra parte, egli interpreta le parole del Cristo sulla necessità di rinnegare se stessi e di prendere su di sé la propria croce nel senso di una metafora indicante la negazione della volontà, così come le sue esortazioni a resistere alle tentazioni, per non ricadere nel peccato e rimanere in una condizione di grazia, nel senso di una metafora indicante la sempre rinascente tendenza a farsi condizionare dalla volontà (W I, § 68, p. 672). Infine, com'è noto, Schopenhauer equipara il raggiungimento da parte dei santi e degli asceti della condizione

¹⁰² Cfr. Lc 24, 47.

della *noluntas* - che per la conoscenza razionale e filosofica è una sorta di trapasso nel vuoto nulla -, con l'entrata nel nirvana buddista, stato anch'esso apparentemente di annichilimento e di dissoluzione dell'individualità, ma in realtà di pienezza e beatitudine paradisiaca.

In Schopenhauer acquista tuttavia una rilevanza affatto particolare la dottrina paolina (Rm 3,21) e luterana della «giustificazione per fede» (W I, § 70) che si può sintetizzare nei termini seguenti: dato che la volontà dell'individuo non è libera ma tende costitutivamente al male (*Hang zum Bösen*¹⁰³), le opere, sempre colpevoli e difettose, sono assolutamente impotenti a salvarci, per cui

renderci beati può soltanto la fede, la quale però non nasce di proposito e per libera volontà (*aus Vorsatz und freiem Willen*), ma è semplicemente un effetto della grazia che scende su di noi, come provenendo dall'esterno, senza nostra cooperazione (*ohne unser Zutun wie von aussen auf uns kommt*) (W I, § 70, p. 700).

Ora, questa dottrina riproduce, anche se in forma metaforica o allegorica, il nodo centrale e fondamentale dell'etica schopenhaueriana secondo cui, dal momento che l'individuo nell'agire quotidiano è determinato dal suo carattere e quindi non è libero, solo «un atto di grazia» - solo cioè «quella forma di conoscenza (*Erkenntnisweise*) che, rendendo inefficace ogni motivo, come un quietivo placa ogni volere generale, procura la pace più profonda e apre le porte della libertà» (W I, § 68, p. 679) - può salvarlo e redimerlo dal *malum mundi* (cioè dalla volontà).

La redenzione e liberazione dal male è cioè per Schopenhauer fondamentalmente un *opus alienum*, qualcosa che non abbiamo in nessun modo la possibilità di produrre arbitrariamente, qualcosa che possiamo soltanto ricevere passivamente¹⁰⁴. In questo, secondo Schopen-

¹⁰³ *Hang zum Bösen* è l'espressione che Kant usa ne *La religione nei limiti della semplice ragione* per indicare la tendenza (insita nell'uomo) al male radicale che questi deve imputare a se stesso.

¹⁰⁴ Secondo Rudolf Malter, Schopenhauer, laddove utilizza l'immagine religiosa della «grazia» per supplire alle carenze del linguaggio concettuale, le attribuisce di fatto (e contro le sue stesse intenzioni) un significato positivo: se infatti l'immagine della «grazia» richiama in prima linea l'idea «negativa» della redenzione come *opus alienum*, Schopenhauer le associa implicitamente (ma di ciò egli è cosciente, secondo Malter) l'idea che l'uomo riceva un aiuto dall'esterno, da qualcun altro. L'espressione «fede per grazia» indica quindi ben più che non

hauer, la sua filosofia concorda decisamente con la fede cristiana, la quale ritiene, anzitutto,

che la nostra è in origine e per essenza una condizione disperata (*heillos*) e bisognosa di redenzione; inoltre, che noi siamo essenzialmente portati al male (*dem Bösen angehören*) e vi siamo così strettamente concatenati, che le stesse nostre opere conformi alla legge e al precetto (vale a dire ai motivi) non riescono mai a soddisfare la giustizia e a redimerci; infine, che la redenzione ci può venire soltanto dalla fede, cioè da una trasformazione della forma di conoscenza, e che questa fede a sua volta può entrare in noi soltanto per grazia (*nur durch die Gnade*), cioè come qualcosa che venga dal di fuori (W I, § 70, p. 702).

