

Università del Salento (Lecce) – Johannes Gutenberg-
Universität Mainz

Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades in
Philosophie

dem Fachbereich Philosophie und Philologie

der Johannes Gutenberg-Universität Mainz vorgelegt

von
Alessandro Novembre
aus Lecce

Mainz, 2011

Sommario

INTRODUZIONE GENERALE	7
1. SCOPO E STRUTTURA DI QUESTO LAVORO	7
2. PRIMA PARTE: «ANALISI DEGLI APPUNTI»	7
3. SECONDA PARTE: «LA COSCIENZA MIGLIORE»	9
PRIMA PARTE. ANALISI DEGLI APPUNTI	11
I. INTRODUZIONE ALLA PRIMA PARTE	13
1. NOTA BIBLIOGRAFICA	13
2. UNA QUESTIONE PRELIMINARE: LA STESURA DEGLI APPUNTI	13
3. METODO DI QUESTO LAVORO IN RIFERIMENTO AGLI APPUNTI DI SCHOPENHAUER RELATIVI ALLE QUATTRO LEZIONI INTRODUTTIVE «SULLO STUDIO DELLA FILOSOFIA» E AL CORSO «SUI FATTI DELLA COSCIENZA». DIFFERENZIAZIONE RISPETTO AI COMPITI DELLA RICERCA FICHTIANA	25
4. METODO DI QUESTO LAVORO RELATIVAMENTE AGLI APPUNTI «SULLA DOTTRINA DELLA SCIENZA». DIFFERENZIAZIONE RISPETTO AI COMPITI DELLA RICERCA FICHTIANA	30
II. LE QUATTRO LEZIONI «SULLO STUDIO DELLA FILOSOFIA»	33
1. INTRODUZIONE	33
2. PRIMA LEZIONE (DI DUE ORE)	34
3. SECONDA LEZIONE (DI UN'ORA)	47
4. TERZA LEZIONE (DI DUE ORE)	55
5. QUARTA LEZIONE (DI DUE ORE)	58
III. IL CORSO «SUI FATTI DELLA COSCIENZA»	63
1. INTRODUZIONE	63
2. PRIMA LEZIONE	66
2. SECONDA LEZIONE	78
4. TERZA LEZIONE	79

5. QUARTA LEZIONE	83
6. QUINTA LEZIONE	87
7. SESTA LEZIONE	92
8. NONA LEZIONE	96
9. DECIMA LEZIONE	97
10. UNDICESIMA LEZIONE	102
11. DODICESIMA LEZIONE	104
12. TREDICESIMA LEZIONE	108
13. QUATTORDICESIMA LEZIONE	109
14. «PROSEGUO, DOPO CHE IN OTTO GIORNI NON HO VOLUTO METTERE NULLA PER ISCRITTO». I QUATTRO FOGLI PRIVI DI INTESTAZIONE	110
15. SULL'INVENZIONE RIPRODUTTIVA	141
16. FATTI DELLA COSCIENZA IN RELAZIONE ALLA FACOLTÀ PRATICA DELL'IO	145
17. «CIÒ CHE SEGUE È UN PROTOCOLLO QUASI LETTERALE DI UN'ORA INTERA»	164
18. SECONDO PROTOCOLLO	172
19. TERZO PROTOCOLLO	177
20. QUARTO PROTOCOLLO	182
21. QUINTO PROTOCOLLO	187
22. SESTO PROTOCOLLO	191
23. SETTIMO PROTOCOLLO	196
23. «OTTAVO E ULTIMO PROTOCOLLO DEI FATTI DELLA COSCIENZA»	199
<u>IV. SGUARDO D'INSIEME</u>	<u>205</u>
1. TEMATICHE FICHTIANE	205
2. I 66 INTERVENTI DI SCHOPENHAUER	213
<u>V. IL CORSO «SULLA DOTTRINA DELLA SCIENZA». I PRIMI QUATTRO PROTOCOLLI</u>	<u>219</u>
1. INTRODUZIONE	219
2. BREVE ANTOLOGIA DEGLI INTERVENTI DI SCHOPENHAUER	222
3. PRIMO PROTOCOLLO	228
4. SECONDO PROTOCOLLO	232
5. TERZO PROTOCOLLO	234
6. QUARTO PROTOCOLLO	237
7. CONCLUSIONI	239

<u>SECONDA PARTE. LA COSCIENZA MIGLIORE</u>	241
<u>VI. INTRODUZIONE ALLA SECONDA PARTE</u>	243
<u>VII. I MANOSCRITTI ANTERIORI AL 1812. LA WELTANSCHAUUNG DUALISTICA DEL GIOVANISSIMO SCHOPENHAUER</u>	249
1. ON TIME DI MILTON	249
2. «MONDO CORPOREO» E «MONDO DI SPIRITI»	251
3. IL «MALE REALE PRESENTE NELL'ETERNITÀ» E «IL POTERE [...] DI UNA VOLONTÀ CATTIVA»	257
4. «SU PLATONE»	262
5. IL VALORE DELLA VITA E DELLA «FARSA DEL MONDO»	266
6. LO SGUARDO SUL MONDO E SUL TEMPO	270
7. LA MORALE E LA NULLITÀ DEL MONDO ESTERNO	274
8. LA RELIGIONE E L'INTELLETTO	276
9. CONCLUSIONE: I TERMINI DEL DUALISMO E LA DUPLICITÀ	277
<u>VIII. IL FILOSOFEMA DELLA COSCIENZA MIGLIORE NEI FRAMMENTI DEL 1812. IL SORGERE DI UN PENSIERO AUTONOMO</u>	281
1. DOPO KANT. IL SIGNIFICATO AUTENTICO E L'EREDITÀ IMPERDIBILE DELLA FILOSOFIA KANTIANA SECONDO IL GIOVANE SCHOPENHAUER	281
2. «MONDO DELLA PARVENZA» E «MONDO VERO». DEFINIZIONE DEL «VERO CRITICISMO»	282
3. LA COMPARSА DELLA «COSCIENZA MIGLIORE»	289
4. L'«INCONDIZIONATO»	299
5. L'AMBIGUITÀ DEL TERMINE «NATURA»	303
6. L'«AUTOCOSCIENZA SOVRASENSIBILE» E IL «SÉ MIGLIORE»	305
7. LA «SOMMA ESSENZA E FACOLTÀ INTERIORE», LA «SUPERIORE FACOLTÀ DI CONOSCENZA» E L'«AMBITO» DELLA COSCIENZA MIGLIORE.	308
8. LA «VOLONTÀ MIGLIORE» E LA «CONOSCENZA MIGLIORE»	311
9. COSCIENZA MIGLIORE E INTUIZIONE INTELLETTUALE	312
10. PLATONE E KANT	317
11. LA CONTRADDITTORIETÀ DELL'AUTOCONOSCENZA DEL SOGGETTO. IL CONCETTO. VALIDITÀ DEL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE	322
12. LA SCISSIONE DELLA COSCIENZA IN SOGGETTO E OGGETTO	325
13. L'OPPOSIZIONE ASSOLUTA E NON ASSOLUTA	327
14. CONCLUSIONI	330
<u>IX. IL FILOSOFEMA DELLA COSCIENZA MIGLIORE NEI MANOSCRITTI DEL 1813. UN PRIMO TENTATIVO DI SISTEMA</u>	331

1. IL CONCETTO DI «NULLA»	331
2. LA LIBERTÀ POSITIVA: «SICH SETZEN».	336
3. VIRTÙ E VIZIO. LA LIBERTÀ NEGATIVA: «SICH LOSREIßEN». RAGIONE E MORALITÀ	343
4. MORTE E IMMORTALITÀ	348
5. LA «SPERANZA» NEL TOGLIMENTO DELLA DUPLICITÀ E NELL'INESISTENZA DI DIO	349
6. LA COSCIENZA MIGLIORE È AL DI LÀ DI SOGGETTO E OGGETTO	351
7. LA COSCIENZA MIGLIORE COME «MODALITÀ ASSOLUTA DI CONOSCENZA»	351
8. IL SUBLIME. TRACCE DI UNA DUPLICITÀ DELLA COSCIENZA IN KANT	352
9. LA COSCIENZA MIGLIORE E LA BELLEZZA. L'IDEA PLATONICA	357
10. «LA MAGIA DEL PASSATO»	364
11. GENIALITÀ E SANTITÀ	365
12. LA COSCIENZA MIGLIORE COME CIÒ CHE L'UOMO E L'ANIMALE SONO «ESSENZIALMENTE». ANCORA SU RAGIONE E MORALITÀ	367
13. LE QUATTRO LEGGI FONDAMENTALI DELL'INTELLETTO	370
14. IDENTITÀ TRA IDEA PLATONICA E CONCETTO?	371
15. IL PROBLEMA DELLA RELAZIONE TRA COSCIENZA EMPIRICA E COSCIENZA MIGLIORE. IL VOLERE	372
16. LA COSCIENZA MIGLIORE «STA AL DI LÀ DI SOGGETTO E OGGETTO, NON PENSA E NON CONOSCE». ANCORA SULL'OPPOSIZIONE ASSOLUTA E NON ASSOLUTA	377
17. ANCORA SU MORTE, IMMORTALITÀ E LIBERTÀ COME «SICH SETZEN». IL "RESIDUO" DELL'INDIVIDUALITÀ	379
18. L'IDEA	383
19. CONCLUSIONI	384
<u>X. IL TRAMONTO DELLA COSCIENZA MIGLIORE E LA COMPARSА DELLA VOLONTÀ NEI MANOSCRITTI DEL 1814. L'AURORA DEL SISTEMA</u>	<u>387</u>
1. IL 1814 COME ANNO FONDAMENTALE	387
2. LA "SCOPERTA" DELLA VOLONTÀ COME OGGETTO DEL SENSO INTERNO: IL CONFRONTO CRITICO CON IL SYSTEM DER SITTENLEHRE DI FICHTE. LA NON CONTRADDITTORIETÀ DELL'AUTOCONOSCENZA DEL SOGGETTO	388
3. IL CORPO COME «OGGETTO IMMEDIATO» DEL CONOSCERE E DEL VOLERE	393
4. IL «CARATTERE INTELLIGIBILE»	395
5. IL TEOREMA FICHTIANO E IL CARATTERE INTELLIGIBILE	397
6. LA "DEDUZIONE" DEL CONCETTO DI «VOLONTÀ DI VIVERE»	398
7. VOLONTÀ DI VITA E VOLONTÀ DI AUTOCONSERVAZIONE	402
8. COSCIENZA EMPIRICA E VOLONTÀ. IL PECCATO ORIGINALE	403
9. FICHTE E SCHOPENHAUER: IL MONDO COME «VISIBILITÀ» DI CIÒ CHE NON È MONDO	404

10. LA CONVERSIONE ATTRAVERSO LA CONOSCENZA: LO «SPECCHIO» DELLA VITA. L'ORIGINE DEL CONCETTO DI NEGAZIONE DELLA VOLONTÀ	404
11. LA COSCIENZA MIGLIORE COME NULLA DELLA COSCIENZA EMPIRICA. L'AUT-AUT	408
12. COSCIENZA MIGLIORE, «VOLONTÀ DI VIVERE» E «VOLONTÀ MIGLIORE». LA «DUPLICITÀ DELLA VOLONTÀ»	410
13. COSCIENZA EMPIRICA E VOLONTÀ. LA COSCIENZA MIGLIORE COME RISULTATO DEL SICH LOSREIßEN DAL VOLERE	412
14. L'AMMISSIONE DEL SUICIDIO	413
15. LA REINCARNAZIONE TRASCENDENTALE	414
16. IL RIFIUTO DEL SUICIDIO	415
17. LA DUPLICITÀ IRRISOLVIBILE. ADAMO E GESÙ	416
18. LA VOLONTÀ COME ORIGINE DEL DOLORE. L'INFINITÀ DEL VOLERE	418
19. IL DOLORE E LA COSCIENZA MIGLIORE. LA «CONOSCENZA MIGLIORE»	421
20. DIGRESSIONE: LA NEGAZIONE DELLA VOLONTÀ NELLE GLOSSE AL SYSTEM DER SITTENLEHRE. I "FALSI" PRECEDENTI DEL SISTEMA	423
21. LA COSCIENZA MIGLIORE E GLI ANTICHI GRECI	427
22. LA SCOMPARSA DELLA «VOLONTÀ MIGLIORE». UNIVOCITÀ DEL CONCETTO DI «VOLONTÀ»	427
23. IL DOPPIO SENSO DELL'«ERRORE». «PROBITÀ» E ILLUSORIETÀ DEL MONDO: «ANNULLARE IL MONDO TEORETICAMENTE»	428
24. IL DOPPIO SENSO DEL TERMINE SCHEIN NEL MONDO COME VOLONTÀ E RAPPRESENTAZIONE. L'IDENTITÀ TRA «FENOMENO» E «PARVENZA»	433
25. LA COSA IN SÉ COME IDENTITÀ DI IDEA PLATONICA E VOLONTÀ	434
26. IL «PURO SOGGETTO DEL CONOSCERE»	436
27. DETERMINAZIONI IN COMUNE TRA IL SOGGETTO PURO DEL CONOSCERE E LA COSCIENZA MIGLIORE	438
28. LA DIFFERENZA TRA LA COSCIENZA MIGLIORE E IL SOGGETTO PURO DEL CONOSCERE	439
29. IL DISSOLVIMENTO DELLA FIGURA DELLA COSCIENZA MIGLIORE. LA SEPARAZIONE DEI DUE LATI CONTRADDITTORI: L'OPPOSIZIONE NON ASSOLUTA COME SOGGETTO PURO DEL CONOSCERE E L'OPPOSIZIONE ASSOLUTA COME NEGAZIONE DELLA VOLONTÀ	441
<u>XI. CONCLUSIONE. IL «MUTAMENTO DI PARADIGMA»</u>	443
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	453

Introduzione generale

1. *Scopo e struttura di questo lavoro*

Lo scopo del presente lavoro è gettare la massima luce possibile (in base ai documenti disponibili), sia dal punto di vista teorico che storico, su due questioni che la ricerca schopenhaueriana ha già da tempo considerato come decisive: la frequenza, da parte del giovanissimo Schopenhauer, delle lezioni di Fichte (relativamente alle quali disponiamo degli appunti dello stesso Schopenhauer) e la genesi, lo sviluppo e infine l'abbandono del filosofema della «coscienza migliore». Il lavoro è perciò diviso in due sezioni: «Analisi degli appunti» e «La coscienza migliore». Questi due temi, pur avendo una grande rilevanza storiografica ognuno indipendentemente dall'altro, possono essere trattati in uno stesso lavoro senza minare l'unità di quest'ultimo, ma anzi rafforzandola, in quanto l'ascolto dei corsi fichtiani fu per Schopenhauer un precedente molto significativo relativamente alla genesi e all'elaborazione di quel filosofema. (Ciò può essere, in sede di introduzione generale, soltanto affermato). Le due sezioni di questo lavoro sono perciò profondamente interconnesse.

2. *Prima parte: «Analisi degli appunti»*

Schopenhauer aveva sentito parlare di Fichte da Gottlob Ernst Schulze, suo primo professore di filosofia. In una lezione del suo corso di Metafisica, tenuto a Gottinga nel semestre invernale 1810-1811 e frequentato da Schopenhauer, Schulze aveva dichiarato che la filosofia fichtiana costituiva, «secondo i risultati della critica della ragione [,] un ripetuto traviamiento dello spirito umano» e «una speculazione priva di verità sul fondamento metafisico del mondo»¹.

Questa presentazione poco lusinghiera non tolse a Schopenhauer la speranza di trovare in Fichte un maestro, e quindi nemmeno il desiderio di ascoltare personalmente le

¹ M. V. d'ALFONSO, (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, Würzburg 2008, p. 102.

sue lezioni. Egli scrive infatti in una lettera che, poco più che ventitreenne, dopo aver frequentato per quattro semestri presso l'università di Gottinga, nell'estate del 1811 decise di trasferirsi a Berlino «nella speranza di incontrare, in Fichte, un vero filosofo e un grande spirito»². Seguì così quattro lezioni introduttive di Fichte «Sullo studio della filosofia», il corso «Sui fatti della coscienza» e il corso «Sulla dottrina della scienza». Tuttavia la soprannominata speranza risultò presto delusa: «questa venerazione [*Verehrung*] a priori si tramutò presto in disprezzo [*Geringschaetzung*] e scherno [*Spott*]]»³.

Sul motivo per cui Schopenhauer passò così velocemente da un forte entusiasmo ad una forte delusione, si può formulare la seguente ipotesi. Schulze, nel corso di Metafisica, presentò le filosofie di Fichte e Schelling dicendo innanzitutto che esse affermavano, opponendosi in questo alla filosofia kantiana, l'esistenza di una speciale facoltà o forza conoscitiva (*Erkenntnißkraft*), chiamata «intuizione intellettuale», che rendeva possibile una «conoscenza delle cose come sono in se stesse»⁴. È probabile che fu proprio questa presentazione ad indurre Schopenhauer, mosso da parte sua (come si vedrà nel dettaglio nella seconda parte di questo lavoro) da forti interessi religiosi e trascendenti, a credere di poter trovare in Fichte un filosofo della cui filosofia potersi nutrire. E proprio relativamente a questa intensa speranza, si potrebbe spiegare al tempo stesso l'intensa delusione. I corsi di Fichte, infatti, come si vedrà, parlano di tutt'altro.