Schopenhauer sembra quindi vedere nelle dottrine soteriologiche delle chiese cristiane una sorta di anticipazione della sua soteriologia filosofica. La religione in effetti dice *sensu allegorico* quanto la filosofia dice *sensu proprio*, anzi in certi casi (secondo la tradizione platonica) riesce addirittura a dire quello che la filosofia non ha strumenti per dire¹⁰⁵. Ne consegue che la soteriologia religiosa può forse aiutare a spiegare e a chiarire meglio i punti più oscuri e problematici della soteriologia filosofica:

La menzione dei dogmi della chiesa cristiana serve in pari tempo a interpretare e a chiarire la contraddizione apparentemente esistente tra la necessità, che segna tutte le manifestazioni del carattere secondo la legge dei motivi (regno della natura), da un lato, e la libertà, che possiede la volontà in sé di negare se stessa e di sopprimere il carattere - insieme con tutta la necessità dei motivi di cui esso è fondamento - (regno della grazia), dall'altro (W I, § 70, p. 703).

Per Schopenhauer tuttavia non vi è solo una sostanziale concordanza tra la sua concezione del superamento e della negazione della volontà e la dottrina della giustificazione per fede, ma anche una sostan-

l'inspiegabile mutamento nel modo di vedere le cose. Certo: in Schopenhauer non c'è posto per un Dio misericordioso o per qualche suo surrogato, ma il parallelo «promette» per lo meno «qualcosa di positivo» e il divieto di speculare non può impedire di pensare alla «volontà onnipotente». Cfr. R. MALTER, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Canstatt 1991, pp. 426-7.

¹⁰⁵ Cfr. il dialogo tra Demofele e Filaete, in PP II, cap. 15, § 174.

ziale concordanza tra la sua etica della compassione e dell'ascesi e l'etica delle grandi religioni della storia dell'umanità:

I dogmi della dottrina cristiana di per sé non hanno niente a che fare con la filosofia; tuttavia vi ho voluto far menzione unicamente per mostrare come l'etica risultante con perfetta coerenza ed armonia da tutto il corso delle nostre considerazioni, benché nuova e paradossale nella sua espressione, non lo sia invece affatto nella sostanza, ma concordi pienamente con i dogmi specificamente cristiani e, anzi, sia addirittura presente e contenuta in essi, per quanto riguarda l'essenziale; così come si accorda per altro perfettamente, nonostante la radicale differenza delle forme, anche con le dottrine e i precetti morali dei libri sacri dell'India (W I, § 70, p. 703)¹⁰⁶.

Tale concordanza appare tuttavia ancor più evidente se si guarda in particolare alle opere e alle testimonianze dei grandi mistici della storia dell'umanità (non importa se cristiani, musulmani, ebraici, induisti o buddisti)¹⁰⁷. Non è un caso che Schopenhauer, parlando del celebre trattato mistico trecentesco intitolato *Theologia deutsch*, affermi:

I precetti e le dottrine ivi contenute sono l'esplicazione più completa, scaturita dalla più intima e profonda convinzione, di ciò che io ho presentato come la negazione della volontà di vivere (W I, § 68, p. 673).

Il filosofo, se non è in grado di comprendere razionalmente ed esprimere positivamente in che cosa consista quella condizione di piena e perfetta santità e di beatitudine e pace interiore che inizia con lo smascheramento del *principium individuationis* e termina con la negazione della volontà¹⁰⁸, può tuttavia arrivare ad averne almeno un'idea

¹⁰⁶ Sulle affinità tra la mistica orientale e quella occidentale, cfr. R. OTTO, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926 (*Mistica orientale, mistica occidentale*, Casale Monferrato 1985).

¹⁰⁷ «Secondo me le dottrine di questi autentici mistici cristiani stanno alle dottrine del Nuovo Testamento come lo spirito al vino. In altre parole: ciò che nel Nuovo Testamento ci si dà a vedere come attraverso un velo e una nebbia, negli scritti dei mistici ci viene incontro senza scorza e in piena chiarezza e trasparenza» (W I, § 68, p. 673). I nomi che ritornano ripetutamente sono Meister Eckhart, M.me Guyon, Giovanni Taulero, Angelo Silesio, Jakob Böhme, Fénelon.