È notevole che Schopenhauer, in tutti i suoi riferimenti a Fichte nelle opere pubblicate, non trattò mai il contenuto di queste lezioni. Il Fichte a cui Schopenhauer si riferisce è quasi sempre quello del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* o della *Dottrina di etica*. Nelle opere pubblicate, nelle Lettere e nei Colloqui, il rapporto di Schopenhauer con il contenuto teorico delle lezioni berlinesi del tardo Fichte rimane un mistero, e anzi, relativamente alle opere a stampa di Schopenhauer, la domanda nemmeno può essere formulata: il Fichte di queste lezioni, semplicemente, non esiste. La critica storiografica ha recentemente affermato la rilevanza di queste lezioni per la formazione filosofica di Schopenhauer, in contrasto con la circostanza che questi appunti non siano ancora stati fatti oggetto di un'indagine sistematica⁵. La prima parte di questo lavoro intende dunque riempire questa lacuna della ricerca schopenhaueriana, innanzitutto

² A. SCHOPENHAUER, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, Bonn 1978, p. 261.

³ Ibidem.

⁴ M. V. d'ALFONSO (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 102.

⁵ G. ZÖLLER, *Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung in Fichtes Wissenschaftslehre 1812 und System der Sittenlehre*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Würzburg 2006, 365-386.

formulando la domanda, ossia ponendo il problema, e quindi cercando di dare una risposta, attraverso l'analisi degli appunti di Schopenhauer.

3. *Seconda parte: «La coscienza migliore»*

In secondo luogo, questo lavoro, attraverso l'analisi dei Manoscritti redatti da Schopenhauer dal 1812 al 1814, prende ad oggetto il filosofema della «coscienza migliore». Nonostante sia stato abbandonato da Schopenhauer già nel 1814, quasi tutti gli studiosi convengono sull'importanza che questo filosofema, se non altro come esperimento teorico, ha rivestito nell'iter di pensiero che ha portato Schopenhauer all'elaborazione del suo sistema maturo. Analizzare i frammenti riguardanti questo filosofema significherà quindi, inevitabilmente, anche delineare il percorso attraverso cui Schopenhauer è giunto alle posizioni teoriche originali che sono poi rimaste come definitive. Pertanto, si cercherà di presentare il filosofema in questione nell'integralità della sua dimensione storica e teorica, e non soltanto in relazione all'influsso di Fichte.

Prima parte

Analisi degli appunti

I. Introduzione alla prima parte

1. Nota bibliografica

La *Nachschrift* di Schopenhauer relativa ai corsi di Fichte riguarda quattro lezioni introduttive «Sullo studio della filosofia», tenute da Fichte nella settimana precedente l'inizio del semestre invernale dell'anno accademico 1811-1812 (21 ottobre); il corso «Sui fatti della coscienza», che si svolse dal 21 ottobre al 20 dicembre 1811; e infine il corso «Sulla dottrina della scienza», tenuto dal 6 gennaio al 20 marzo 1812.

Questi appunti sono stati interamente pubblicati per la prima volta nel 1967 nel secondo volume dell'edizione del *Nachlass* schopenhaueriano a cura di Arthur Hübscher, ristampato poi integralmente e fedelmente nel 1985⁶; nel 2004 essi hanno trovato posto nell'edizione della *Gesamtausgabe* fichtiana⁷, esclusa la parte relativa al corso «Sulla dottrina della scienza» (per la quale si viene rimandati all'edizione Hübscher).

2. Una questione preliminare: la stesura degli appunti

Il primo problema filologico concerne la fedeltà di questo materiale rispetto a ciò che Fichte ha detto a lezione. Preliminarmente agli appunti delle quattro lezioni introduttive, Schopenhauer scrive: «Lezioni di Fichte sullo studio della Filosofia, stese a memoria dopo il corso»⁸. Inoltre, nella terza di queste tre lezioni, Schopenhauer riporta queste parole di Fichte:

Disapprovo la trascrizione di tutto quello che si espone nel corso: ciò non può che distogliere necessariamente l'attenzione, essendo essa rivolta a scrivere ciò che si è appena sentito, inoltre ciò che è stato detto viene scritto

⁶ A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, hrsg. von A. Hübscher, Band 2: *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*, München 1985, d'ora in poi H. N. II, p. 16-216.

⁷ G. FICHTE, *Gesamtausgabe*, IV, 4, *Kollegnachschriften 1810-1812*, hrsg. von E. Fuchs, R. Lauth, H. G. v. Manz, I. Radrizzani, P. K. Schneider, M. Siegel und G. Zöllner, Stuttgart-Bad Canstatt 2004.

⁸ H. N. II, p. 16.

frettolosamente, senza subire le modifiche che l'individualità di ogni ascoltatore richiede. Giacché, se anche l'insegnante è del tutto padrone della [sua] scienza, e se anche ha scelto la forma di comunicazione più felice, e parla per venti o trenta ascoltatori, egli dovrebbe tuttavia, se dovesse insegnare a ognuno secondo la maniera appropriata alla sua individualità, avere venti o trenta diverse forme dell'esposizione ed esporre singolarmente. Dunque, per compensare questa necessaria mancanza, il discepolo rivolga tutta la sua attenzione all'esposizione e, se l'ha compresa, la mediti per conto suo, metta insieme ciò che ha compreso in un modo che si adatti alla sua individualità, così da formare un intero organico, e metta questo per iscritto. Durante l'esposizione egli può annotare brevi proposizioni per ricordo [*zur Erinnerung*].⁹

In base a questi due luoghi, Arthur Hübscher, nell'Introduzione al volume in cui gli appunti di Schopenhauer sono stati pubblicati, deduce che tutti gli appunti di Schopenhauer siano stati trascritti a memoria dopo ogni lezione¹⁰. Che questi due luoghi non consentano affatto una tale deduzione, verrà presto mostrato. Si considerino intanto tre luoghi, che smentiscono indirettamente il contenuto di essa.

Per motivare l'interruzione della stesura del trentesimo protocollo della dottrina della scienza, Schopenhauer scrive: «Il resto di ciò che è stato detto in quest'ora manca, poiché un mal di testa molto violento mi rese impossibile proseguire il protocollo»¹¹. Il mal di testa a cui Schopenhauer si riferisce è quindi *contemporaneo* alla stesura del protocollo, essendo presentato come causa dell'interruzione di essa. Invece il commento in questione è *successivo* alla stesura, poiché Schopenhauer scrive: il mal di testa mi *rese* («machte») impossibile proseguire il protocollo. Già ad una prima lettura, è difficile sfuggire all'impressione che il mal di testa e quindi la stesura siano stati contemporanei all'«ora» di lezione, il cui contenuto non è stato trascritto interamente. Svolgiamo comunque alcune considerazioni.

Se la stesura del protocollo e il mal di testa avessero avuto luogo dopo la lezione, Schopenhauer avrebbe registrato in un *terzo* momento – diverso dal momento della lezione e dal momento della stesura –, nel quaderno relativo alle lezioni, un mal di testa non più attuale e la conseguente impossibilità a trascrivere, che niente avrebbero a che fare con la lezione. Ora, nel momento in cui Schopenhauer adduce il mal di testa come causa

⁹ Idem, p. 28.

¹⁰ Le stesse considerazioni si trovano all'inizio del breve saggio di M. V. d'ALFONSO, *Schopenhauer als Schüler Fichtes*, in *Fichtes Spätwerk im Vergleich*, Amsterdam NY 2006, pp. 201-211.

¹¹ H. N. II, p. 174.

dell'incompletezza del protocollo, *l'impossibilità a proseguire il protocollo permane anche se il mal di testa è cessato* – a meno di non ammettere che Schopenhauer, potendo proseguire la stesura del protocollo, abbia preferito piuttosto registrare un mal di testa. Questo vorrebbe dire che la causa *diretta* dell'impossibilità a proseguire la stesura non è il mal di testa, se pure si potrebbe intendere in questo modo il frammento di Schopenhauer («un mal di testa molto violento mi rese impossibile proseguire il protocollo»); poiché, se così fosse, il mal di testa avrebbe potuto esercitare questa causalità soltanto finché fosse durato, e niente avrebbe impedito a Schopenhauer di completare la trascrizione in un momento più felice, e precisamente *proprio* nel momento in cui giustifica l'incompletezza del protocollo adducendo il mal di testa. Schopenhauer lascia piuttosto intendere che il mal di testa ha impedito *una volta per tutte* la stesura del protocollo; ossia che il protocollo poteva essere continuato solo in quel momento o mai più. Quindi la domanda da porsi è: qual è stata, una volta passato il mal di testa, la causa dell'impossibilità a completare la stesura? Ci sono solo due risposte possibili, di cui la prima compatibile con l'ipotesi della stesura successiva alla lezione, la seconda compatibile con l'ipotesi della stesura contemporanea alla lezione. Prima risposta: il commento in questione è stato redatto molto tempo dopo il tentativo di trascrizione (successivo alla lezione), per cui la causa dell'impossibilità a proseguire il protocollo, passato il mal di testa, è stata l'affievolimento del ricordo di quanto detto a lezione. In questo modo il commento relativo ad un eventuale terzo momento potrebbe anche risultare plausibile; rimane però inverosimile che Schopenhauer sia ritornato su questa stesura per la prima volta solo dopo così tanto tempo e non l'abbia completata finché poteva. Resta allora l'altra ipotesi: il mal di testa e la stesura hanno avuto luogo *a lezione*; cioè il mal di testa, prima ancora di impedire il completamento della stesura, ha impedito di continuare a seguire la lezione. Quindi la causa dell'impossibilità a completare la stesura, nel momento in cui Schopenhauer registra il mal di testa come non più attuale, è stata il non aver seguito la lezione. In tal modo risulta giustificato anche l'uso del preterito («un mal di testa molto violento mi *rese* impossibile proseguire il protocollo»), senza bisogno di ipotizzare, un terzo momento e un relativo, inverosimile commento, steso sul quaderno delle lezioni ma che nulla avrebbe a che fare con la lezione: il riferimento al mal di testa – ossia alla stesura – è stato redatto in un secondo momento e riguarda quanto è avvenuto a lezione.

Nella trascrizione del quarantesimo protocollo della dottrina della scienza, Schopenhauer scrive ancora: «Poiché oggi egli [Fichte] ha fissato solo la pura luce, ma

nessuna candela di sego, il protocollo non poté essere continuato»¹². Al di là dell'ironia sulle candele e sul filosofema fichtiano della «pura luce» – che lamenta implicitamente, attraverso un contrasto ironico, l'oscurità dell'esposizione di Fichte –, si deve notare che, se il momento della lezione e della stesura fossero stati distinti, la mancanza di chiarezza da parte Fichte avrebbe causato propriamente l'impossibilità a seguire, e soltanto *derivatamente* e in un secondo momento l'impossibilità a continuare la stesura. Ma Schopenhauer non scrive «non potei proseguire ad ascoltare»; scrive piuttosto, direttamente: «il protocollo non poté essere continuato». Che la mancanza di chiarezza da parte di Fichte – qualcosa che è senz'altro avvenuto a lezione – abbia causato l'interruzione della stesura del protocollo, indica che anche quest'ultima è avvenuta a lezione. È da notare inoltre che Schopenhauer non scrive nemmeno «il protocollo non può essere continuato», ma usa anche qui il preterito («poté»: *konnte*). Questo vuol dire che, anche in questo caso, l'interruzione (quindi la stesura) del protocollo è precedente la giustificazione di tale interruzione. Se la stesura fosse avvenuta dopo la lezione, per collocare nel tempo il commento in esame, si dovrebbe necessariamente ammettere, di nuovo, un inverosimile terzo momento; il quale stavolta sarebbe ancora più inverosimile, poiché avrebbe avuto luogo nell'arco di una stessa giornata (Schopenhauer scrive «oggi»).

Esattamente la medesima argomentazione va ripetuta per quest'altro frammento, riguardante il quarantunesimo protocollo: «Poiché anche oggi le candele di sego non entrarono nella visibilità, il protocollo dovette essere interrotto»¹³.

Ci sono, oltre queste tre, ancora dieci testimonianze dello stesso Schopenhauer che riguardano l'incompletezza degli appunti. Relativamente alla parte «Sui fatti della coscienza», in base ad esse, possiamo stabilire che: la trascrizione della quinta lezione non è completa¹⁴; la settima e l'ottava lezione mancano del tutto¹⁵; l'undicesima lezione non è stata trascritta interamente¹⁶; dopo la quattordicesima lezione, Schopenhauer non ha voluto scrivere per otto giorni consecutivi¹⁷; nel paragrafo intitolato «L'invenzione riproduttiva» manca un passaggio importante¹⁸; il paragrafo intitolato «Fatti della coscienza in relazione alla facoltà pratica dell'io» non è completo¹⁹. Quanto al corso «Sulla dottrina della

¹² Idem, p. 194.

¹³ Idem, p. 195.

¹⁴ Idem, p. 37.

¹⁵ Idem, p. 39.

¹⁶ Idem, p. 41.

¹⁷ Idem, p. 44.

¹⁸ Idem, p. 51.

¹⁹ Idem, p. 58.

scienza», i protocolli quattordicesimo²⁰, diciassettesimo²¹, ventiseiesimo²² e trentacinquesimo²³ sono parimenti dichiarati incompleti. Queste testimonianze non offrono però indizi chiari per dirimere la questione se la stesura avvenisse a lezione o successivamente. Si legga solo la seguente testimonianza, successiva alla quattordicesima lezione del corso «Sui fatti della coscienza»: «Proseguo, dopo che per otto giorni non ho voluto mettere nulla per iscritto». Di questo frammento si può solo dire che Schopenhauer nega non di aver frequentato le lezioni, ma di averne messo per iscritto il contenuto. È probabile quindi che a lezione sia andato; non è però dato sapere né il motivo per cui egli «non ha voluto mettere nulla per iscritto» (anche se, come si vedrà, è probabile che tale motivo sia il suo fastidio per la poca chiarezza di Fichte), né se il «mettere per iscritto», cui egli si riferisce, avrebbe dovuto avvenire durante la lezione oppure subito dopo. Ciò che importa rilevare è comunque che, a partire da questo punto, il numero della lezione non viene più indicato, e, dopo quattro pagine di quaderno senza intestazione, gli appunti sono intestati dapprima secondo due paragrafi («Sull'invenzione riproduttiva»²⁴, «Fatti della coscienza in relazione alla facoltà pratica dell'io»²⁵), e poi in base al numero di ogni protocollo. In occasione del primo protocollo, Schopenhauer scrive *una quarta annotazione*, che verrà esaminata tra breve e che corrobora l'ipotesi secondo cui la stesura avveniva a lezione.

Veniamo ora ai due luoghi citati da Hübscher. Leggendo gli appunti di Schopenhauer, si nota bene che la forma di «brevi proposizioni», che Fichte raccomandava, è riscontrabile soltanto negli appunti riguardanti il corso «Sui fatti della coscienza» e precedenti il primo protocollo (tranne la prima lezione); *successivamente e precedentemente a questa sezione, gli appunti costituiscono quasi sempre un discorso relativamente compiuto*. Le considerazioni relative alla stesura di queste tre parti degli appunti devono perciò necessariamente differenziarsi. È in effetti possibile, e anzi probabile, che Schopenhauer, successivamente alla quarta lezione introduttiva allo studio della filosofia (la lezione da cui è tratta la citazione iniziale), abbia cercato di attenersi alle raccomandazioni di Fichte. Tuttavia, gli appunti a partire dal primo protocollo «Sui fatti della coscienza» (appunti che constano di otto protocolli sui fatti della coscienza e cinquanta protocolli sulla dottrina della scienza), non hanno in nessun modo la forma di

²⁰ Idem, p. 122.

²¹ Idem, p. 131.

²² Idem, p. 162.

²³ Idem, p. 185.

²⁴ Idem, p. 50.

²⁵ Idem, p. 53.

«brevi proposizioni». Certamente, le raccomandazioni date da Fichte nella quarta delle lezioni introduttive non possono valere retroattivamente, come sembra intendere Hübscher; sicché, se le lezioni introduttive, come scrive lo stesso Schopenhauer, sono state «stese a memoria dopo il corso», non è detto che siano anche frutto di quel processo di rielaborazione personale che Fichte, ugualmente, richiedeva. Le raccomandazioni di Fichte possono essere state esaudite consapevolmente da Schopenhauer solo *successivamente* alla quarta lezione introduttiva: cioè a partire dal corso «Sui fatti della coscienza». D'altra parte, la stessa trascrizione del passo citato in cui Fichte raccomanda agli studenti come prendere appunti, non ha alcun senso relativamente ad una rielaborazione personale da parte di Schopenhauer, piuttosto la contraddice.