¹⁰⁸ Rudolf Malter parla a questo proposito di una «quarta crisi della riflessione filosofica», in quanto la prima si manifesta nel passaggio dal trascendentalismo della rappresentazione alla conoscenza dell'essenza; la seconda nel passaggio dalla metafisica della volontà all'etica

vaga e indiretta affissando il suo sguardo sui volti dei santi e dei mistici fissati sulla tela dai grandi pittori, ovvero ascoltando ciò che tali individui - che hanno dato espressione a quanto loro accaduto tramite la loro vita concreta (e non tramite la riflessione) - hanno detto, anche se in maniera del tutto inadeguata, circa il loro modo di esistenza, quando hanno cercato di descriverlo positivamente. Ora, se consideriamo le biografie e le testimonianze di coloro che, avendo raggiunto la piena autoconoscenza e autonegazione, hanno superato e vinto il mondo, nonché le rappresentazioni iconografiche che ce ne hanno lasciato i grandi artisti, ci troviamo di fronte ad una condizione quasi paradisiaca:

Distogliamo però lo sguardo dalle nostre miserie, dall'orizzonte ristretto in cui siamo chiusi; consideriamo quegli uomini che vinsero il mondo e la cui volontà, innalzata al grado supremo di autoconoscenza, si riconobbe in tutto quanto esiste, per negarsi poi liberamente; quegli uomini che aspettano soltanto di vedere scomparire, con il corpo che ne è tenuto in vita, anche l'ultima traccia della volontà. E allora vedremo, in luogo del tumulto di aspirazioni senza fine, del passaggio incessante dal desiderio al timore, dalla gioia al dolore; in luogo della speranza sempre insoddisfatta e sempre rinascente che trasforma in un sogno la vita dell'uomo volitivo; allora vedremo quella pace (*Friede*) che è più preziosa di tutti i tesori della ragione, vedremo la completa calma e la profonda quiete (*Ruhe*) dell'animo, quell'imperturbabile sicurezza e serenità (*Zuversicht und Heiterkeit*), il cui semplice riflesso nei volti dipinti da Raffaello e Correggio è la buona novella più completa e più sicura: non resta più che la conoscenza (*Erkenntnis*); la volontà è scomparsa (W I, § 71, p. 707).

La riflessione soteriologica, se vuole dire qualcosa sulla condizione salvifica della *noluntas*, può dunque solo additare esempi concreti di moralità realizzata, cioè individui in cui la comprensione intuitiva del *principium individuationis* si sia trasformata in realtà pratica, in comportamento concreto, in quanto qualsiasi discorso astratto e razionale su tale condizione non può che essere negativo. Per descrivere quel che la volontà individuale è, una volta che mediante la negazione della volontà di vivere si sia «strappata dal tronco della specie» e abbia «rinunziato alla sua esistenza in essa», «ci mancano i concetti, anzi tutti i

della liberazione dal dolore; la terza nel riconoscimento dell'incompletezza della liberazione estetica e nel passaggio alla negazione della volontà. Cfr. R. MALTER, *op. cit.*

dati»: «è il punto che, proprio come tale, resta per sempre inaccessibile ad ogni conoscenza umana» (W II, cap. 44: “Metafisica dell’amore sessuale”).

Il fatto è che il santo e il filosofo incarnano due diversi tipi di conoscenza. Se il santo parlasse, parlerebbe dal punto di vista della negazione della volontà e allora «ciò che per noi è ente ci si mostrerebbe come il nulla e quel nulla come l’ente»; ma il santo, che nega la volontà, in genere non parla, bensì preferisce agire direttamente e concretamente, ovvero, quando parla, non può che adottare toni mistici. Al contrario, il filosofo che cerchi di dire qualcosa di razionalmente positivo sullo stato della *noluntas*, sull’esperienza fatta da coloro per cui il mondo è diventato nulla, può soltanto limitarsi ad asserire - dato che vive ancora sotto il dominio della volontà e quindi non può parlare che dal punto di vista del pensiero astratto e rappresentativo (dominato dalla relazione soggetto-oggetto e sottomesso al principio di ragione) - che si tratta di una condizione in cui la volontà «si è persa nel nulla». La filosofia infatti, per sua natura, non può che limitarsi “hegelianamente” a comprendere e a spiegare la realtà, così come essa è e si manifesta. Essa quindi, come non vuole e non può produrre nell’individuo alcun mutamento di prospettiva circa il modo di vedere e considerare le cose, dato che la *metánoia* è una sorta di illuminazione mistica e interiore frutto di un atto di grazia e quindi non è né insegnabile, né comunicabile, né producibile; come non vuole e non può fare opera di edificazione e di moralizzazione, dato che solo una *metánoia* interiore, e non certo una precettistica astratta, può indurre gli individui a migliorare la propria condotta, - così non vuole e non può essere latrice di «buone novelle» o vie di salvezza, tant’è vero che non culmina in un ammaestramento astratto circa la possibilità della redenzione. La filosofia può tutt’al più svolgere solo una funzione di spiegazione - mostrando che la condizione della *noluntas* è il risultato e la conseguenza di un diverso modo di vedere le cose che porta all’eliminazione dei motivi - e di consolazione - additando all’individuo sofferente quei fenomeni in cui si annuncia la liberazione dalla volontà e la vittoria sul mondo.

La riflessione filosofica quindi non può che restare orientata ai fenomeni, cosciente dei suoi limiti e della sua provvisorietà¹⁰⁹, evitando sì di tacere totalmente circa una condizione - quella della negazione della volontà - non più direttamente accessibile al linguaggio, ma anche di abbandonarsi a vuote e assurde speculazioni. Nella tradizione della teologia negativa e apofatica, assertrice sì dell'esistenza del divino, ma al contempo dell'impossibilità per l'uomo di accedervi, Schopenhauer sa comunque che la condizione della negazione contiene più di quanto comunicato, che il nulla cela una pienezza nascosta. Non a caso, se paragoniamo la condizione segnata dalla *noluntas* con la nostra segnata dalla *voluntas*, «ci assale una profonda e dolorosa nostalgia (*Sehnsucht*)», in quanto «il contrasto mette in viva luce le desolanti e insanabili miserie della nostra condizione».

Tuttavia soltanto questa contemplazione ci può consolare durevolmente: abbiamo compreso, da un parte, che il mondo, il fenomeno della volontà, è nella sua essenza dolore inconsolabile e miseria infinita; dall'altra, che con il superamento della volontà svanisce il mondo e di fronte a noi non resta che il vuoto nulla (W I, § 71, pp. 707-8)¹¹⁰.

Certo: l'idea del «vuoto nulla», che si staglia all'orizzonte con l'imporsi del *nolle*, può suscitare sgomento e paura, inquietudine e orrore negli individui; ma ciò dipende ancora una volta dal fatto che essi guardano alla condizione della *noluntas* dal punto di vista di chi è ancora sottomesso alla volontà:

Di fronte a noi non resta che il nulla. Ciò che si ribella però contro questo sciogliersi nel nulla (*Zerfließen ins Nichts*), cioè la nostra natura, non è appunto nient'altro che il voler vivere: quel voler vivere che noi stessi siamo e che è il nostro mondo. L'enorme orrore che abbiamo del nulla (*verabscheuen*) non è che una diversa espressione del fatto che vogliamo enormemente la vita, che non siamo altro se non questa volontà di vivere, che non conosciamo altro che la volontà di vivere (W I, § 71, p. 707).

¹⁰⁹ Ad esempio, quando Schopenhauer dice che nel santo «è scomparsa la volontà» ed «è rimasta solo la conoscenza» (W I, § 71, p. 707), si attiene decisamente al fenomeno

¹¹⁰ Nota di Schopenhauer: «Questo è anche il *pradschna-paramita* dei buddisti, "l'aldilà di ogni conoscenza", cioè il punto in cui soggetto e oggetto non sono più».

Ora, la filosofia non può certo sradicare la paura e lo sgomento, l'inquietudine e l'orrore che assalgono chi guardi al nulla della *noluntas*, ma può aiutare ad attenuare il loro impatto negativo sull'individuo, indicandogli il corrispondente positivo della scomparsa del mondo (l'immagine beata e serena del santo asceta) e quindi contribuendo a eliminare l'impressione che la negazione della volontà abbia a che fare con la fine e l'annichilimento assoluto. La riflessione filosofica, pur parlando dal punto di vista della volontà autoaffermentesi che produce dolore, può cioè consolare gli individui sofferenti non solo additando la buona novella di completo superamento del dolore che si annuncia sui volti sereni e pacificati dei santi, ma anche attestando razionalmente la superabilità di principio del dolore. Essa quindi finisce per offrire una consolazione ben più stabile di quella prodotta dalla fruizione estetica. Solo

osservando la vita e la metamorfosi dei santi - esperienza che in effetti ci è concesso raramente di fare in maniera diretta e personale, ma di cui almeno ci danno un'idea tanto le loro biografie, quanto l'arte improntata da un suggello d'intima verità -, possiamo dissipare la lugubre impressione di quel nulla che si delinea quale meta finale dietro ogni virtù e santità e che temiamo come i fanciulli temono le tenebre (W I, § 71, p. 708).