Ora la forma di discorso compiuto, che presentano gli appunti successivi al primo protocollo sui fatti della coscienza, potrebbe essere stata frutto della rielaborazione personale di Schopenhauer, successiva alla lezione e conformemente alle richieste di Fichte. In questo caso, però, noi disporremmo soltanto di questa, e non delle «brevi proposizioni» annotate a lezione – a meno che Schopenhauer non sia riuscito “artisticamente” ad integrare, anche dal punto di vista grafico, le «brevi proposizioni» nella successiva stesura del discorso compiuto. Tuttavia, come si è visto, esistono almeno tre citazioni che smentiscono tale ipotesi; questa è tuttavia parimenti smentita dalle seguenti considerazioni, che valgono per tutto il *corpus* degli appunti.

Nella citazione iniziale, Fichte raccomanda agli studenti di appuntare a lezione solo «brevi proposizioni», e di stendere successivamente il contenuto, dopo averlo meditato e messo in una forma che «si adatti» alla loro propria «individualità». (Nel terzo protocollo del corso «Sulla dottrina della scienza» verrà indicato indirettamente il fondamento teorico della filosofia fichtiana di cui questa indicazione metodologica è la conseguenza). Hübscher scrive perciò che questi appunti ci rendono «una messa in forma alquanto autonoma», da parte di Schopenhauer, «della materia offerta da Fichte»²⁶. Ora, in tutto il *corpus* degli appunti sono senz'altro presenti delle annotazioni riconoscibili come commenti personali di Schopenhauer, essendo esse separate dal testo degli appunti (si trovano quasi sempre sul lato esterno di ogni foglio, che Schopenhauer lasciava a tal fine libero), e recando spesso esplicitamente l'intestazione «Ego»²⁷. (Per questo motivo, tali annotazioni non hanno trovato posto nell'edizione della *Gesamtausgabe* fichtiana poc'anzi citata). Tuttavia esse hanno, nella maggior parte dei casi, un timbro del tutto *estraneo* rispetto ai passaggi della lezione a cui si riferiscono, e rivelano spesso una *comprensione*

²⁶ Idem, p. XV.

²⁷ Cfr. Idem, p. VII.

fortemente inadeguata di questi, talvolta esplicitamente ammessa. Questa sarebbe una circostanza davvero singolare, se quei passaggi fossero stati frutto della rielaborazione personale dello stesso Schopenhauer. È cioè molto inverosimile che Schopenhauer riveli una comprensione inadeguata della sua stessa rielaborazione personale, «adattata alla sua individualità», della lezione di Fichte. D'altro lato, posta questa inadeguatezza di comprensione, è difficile pensare che, a partire dal primo protocollo «Sui fatti della coscienza», Schopenhauer abbia potuto stendere gli appunti a memoria e in forma di discorso compiuto, anche quando non ne capiva il contenuto. Inoltre, molti sono i luoghi in cui Schopenhauer beffeggia aspramente e rabbiosamente ciò che Fichte dice. Le citazioni sopra riportate, tratte dal quarantesimo e quarantunesimo protocollo del corso «Sulla dottrina della scienza», possono essere in tal senso rappresentative. Nel suo *curriculum vitae*, inviato nel 1819 al decano della facoltà di filosofia dell'Università di Berlino²⁸, e in una conversazione con Carl Heber²⁹, Schopenhauer racconta di una lunga e accesa disputa avvenuta a lezione tra lui e Fichte. Addirittura, nell'undicesima lezione «Sui fatti della coscienza», in un passo ormai famoso tra gli studiosi, Schopenhauer confessa di aver desiderato sparare a Fichte un colpo di pistola, per punirlo della sua oscurità³⁰. Non si può quindi certamente dire che lo studente Schopenhauer, come auspicava il professore Fichte, abbia «compreso l'esposizione», «l'abbia meditata per conto suo», abbia «messo insieme ciò che ha compreso in un modo che si» adattasse «alla sua individualità, così da formare un intero organico», e abbia messo «questo per iscritto». Che lo studente dovesse «mettere per iscritto» il contenuto della lezione «in un modo che si adattasse alla sua individualità», significa che egli doveva rielaborare questo contenuto secondo una forma cui egli potesse acconsentire, che fosse in sintonia con la sua personalità. Ma è evidente già al primo sguardo che gli appunti di Schopenhauer non hanno questo carattere. Al contrario, quello che egli ha messo per iscritto delle lezioni di Fichte, oltre a essere spesso incompreso, è quasi sempre *distonico* rispetto alla sua peculiare individualità filosofica, già in quegli anni così decisa; tant'è vero che Schopenhauer ha sempre *separato*, talvolta anche attraverso l'intestazione «Ego», le proprie considerazioni personali dal contenuto della lezione. Ora, anche prescindendo dal contenuto di queste, già soltanto una tale separazione non è conforme alle raccomandazioni di Fichte, secondo le quali l'«ego» dello studente si doveva piuttosto integrare con la messa in forma del contenuto della lezione. È quindi assolutamente da escludere che il materiale di cui disponiamo sia il frutto della

²⁸ A. SCHOPENHAUER, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 53.

²⁹ A. SCHOPENHAUER; *Gespräche*, hrsg. von A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971, p. 206.

³⁰ H. N. II, p. 41.

rielaborazione personale da parte di Schopenhauer. Come scrive Hübscher, leggendo questi appunti nel loro ordine «si può seguire come la resistenza contro l'esposizione si indurisca in avversione e discussione critica»³¹. Dunque, il passo in cui Fichte raccomanda agli studenti di stendere il contenuto della lezione successivamente ad essa, lungi dal poter gettare luce sulla stesura degli appunti di Schopenhauer – come intende Hübscher –, fa al contrario spiccare il *contrasto* tra questi appunti e gli auspici formulati da Fichte. Utilizzare questo passo per dedurre le modalità in cui Schopenhauer ha steso i suoi appunti, significa presupporre che Schopenhauer abbia seguito per tutta la durata delle lezioni le raccomandazioni di Fichte: ma un tale presupposto risulta smentito già da una prima lettura degli appunti.

Contro l'ipotesi di una rielaborazione personale (anche a prescindere dalla circostanza in cui siano stati redatti gli appunti), parla chiaramente quanto Schopenhauer annota a proposito della quinta lezione «Sui fatti della coscienza»:

Devo confessare che tutto ciò che è detto qui è per me molto oscuro [...]»³².

Schopenhauer si riferisce agli appunti con l'espressione: «tutto ciò che è detto qui» (*Alles hier gesagt*). Questo rivela senza ombra di dubbio che gli appunti riportano fedelmente, almeno in questo caso, ciò che ha detto Fichte; tuttavia rimane qui indeterminato se la trascrizione sia avvenuta a lezione oppure no.

Riguardo poi alla prima citazione cui Hübscher si richiama, ossia alla testimonianza dello stesso Schopenhauer secondo cui le lezioni sono «stese a memoria», si deve dire che questa annotazione è registrata sul primo degli otto fogli relativi alle quattro lezioni «Sullo studio della filosofia». Tali fogli rappresentano un inserto *esterno* rispetto al quaderno in cui sono registrate tutte le altre lezioni, sicché considerare – come fa Hübscher – questa testimonianza come valida per *tutto* il materiale successivo di appunti, che è annotato sul quaderno, è senz'altro un azzardo. Nell'edizione del *Nachlass* schopenhaueriano curata da Hübscher, l'intestazione «Fichte's Vorlesungen über das Studium der Philosophie, aus dem Gedächtniß nach dem Kollegio niedergeschrieben» cade erroneamente nella stessa pagina del titolo «Über die Tatsachen des Bewußtseins»³³, immediatamente sotto di esso, sicché può sembrare che l'indicazione della «stesura a memoria» riguardi anche il successivo corso sui fatti della coscienza. Ma in realtà *queste due intestazioni*

³¹ Idem, p. XVI.

³² Idem, p. 37.

³³ Ibidem.

appartengono a due pagine diverse del Nachlass: il titolo «Über die Tatsachen des Bewußtseins» non ha niente a che fare con gli otto fogli riguardanti le prime quattro lezioni, ma è scritto sulla prima pagina del quaderno (dirimpetto alla quale gli otto fogli si trovano inseriti³⁴); reciprocamente, l'indicazione della stesura a memoria non ha niente a che fare con il corso sui fatti della coscienza. In effetti, nell'edizione della *Gesamtausgabe* fichtiana, queste due intestazioni del lascito schopenhaueriano sono state tenute separate: da un lato, l'intestazione «Fichte's Vorlesungen über das Studium der Philosophie, aus dem Gedächtniß nach dem Kollegio niedergeschrieben» trova posto soltanto in riferimento alle prime quattro lezioni³⁵; dall'altro, l'intestazione «Über die Tatsachen des Bewußtseins» trova posto soltanto in riferimento al corso sui fatti della coscienza³⁶.