Altri problemi tuttavia esigono una risposta. Se il trapasso nel vuoto nulla non equivale ad annichilimento¹¹¹, a che cosa equivale? attra-

¹¹¹ Ben diversa è la conclusione cui approda la *Filosofia della redenzione* di Philipp Mainländer (1841-1876), un'opera di 1300 pagine in due volumi (*Philosophie der Erlösung*, I, Berlin 1876; II, Frankfurt 1886) mossa da un pessimismo cosmico ben più radicale di quello di Schopenhauer. Per questo pensatore tedesco, morto suicida, la vita dell'universo è infatti un processo inarrestabile di progressivo logorio ontologico, ovvero di progressiva autousura, autorovina e autodistruzione. In questa sua antihegeliana «metafisica dell'entropia», Mainländer considera la totalità della realtà anorganica e organica non come l'espressione del farsi e conoscersi di uno spirito del mondo, ma come l'ineluttabile e necessaria tappa intermedia del processo di autodissoluzione e autonientificazione di Dio: «L'uomo ha per natura la tendenza a personificare il destino e a comprendere il nulla assoluto, che lo guarda fisso negli occhi da ogni tomba, in modo mistico come un luogo di eterna pace, una *city of peace*, Nirvana: come una nuova Gerusalemme (Ap. 21, 4). Non si può negare che l'idea di un Dio-padre personale e amoroso commuova il cuore dell'uomo ("la cosa caparbia e disperata") ben più profondamente del destino astratto e che l'idea di un regno dei cieli - dove individui trasfigurati e privi di bisogni riposano beati in eterna contemplazione - susciti una nostalgia ben più forte del nulla assoluto. La filosofia immanente è anche in questo caso mite e benevola. Fondamentale è ancora una volta il fatto che l'uomo abbia vinto il mondo tramite il sapere. Che egli tenga

verso la volontaria soppressione del volere si accede forse a una dimensione diversa dell'essere, caratterizzata, oltre che da beatitudine e pace, anche dal superamento della morte? la negazione del volere è forse il tratto essenziale e costitutivo di una condizione di esistenza totalmente diversa da quella consueta e quotidiana? la *mortificatio*, invece che di morte, è forse sinonimo di nuova vita? ma si può ragionevolmente parlare, oltre che di una forma diversa di conoscenza, anche di una dimensione diversa dell'essere? è possibile che, con il processo di superamento della volontà e quindi di annichilimento del mondo, emerga una forma diversa di vita? Anche su questo punto tuttavia il pensiero finisce per scontrarsi con i suoi limiti costitutivi e deve tacere o lasciar spazio a un balbettio mistico. Se immagine e concetto mancano, è perché sono tratti sempre dall'oggettivazione della volontà, cioè dal mondo come rappresentazione, e possono quindi essere utilizzati solo in tale ambito. Ciò che la volontà è dopo la sua negazione resta alquanto d'inesprimibile:

Nell'ora della morte si decide se l'uomo ricade nel grembo della natura o se invece non appartiene più a questa, bensì: per questo contrapposto ci mancano immagine, concetto e parola, appunto perché tutte queste cose sono tratte dalla obgettivazione della volontà, quindi appartengono a questa e di conseguenza non possono esprimere in alcun modo la cosa assolutamente contraria ad essa, la quale perciò resta per noi come una semplice negazione (W II, cap. 48, p. 854).

D'altra parte, la negazione della volontà in un individuo ha per conseguenza la negazione della volontà in generale, visto che la volontà è una e indivisa? Il sacrificio di un individuo produce cristologicamente la salvezza di tutti? Questo problema¹¹² era stato sollevato da Julius Frauenstädt durante uno dei numerosi colloqui da lui avuti con Schopenhauer:

fermo al destino, dopo averlo riconosciuto, o gli dia i tratti di un padre fedele; che egli tenga fermo al nulla assoluto, dopo averlo riconosciuto quale fine dell'universo, o lo trasformi in un giardino luminoso di pace eterna - è questione del tutto secondaria. Chi oserebbe interrompere il gioco innocente e innocuo della fantasia? "Una follia che mi rende felice, vale tanto quanto una verità che mi opprime" (Wieland). Il saggio affissa però il suo sguardo fermo e gioioso sul *nulla assoluto*» (PH. MAINLÄNDER, *Philosophie der Erlösung*, I, Berlin 1876, pp. 356 ss).

¹¹² Sul fatto che la natura intera «attende la sua redenzione dall'uomo, che è al contempo sacerdote e vittima», cfr. W I, § 68, p. 664.

Visto che la volontà, secondo la sua dottrina, è intera e indivisa in ogni fenomeno, in ogni individuo, l'annullamento della stessa in un individuo, in un santo, non dovrebbe avere come conseguenza l'annullamento della volontà nell'intero mondo? Un santo, dunque, non dovrebbe essere in grado di redimere l'intero mondo?¹¹³

Anche a questa obiezione, tuttavia, Schopenhauer non era riuscito a dare una risposta soddisfacente:

A ciò si può soltanto rispondere: in un fenomeno la volontà nega se stessa, in un altro no. Come ciò accada, non so, perché non mi sono proposto di sciogliere tutti gli enigmi del mondo. Ho già detto nella "Epifilosofia" (cioè nel capitolo finale del secondo volume del *Mondo*) che noi non possiamo sapere "quanto affondino, nell'essere in sé del mondo, le radici dell'individualità"¹¹⁴.

L'impostazione trascendentale, per cui il mondo è sempre «la mia rappresentazione», costringe quindi Schopenhauer a relativizzare il suo discorso sull'esistenza redenta. Nella vita normale degli uomini, in cui si mira alla soddisfazione dei bisogni, si dà il mondo come rappresentazione solo perché la volontà, autoaffermandosi, si obiettivizza, ovvero diviene oggetto per un soggetto. Il mondo come rappresentazione "è" tuttavia solo da un punto di vista formale, mentre da un punto di vista materiale "è" solo la volontà che diviene visibile nella rappresentazione. Quindi solo il primato della volontà permette di dire che il mondo "è", come "è" la volontà. Nel caso affatto eccezionale della negazione della volontà non si può però più dire che la volontà "è" e, quindi, non è più possibile fare asserzioni positive su questa condizione. Ne consegue che il filosofo può parlare del santo solo negativamente. In questo senso la filosofia di Schopenhauer resta senz'altro una metafisica dell'immanenza:

La mia filosofia non presume di spiegare l'esistenza del mondo a partire dai suoi fondamenti ultimi: piuttosto essa si ferma ai dati di fatto dell'esperienza esteriore e interiore, come è accessibile a ciascuno, e ne dimostra la vera e profonda connessione, senza però trascenderla alla ricerca di

¹¹³ A. SCHOPENHAUER, *Colloqui*, cit. pp. 102-3.

¹¹⁴ *Ibidem*.

chissà quali cose fuori del mondo e delle loro relazioni col mondo. Essa quindi non trae conclusioni su ciò che vi è al di là di ogni possibile esperienza, bensì reca solo la spiegazione di ciò che è dato nel mondo esterno e nell'autocoscienza: si contenta perciò di comprendere l'essenza del mondo secondo la sua intima connessione con se stessa. Essa è per conseguenza *immanente* nel senso kantiano della parola. Ma appunto perciò essa lascia ancora aperte molte domande, ad esempio perché ciò che si è effettivamente dimostrato sia così e non altrimenti, ecc. Solo che tutte queste domande, o piuttosto le risposte ad esse, sono propriamente trascendenti (W II, cap. 50, p. 899).

Insomma: nel suo capolavoro Schopenhauer non solo sviluppa una metafisica (o un'ontologia) estremamente attenta a non travalicare i limiti costitutivi del sapere umano, ovvero a rimanere rigorosamente agganciata ai dati forniti dai sensi ed elaborati dall'intelletto, ma - anche là dove arriva a inferire dall'esperienza diretta e immediata del corpo l'idea della volontà, per poi estrapolarla e comprenderla quale essenza intima del mondo nella sua complessità, quale principio metafisico ultimo di tutto il reale - non identifica mai la volontà con l'Assoluto, ben cosciente che il filosofo può cogliere la cosa in sé solo in maniera relativa, solo «nel suo rapporto col fenomeno», giammai «al di fuori» di tale rapporto. Egli è anzi profondamente convinto che una filosofia la quale pretendesse di cogliere l'Assoluto applicando il principio di ragione alla “cosa in sé”, ovvero inferendo dalla “cosa in sé” come appare attraverso il fenomeno qualcosa circa la “cosa in sé” in assoluto, costruirebbe solo dei castelli in aria, in quanto la “cosa in sé” come ce la rappresentiamo noi non coincide con la “cosa in sé” quale è in sé. Inoltre egli sa bene che la filosofia non potrà mai dire niente di positivo circa lo stato di chi è giunto a negare e sopprimere la volontà, ovvero circa la condizione dei santi e degli asceti, dato che si tratta di un'esperienza strettamente personale e non ulteriormente comunicabile con gli strumenti linguistici ordinari, così come non potrà mai dire niente di positivo su che cosa ne sia della volontà dopo il suo annullarsi, dal momento che il sapere rappresentativo si ferma alla superficie dei fenomeni e ha competenza soltanto per il mondo sensibile¹¹⁵.