Ora, utilizzare i tre luoghi del trentesimo, del quarantesimo e del quarantunesimo protocollo del corso sulla dottrina della scienza per dedurre che *tutti* gli appunti di Schopenhauer furono stesi durante le lezioni, significherebbe naturalmente commettere la stessa imprudenza (seppure di segno opposto) di Hübscher. Non è però impossibile che Schopenhauer abbia presto cominciato a prendere appunti a lezione parola per parola (disattendendo anche in questo gli auspici di Fichte), pur senza registrare esplicitamente la definitività di questo cambiamento. In realtà – e questo è il quarto luogo cui prima si accennava –, in occasione del primo protocollo del corso «Sui fatti della coscienza», che è anche in assoluto il primo protocollo a fungere da intestazione degli appunti, Schopenhauer scrive: «Ciò che segue è un protocollo *quasi letterale* [corsivo mio] di un'ora intera»³⁷. Se si cerca un'annotazione che possa essere implicitamente valida anche per gli appunti che seguono, l'unica, all'interno del *corpus* degli appunti, a poter svolgere legittimamente una tale funzione è quest'ultima. *Da questo momento in poi, infatti, gli appunti consisteranno esclusivamente in protocolli*, ossia da qui l'intestazione degli appunti (che, dopo gli otto giorni in cui Schopenhauer non aveva «voluto mettere nulla per iscritto»³⁸, era dapprima stata interrotta e poi era ricominciata secondo due paragrafi) sarà condotta esclusivamente attraverso il numero del protocollo. I tre precedenti luoghi, che corroborano l'ipotesi secondo cui gli appunti sono stati presi a lezione, sono infatti successivi a questa annotazione e riguardano tre protocolli. La stessa denominazione «protocollo», che rimanda alla prassi giuridica di registrare ciò che accade nelle udienze, suggerisce una

³⁴ Tutto questo si può verificare sul sito www.schopenhauersource.org, in cui è possibile prendere visione delle foto di molte delle pagine del *Nachlaß*. Il quaderno in cui sono registrate le lezioni di Fichte è il sesto.

³⁵ G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812*, cit., p. 59.

³⁶ Idem, p. 195.

³⁷ H. N. II, p. 58.

³⁸ Idem, p. 44.

trascrizione quanto più possibile fedele, non certo «una messa in forma» personale da parte del compilatore.

Come si vedrà dettagliatamente nel corso dell'analisi, e come si è già detto, gli appunti relativi alle quattro lezioni introduttive e alla prima lezione «Sui fatti della coscienza» hanno la forma di un discorso compiuto; gli appunti dalla seconda lezione al primo protocollo (escluso) del corso «Sui fatti della coscienza» sono costituiti da «brevi proposizioni» sconnesse; dal primo protocollo del corso «Sui fatti della coscienza» all'ultimo protocollo del corso «Sulla dottrina della scienza», gli appunti hanno di nuovo la forma di un discorso compiuto. Se si considera che è molto inverosimile, per i motivi sopra esposti, che questo discorso compiuto sia frutto della rielaborazione personale di Schopenhauer, l'impressione che si trae facilmente da tutto questo è che Schopenhauer, successivamente alla quarta lezione introduttiva (la lezione in cui Fichte formulava le sue raccomandazioni) e fino al primo protocollo «Sui fatti della coscienza» (esclusa la prima lezione), si sia attenuto proprio alle raccomandazioni di Fichte, ossia abbia trascritto a lezione soltanto «brevi proposizioni» – senza però riuscire, come ugualmente richiesto da Fichte, a rielaborare successivamente, in una forma personale, il contenuto delle lezioni. È forse a causa di quest'insuccesso, che Schopenhauer ha deciso, successivamente, di “protocollare” le lezioni in modo «quasi letterale». Per Fichte, il trascrivere a lezione solo «brevi proposizioni» era infatti finalizzato proprio alla successiva rielaborazione, da parte dello studente, del contenuto della lezione secondo una forma «che si adattasse alla sua individualità». Ma in Schopenhauer è mancata certamente una tale rielaborazione, sicché è venuto a mancare nel suo caso il fine stesso per cui egli avrebbe dovuto evitare di scrivere parola per parola ciò che veniva detto a lezione.

Lasciando per un momento i possibili indizi interni al lascito schopenhaueriano, e cercando indizi *esterni*, utili a dedurre la modalità di stesura degli appunti e riguardanti gli appunti del corso «Sulla dottrina della scienza», si noti che Hübscher, menzionando un'altra stesura manoscritta delle stesse lezioni di Fichte del 1812 (proveniente dalla biblioteca dell'università di Halle³⁹) nonché l'esposizione della dottrina della scienza redatta dallo stesso Fichte nel 1812⁴⁰, riconosce che la stesura di Schopenhauer presenta con queste notevoli analogie. Ciononostante essa, da un lato, «completa e corregge» queste «sotto molti riguardi», e, a sua volta, può essere attraverso di esse «controllata»⁴¹. È

³⁹ È l'unica trascrizione del corso «Sulla dottrina della scienza» dell'anno 1812 ad essere stata pubblicata nel volume sopra citato della *Gesamtausgabe* fichtiana.

⁴⁰ Disponibile nel volume II, 13 della *Gesamtausgabe* fichtiana, *Nachgelassene Schriften 1812*, a c. di R. Lauth, E. Fuchs, P. K. Schneider, H. G. v. Manz, I. Radrizzani, G. Zöller, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

⁴¹ H. N. II, p. XVII.

davvero strano che Hübscher sostenga, da una parte, la possibilità di un tale «controllo» incrociato e di una reciproca «correzione» (molto più, cioè, che un semplice confronto), e dall'altra che gli appunti di Schopenhauer sono «una messa in forma alquanto autonoma della materia offerta da Fichte». Se gli appunti di Schopenhauer fossero frutto di una rielaborazione personale, una tale correzione reciproca non avrebbe alcun senso, ma anzi sarebbe dannosa tanto ai fini della ricerca schopenhaueriana (poiché allontanerebbe dal modo peculiare in cui la filosofia di Fichte è stata rielaborata da Schopenhauer), quanto ai fini della ricerca fichtiana (poiché porterebbe ad attribuire a Fichte elementi che invece appartenerebbero solo alla rielaborazione di Schopenhauer). Il controllo incrociato con gli altri manoscritti può avere un senso solo se si considerano gli appunti di Schopenhauer nella loro fedeltà alla lezione, potendo un tale controllo gettare luce solo su ciò che Fichte ha veramente detto, non certo sulla individuale riformulazione, da parte di Schopenhauer, del contenuto delle lezioni. Hübscher scrive appunto che delle somiglianze e delle differenze che risultano dal controllo incrociato, nell'edizione del *Nachlaß* schopenhaueriano, sono state fornite solo «alcune indicazioni»⁴², poiché «la ricostruzione del corso di Fichte nella sua interezza» esula dall'ambito della ricerca schopenhaueriana, riguardando piuttosto quella fichtiana⁴³. E in effetti, come si è visto, gli appunti di Schopenhauer hanno trovato posto nell'edizione della *Gesamtausgabe* fichtiana.

A riguardo di queste pagine di appunti redatte da Schopenhauer, le speranze e gli interessi della ricerca fichtiana e di quella schopenhaueriana collidono quindi necessariamente. Va da sé che, se quest'ultima ipotesi è vera – se cioè Schopenhauer, a partire dal primo protocollo sui fatti della coscienza, ha trascritto fedelmente (o ha cercato di trascrivere fedelmente) quanto Fichte diceva a lezione –, ci si trova di fronte ad un grosso vantaggio per la ricerca fichtiana e ad un grosso svantaggio per la ricerca schopenhaueriana. Dal punto di vista di quest'ultima, infatti, per valutare l'influsso di Fichte sul giovane Schopenhauer, la circostanza ideale sarebbe quella prospettata da Hübscher, secondo cui Schopenhauer, nella stesura degli appunti, si è attenuto alle raccomandazioni di Fichte. In questo modo disporremmo del contenuto delle lezioni adattato all'«individualità» filosofica di Schopenhauer, sicché questi appunti rivelerebbero direttamente la comprensione che Schopenhauer aveva della filosofia fichtiana, nonché i punti su cui egli era disposto ad acconsentire, da cui era, per così dire, disposto a lasciarsi influenzare – avremmo insomma la “versione schopenhaueriana” della filosofia fichtiana. Arthur Hübscher prospetta senz'altro l'ipotesi ottimale ai fini della ricerca

⁴² Ibidem.

⁴³ Idem, p. XVIII.

schopenhaueriana. Ma gli argomenti a favore di quest'ipotesi sono illegittimi. Gli argomenti che sostengono l'ipotesi contraria sono invece molto forti. D'altra parte, Schopenhauer stesso scrive che Fichte parlava molto lentamente⁴⁴, e perciò non doveva essere difficile annotare dettagliatamente quello che egli diceva.