¹¹⁵ «Se abbandoniamo il mondo in generale, sia secondo il suo fenomeno sia secondo la sua essenza, per chiederci da dove provenga tutta questa essenza o che cosa essa possa essere,

Non bisogna però al contempo dimenticare come Schopenhauer abbia sempre sostenuto che il “nulla” cui si apre e in cui trapassa chi rinuncia al volere, non è un “nulla” assoluto - come se la negazione della volontà fosse un assurdo processo di puro e semplice annichilimento -, ma, al pari del “nulla” dei mistici e del nirvana, una dimensione dell’essere e dell’esistere “totalmente altra” rispetto al mondo della *voluntas* - e dunque inaccessibile al sapere rappresentativo e alla conoscenza filosofica -, al cui cospetto - certo - l’esistenza umana e cosmica non può che apparire ineludibilmente e fatalmente segnata da un male “radicale”, “metafisico”, irredimibile per buona volontà umana¹¹⁶, ma al contempo l’*agere* e il *pati* dell’individuo che si è definiti-

a prescindere dal fatto che possa volere il mondo o anche non volerlo - allora abbiamo abbandonato l’intero terreno su cui soltanto può essere possibile una qualsiasi conoscenza: abbiamo abbandonato del tutto il terreno della rappresentazione in generale. Infatti la più intima essenza del mondo è irrazionale. L’essenza in sé, la cui estrinsecazione può essere volontà e quindi mondo, o anche no, per libera determinazione - questa essenza, considerata inoltre in sé, non sta aperta a nessuna possibile conoscenza: poiché appunto la conoscenza è in generale solo nel mondo, come il mondo è solo nella conoscenza [...] Di ciò non è possibile alcuna conoscenza in assoluto e non solo *per noi*, bensì mai e poi mai e a nessuna condizione: non si tratta infatti soltanto di qualcosa di relativamente impenetrabile, bensì di qualcosa di assolutamente non conoscibile. Non solo non ne sa niente nessuno, ma per la sua stessa natura non può essere oggetto di sapere». Questa per Schopenhauer è «l’ultima risposta». «Non si potrà quindi mai rispondere a una domanda come questa: “che cosa sarei io, se non fossi volontà di vita?”» L’oscurità che «avvolge la nostra esistenza» e che «suscita il bisogno della filosofia», a tal punto da indurre talvolta gli spiriti filosofici, che ne avvertono vivamente l’enigmaticità, a comportarsi «come dei folli» - «questa oscurità della vita non la si può cercare di spiegare come se noi fossimo scissi e separati da una qualche luce originaria o la nostra visuale fosse limitata da un qualche ostacolo esteriore o la forza del nostro spirito non fosse adeguata alla grandezza dell’oggetto; spiegazione che considererebbe tutta quella oscurità come solo relativa, come esistente solo in relazione a noi e al nostro modo di conoscere. No, essa è assoluta e originaria; e la si può spiegare ricordando che l’essenza intima e originaria del mondo non è conoscenza, ma soltanto volontà, qualcosa d’irrazionale. La conoscenza è in generale di origine secondaria, qualcosa di accidentale ed esteriore; pertanto quella oscurità non è una macchia casuale in mezzo alla regione della luce, bensì la conoscenza è una luce in mezzo all’oscurità originaria senza limiti in cui finisce per perdersi. E tale oscurità diventa tanto più avvertibile, quanto maggiore è la luce, perché tocca il limite dell’oscurità in tanti più punti: voglio dire, quanto più intelligente uno è, tanto più avverte l’oscurità che lo circonda, ricevendone sollecitazioni filosofiche. Di contro l’uomo ottuso e comune non sa nemmeno di che oscurità si parli, perché trova tutto molto naturale; quindi ha bisogno non della filosofia, ma solo di notizie storiche, ovvero di storia della filosofia» (*Philosophische Vorlesungen. Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, hrsg. v. P. DEUSSEN, vol. X, cit., in *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, cit., pp. 336-337).

¹¹⁶ «Il singolo è nell’orizzonte della Trascendenza. In quanto è aperto allo spazio di questa, il mondo, dalla cui realtà e vicenda è indissolubile, cessa di essere per lui l’unico dei

vamente liberato dalla schiavitù della “volontà” ricevono giustificazione e consolazione: una dimensione luminosa, trascendente, misteriosa, “divina”, paradisiaca, la quale - proprio perché sinonimo di definitiva redenzione dalle sofferenze e dai mali del mondo e quindi di pienezza e di beatitudine, di pace e di quiete, di sicurezza e serenità - si accampa all’orizzonte come estrema, controfattuale, escatologica, utopica donazione di senso. Non bisogna cioè dimenticare che la filosofia di Schopenhauer ha un’intrinseca e costitutiva dimensione religiosa¹¹⁷. Certo: essa non muove dall’idea (e non perviene all’idea) di un Dio personale (Schopenhauer è dichiaratamente a-teo); nondimeno essa considera l’individuo - segnato dal peccato originale della *voluntas* - come aperto ad uno “spazio” che, sebbene possa essere pensato dall’intelletto umano solo come “ni-ente”, “non-ente”, Nulla, è in grado di dare sostanza e significanza al suo esistere, al suo agire e al suo soffrire. Non è quindi un caso che la filosofia di Schopenhauer presenti profonde affinità con le visioni del mondo del buddismo e del cristianesimo¹¹⁸ e faccia ripetuto uso di immagini e metafore propriamente religiose. Ad animare e sottendere sia il pensiero schopenhaueriano sia le visioni religiose del mondo buddista e cristiana, è infatti lo stesso anelito alla liberazione e alla redenzione dal male fisico (malattia, morte) e morale (colpa, peccato).

Bisogna quindi tenere adeguatamente conto della dimensione mistico-religiosa che sottende il capolavoro schopenhaueriano e della

mondi possibili ed emerge, nella propria problematicità e contingenza, come non rivelante - proprio nella stessa struttura ultima delle sue possibilità - un senso che ne giustifichi esaustivamente l’esistere» (A. CARACCILO, in *La filosofia dal '45 ad oggi*, a cura di V. Verra, Roma 1976, p. 498).

¹¹⁷ L’esperienza limite dell’asceta, del santo, del mistico non è l’esperienza “nichilistica” del nulla assoluto e definitivo o dell’assoluta assenza di senso, bensì è l’esperienza dell’incontro con una dimensione trascendente e misteriosa che giustifica e salva, filtrando di senso l’agire e l’esistere dell’uomo.

¹¹⁸ Certo: la religione preferita da Schopenhauer è il buddismo. Il cristianesimo di Schopenhauer è un cristianesimo depurato dei tratti ottimistici propri della tradizione creazionistica ebraica; è un cristianesimo agostiniano-luterano, che fa perno sulle idee di peccato originale, di gratuità della redenzione, di salvezza per fede; è un cristianesimo dai tratti fortemente gnostici, per cui il mondo è costitutivamente e strutturalmente male, quasi fosse stato creato da un demiurgo cattivo e posto sotto il dominio del principe del male, e la salvezza può venire soltanto da una conoscenza intuitiva e immediata - completamente diversa dalla conoscenza razionale e astratta - che si fa quietivo della volontà, e quindi da una sorta di “gnosi”. Cfr. G. RICONDA, *op. cit.*, pp. 194-225.

“me-ontologia” soterica in cui in ultima analisi esso sfocia¹¹⁹. Solo la mistica - in quanto «guida all'immediata apprensione di ciò a cui non giunge né intuizione né concetto, ossia in generale nessuna conoscenza» - può infatti tentare di descrivere positivamente quella condizione beatificante e acquietante della *noluntas*, che si riflette anzitutto ed eminentemente nella prassi come compassione, altruismo, ascesi, ma a cui l'individuo perviene in virtù di una sorta di conoscenza mistico-intuitiva, che ha i caratteri di repentinità, subitanità e imprevedibilità propri dell'illuminazione estatica, della *metánoia* miracolosa, della rinascita spirituale, della rigenerazione interiore.

¹¹⁹ Ricordiamo che per lo Schopenhauer del *Mondo*: 1) vi sarebbe una segreta “teleologia” nel progressivo manifestarsi e autoconoscersi della volontà, quasi questa anelasse a conoscersi per autosopprimersi, ovvero tendesse implicitamente, attraverso la conoscenza, alla propria autoredenzione e al proprio autosuperamento (W I, § 69); 2) la *mortificatio* sembrerebbe fare accedere l'individuo ad una dimensione diversa dell'essere e dell'esistere, caratterizzata, oltre che dalla beatitudine conseguente all'annullamento della *voluntas*, anche dal superamento della morte (W II, cap. 48); 3) che la soppressione della volontà nel singolo individuo sembrerebbe essere garanzia e pegno di una salvezza e redenzione cosmica ed universale (W I, § 68).