Ora la questione della stesura degli appunti non riguarda esclusivamente la filologia. Al contrario, dirimerla è essenziale per definire il metodo di un lavoro che voglia determinare il rapporto teorico della genesi della filosofia schopenhaueriana con la filosofia del tardo Fichte. Se, infatti, gli appunti di cui disponiamo fossero «la messa in forma alquanto autonoma della materia fichtiana» da parte di Schopenhauer, quasi tutte le informazioni relative a quel rapporto sarebbero, per così dire, già pronte; basterebbe leggerle. Ammesso invece che tali appunti (almeno a partire dal primo protocollo «Sui fatti della coscienza») siano una trascrizione più o meno fedele di ciò che Fichte ha detto a lezione, i punti sui quali si è giocato l'influsso di Fichte sul giovane Schopenhauer non sono immediatamente disponibili alla lettura, ma vanno determinati attraverso una profonda e intelligente interrogazione dei testi.

D'altra parte, quanto detto sopra – che cioè questi appunti non siano, come sosteneva (forse, più propriamente, sperava) Hübscher, una rielaborazione personale, da parte di Schopenhauer, dell'esposizione di Fichte –, non toglie affatto l'importanza straordinaria di questo materiale per la ricerca schopenhaueriana, e in particolare per un lavoro che voglia cercare di entrare per così dire nella vera e propria «officina»⁴⁵ della filosofia schopenhaueriana, negli anni iniziali della sua costruzione. È infatti indubbio che il giovane Schopenhauer abbia conosciuto la filosofia dell'ultimo Fichte, la quale quindi non può non aver giocato un qualche ruolo – non fosse altro che come antipode teorico – nella genesi del suo sistema. Attraverso questi appunti si possono *almeno* determinare con precisione i contenuti teorici con i quali il giovane Schopenhauer è certamente entrato in contatto.

⁴⁴ Idem, p. 17.

⁴⁵ Uso qui di proposito una metafora fichtiana, presente nelle lezioni di cui ci stiamo occupando: «introdurre nella vera e propria officina dell'immaginare [...] è il compito della dottrina della scienza», H. N. II, p. 158.

3. *Metodo di questo lavoro in riferimento agli appunti di Schopenhauer relativi alle quattro lezioni introduttive «Sullo studio della filosofia» e al corso «Sui fatti della coscienza». Differenziazione rispetto ai compiti della ricerca fichtiana*

Il lavoro, che la disponibilità di questi appunti esige, è, innanzitutto, un'esposizione analitica del testo della lezione fichtiana per come registrato da Schopenhauer. Si seguiranno perciò, insieme a Schopenhauer, il breve corso introduttivo di Fichte «Sullo studio della filosofia» e il corso «Sui fatti della coscienza» lezione per lezione. (La differenza del trattamento che riceveranno gli appunti relativi al corso «Sulla dottrina della scienza» verrà giustificata nel prossimo paragrafo). In questo procedere, lo scopo sarà in primo luogo quello di fare una "cronaca" di quello che è accaduto in queste lezioni (documentando tanto il contenuto dell'esposizione di Fichte, per come trascritto da Schopenhauer, quanto le osservazioni di quest'ultimo), e in secondo luogo quello di fare *incontrare* idealmente la voce del professore e la voce dell'allievo, cercando volta per volta di dirimere le questioni e le obiezioni sollevate dal secondo.

Nel corso dell'analisi, il testo verrà citato in modo particolarmente generoso, in considerazione del fatto che, di questo materiale, non è ancora disponibile alcuna traduzione italiana.

In quanto il mio lavoro riguarda la ricerca schopenhaueriana, non ho ritenuto necessario effettuare il confronto della trascrizione di Schopenhauer con le altre trascrizioni, riguardanti le stesse lezioni e stese da altri studenti (trascrizioni ora disponibili nello stesso volume della *Gesamtausgabe* fichtiana, in cui è pubblicata quella di Schopenhauer). Un simile confronto, come si è già detto, non può fornire alcuna indicazione utile sui rapporti del giovane Schopenhauer con la filosofia di Fichte; può però agevolare una ricostruzione più fedele e completa di quello che questi ha detto a lezione, e perciò rientra propriamente – come scrive Arthur Hübscher⁴⁶ – nell'ambito della ricerca fichtiana. Quello che qui interessa non è l'esposizione di Fichte in quanto tale, ma in quanto registrata da Schopenhauer: ossia qui interessa non tanto ciò che Fichte ha detto, quanto piuttosto ciò che Schopenhauer ha ascoltato.

In effetti, uno studio che prendesse ad oggetto questi appunti e volesse però iscriversi nell'orizzonte della ricerca fichtiana, dovrebbe di necessità non limitarsi ad essi, ma tenere conto anche delle altre trascrizioni degli stessi corsi di Fichte. In quanto ci si limita, relativamente a questi corsi di Fichte, soltanto agli appunti di Schopenhauer, si

⁴⁶ H. N. II, p. XVIII.

contribuisce alla ricerca fichtiana soltanto in modo parziale – e, in questo senso, questo lavoro, per la parte relativa all’analisi delle quattro lezioni introduttive e del corso «Sui fatti della coscienza», si propone di contribuire parzialmente anche alla ricerca fichtiana. Ma al contrario, dal punto di vista della ricerca schopenhaueriana, analizzando gli appunti di Schopenhauer relativi a tali lezioni, si fa tutto quello che si può fare al riguardo. Infatti, ciò che, attraverso il confronto con le altre trascrizioni, potrebbe essere attribuito con certezza all’esposizione di Fichte (in aggiunta a quello che gli appunti di Schopenhauer documentano), solo in via ipotetica potrebbe essere determinato come qualcosa che Schopenhauer ha ascoltato o di cui ha tenuto conto. Su ciò che invece Schopenhauer ha registrato di suo pugno, non può formularsi alcun simile dubbio.

Sia detto pure che, nell’analizzare l’esposizione di Fichte, potrà capitare – e anzi capiterà spesso – di raggiungere una comprensione di essa maggiore (e quindi diversa) rispetto a quella che Schopenhauer ha documentato attraverso i suoi commenti personali – anche perché si profonderà un sforzo ermeneutico molto più intenso di quello documentato da tali commenti. Prendere in considerazione il frutto di questa maggiore comprensione ai fini della ricerca schopenhaueriana, tuttavia, non costituirà necessariamente un’operazione storiografica scorretta. Non è infatti necessario che la (scarsa) comprensione che Schopenhauer ha attestato di questo materiale sia identica alla comprensione che egli ne ha avuto in assoluto; è possibile, e anzi probabile, che gran parte delle sollecitazioni teoriche che il giovane Schopenhauer ha ricevuto dall’esposizione di Fichte siano rimaste senza testimonianza. Sarà perciò necessario adoperarsi per portare alla luce tutto quello che l’esposizione di Fichte (per come trascritta da Schopenhauer) può, dal punto di vista teorico, offrire, ossia tutto quello che Schopenhauer può aver tratto – anche irriflessivamente – da queste pagine. Si dovrà perciò quasi “simulare” lo sforzo di comprensione, da parte di Schopenhauer, dei suoi propri appunti – fermo restando l’impegno massimo a non attribuire al testo significati che esso stesso non consente o supporta. Proprio per mettersi “nei panni” di Schopenhauer, si cercherà di spiegare il testo esclusivamente attraverso rimandi interni: spiegare il testo attraverso opere del tardo Fichte significherebbe approdare ad una dimensione interpretativa che in linea di principio non poteva essere accessibile a Schopenhauer.

Ora la regola principale che si seguirà in questo lavoro ermeneutico consisterà nell’attribuire al testo – sia che si tratti dell’esposizione di Fichte, sia che si tratti dei commenti di Schopenhauer – la massima coerenza possibile, ovvero il numero minore possibile di contraddizioni interne. Si presupporrà, cioè, che il testo non sia internamente

contraddittorio, ovvero che lo sia nel minor modo possibile. Infatti, se si ammettesse che il testo possa essere indiscriminatamente contraddittorio, nessuna interpretazione di esso potrebbe essere esclusa. L'assunzione di quel presupposto è dunque necessaria nella misura in cui si decide di evitare la circostanza in cui diventi possibile ogni interpretazione del testo, e nella misura in cui si individua il criterio per determinare la legittimità o meno delle ipotesi interpretative appunto in quel presupposto. Ma il fondamento dell'assunzione di tale presupposto – che è se si vuol dire così, l'applicazione del principio davidsoniano di carità alla pratica dell'analisi di un testo (che è anch'essa, in qualche modo, un'attività dialogica) –, è la considerazione della statura dei due pensatori coinvolti in questo lavoro; e anche la diffidenza nei confronti della strategia ermeneutica a buon mercato che consiste nel risolvere le difficoltà interpretative, che un testo può presentare, attraverso l'attribuzione ad esso di un momento contraddittorio (strategia che, come si vedrà, ha adottato spesso proprio Schopenhauer nell'interpretazione dei suoi stessi appunti). Credo cioè che uno dei doveri deontologici di chi si trova ad interpretare un testo sia quello di cercare di attribuire ad esso il numero minore possibile di contraddizioni interne; e questo vale tanto più per l'interpretazione di un pensatore come Schopenhauer stesso, al quale molto spesso, e anzi quasi sempre, è stato rivolto il rimprovero di autocontraddittorietà. Ora è chiaro che il tentativo di attribuire ad un testo il numero minore *possibile* di contraddizioni interne presuppone a sua volta un criterio di impossibilità di non attribuzione ad esso di un momento contraddittorio: presuppone cioè che si definisca quando e come è *impossibile* non attribuire ad esso una qualche contraddizione interna. Tale criterio è individuato in questo lavoro nelle condizioni logiche del contenuto del testo stesso: se il testo non può affermare ciò che afferma senza contraddirsi – se cioè togliendo la contraddizione si toglie lo stesso contenuto al quale si imputa la contraddizione –, allora è impossibile non attribuire ad esso un momento contraddittorio.

Un'accurata esposizione del testo delle lezioni fichtiane sarà necessario perché, in questo lavoro, non si tratterà semplicemente di indicare vicinanze “speculative” o “teoretiche” tra la filosofia del tardo Fichte e il pensiero di Schopenhauer. Qui si tratterà di documentare tali vicinanze, in modo da poter giustificare le asserzioni circa un possibile influsso del tardo Fichte su Schopenhauer. Si indicheranno, quindi, soltanto analogie che abbiano un riscontro documentale: ovvero analogie della filosofia schopenhaueriana con punti teorici del tardo Fichte la cui conoscenza da parte di Schopenhauer è, attraverso questi appunti, certificata.

Anche per contestualizzare i commenti di Schopenhauer, l'analisi della trascrizione dell'esposizione di Fichte è indispensabile; è sempre ad essa, infatti, che Schopenhauer si riferisce direttamente. Se dunque l'analisi dettagliata degli appunti fino al primo protocollo dei fatti della coscienza può avere uno scarso significato rispetto alla ricerca fichtiana, in quanto tali appunti sono chiaramente incompleti, essa è d'altronde, per la ricerca schopenhaueriana, indispensabile. (L'analisi degli appunti dal primo protocollo sui fatti della coscienza in poi è invece fortemente significativa anche per la ricerca fichtiana, *postoché*, secondo quanto qui si sostiene, essi siano una trascrizione «quasi letterale» – come scrive Schopenhauer in occasione del primo protocollo – dell'esposizione di Fichte). Ma in ogni caso, l'analisi del testo delle lezioni sarà indispensabile anche per contestualizzare i punti della stessa esposizione di Fichte che verranno poi messi in rapporto con i manoscritti giovanili di Schopenhauer. Nel corso dell'analisi, verranno di volta in volta effettuati rimandi a punti all'opera schopenhaueriana (soprattutto il *Mondo come volontà e rappresentazione* e la prima edizione della *Dissertazione*) che risultano in “sintonia” con l'esposizione di Fichte; questo per poter stabilire riguardo a quali posizioni teoriche mature Schopenhauer può aver tratto spunto da queste lezioni.

In secondo luogo, il lavoro che questo materiale richiede è l'analisi delle osservazioni personali che Schopenhauer ha riferito al contenuto delle lezioni. A questo proposito si deve tenere presente che questi appunti sono stati redatti in un periodo che va da ottobre 1811 a marzo 1812 (in particolare il corso «Sui fatti della coscienza» ebbe termine nel dicembre 1811); e d'altra parte la maggior parte dei manoscritti di Schopenhauer di cui disponiamo è successiva al 1812. Perciò queste osservazioni meritano di essere esaminate anche nelle loro zone più implicite, in modo da poter portare alla luce gli elementi teorici *positivi*, che si celano nella negatività del confronto critico e in virtù dei quali, tuttavia, tale confronto viene condotto. Nel fare questo, si porteranno di necessità alla luce le coordinate teoriche aurorali (o, per così dire, “preistoriche”) della filosofia schopenhaueriana. Si deve peraltro sempre tenere presente che qui non ci si trova dinanzi al confronto tra due sistemi di pensiero compiuti, ma, piuttosto, al confronto tra il pensiero di Fichte nella sua fase finale (Fichte morirà due anni dopo) e il pensiero di Schopenhauer, all'inizio della sua lunga fase di gestazione (*Il mondo come volontà e rappresentazione* verrà pubblicato sette anni dopo). Questo squilibrio è avvertibile all'interno del *corpus* di appunti, dove, al timbro (relativamente) disteso, sicuro e coerente dell'esposizione di Fichte – avvertibile anche là dove Schopenhauer ha trascritto poco e male –, controbatte il timbro irruente dei commenti di Schopenhauer, attraversati sensibilmente dalla tensione di

un pensiero che comincia lentamente e faticosamente a prendere forma. Questa tensione si ripercuote sul contenuto di essi, che lascia spesso spazio alla possibilità di sviluppi teorici non univoci e talora anche al rilevamento di momenti manifestamente e inevitabilmente contraddittori. Come per l'esposizione fichtiana, anche nel corso dell'analisi di tali commenti verranno di volta in volta effettuati i rimandi ai punti all'opera schopenhaueriana che presentano con essi una qualche analogia; questo per poter stabilire quali posizioni teoriche di Schopenhauer sono nate attraverso il confronto critico con queste lezioni di Fichte.

Nel presentare il contenuto di questi appunti – sia che si tratti delle lezioni di Fichte, sia che si tratti dei relativi commenti di Schopenhauer –, si cercherà sempre di rendere quanto più possibile la complessità del testo originale (indicando insieme le cause di volta in volta specifiche di essa), senza cedere alla tentazione di una contrazione e riduzione del suo contenuto in agili e “maneggevoli” formulazioni. Una simile riduzione sarebbe senz'altro vantaggiosa in termini di economia (sia degli sforzi ermeneutici, sia delle pagine, sia dell'attenzione necessaria alla lettura di questo lavoro); essa però farebbe un torto imperdonabile alla ricchezza del testo, di cui è parte fondamentale la sua problematicità. Non si proverà perciò a “migliorare” il testo, rendendolo più chiaro; lo si presenterà innanzitutto, e il momento della chiarificazione arriverà solo secondariamente. Questo anche per rendere sempre evidente la distinzione tra ciò che il testo originariamente offre e l'interpretazione proposta.

Infine, poiché questo lavoro, come è già stato più volte sottolineato, riguarda la ricerca schopenhaueriana, l'esposizione di Fichte verrà analizzata soprattutto quanto alla sua dimensione esplicita, e solo in modo minimale quanto alla sua zona implicita: ossia ci si preoccuperà più di esporre il suo contenuto che di discuterlo e di saggiarne la consistenza e determinarne i presupposti. Quest'ultimo lavoro verrà condotto in modo particolarmente approfondito, metodico e, se si vuole, “severo”, soltanto sui commenti di Schopenhauer. Il testo di Fichte, cioè, a differenza del testo di Schopenhauer, verrà quasi sempre soltanto illustrato, se pure in modo molto dettagliato, e analizzato soltanto minimamente e subordinatamente al fine della chiarezza e della completezza di una tale illustrazione. L'unica eccezione a questa regola verrà fatta a riguardo del tema fichtiano dello «strapparsi del sapere», che, in quanto è in relazione con il tema della libertà e del «passaggio» da una determinazione ad un'altra della coscienza, presenta una notevole importanza per la seconda parte di questo lavoro, che consisterà nel confronto degli appunti di queste lezioni con i primi manoscritti di Schopenhauer. L'analisi della

dimensione implicita dell'esposizione di Fichte nella sua totalità è invece un compito della ricerca fichtiana, il quale dunque dovrebbe essere svolto tenendo conto anche delle altre trascrizioni: queste, d'altra parte, potendo aggiungere ulteriori elementi a ciò che della dimensione esplicita documenta la trascrizione di Schopenhauer, potrebbero portare a ridefinire la stessa estensione delle dimensioni esplicita ed implicita del corso di Fichte. La dimensione esplicita e la dimensione implicita dell'esposizione di Fichte, delle quali qui si parlerà, sono quindi meramente relative alla trascrizione di Schopenhauer.

4. Metodo di questo lavoro relativamente agli appunti «Sulla dottrina della scienza». Differenziazione rispetto ai compiti della ricerca fichtiana

A differenza delle quattro lezioni introduttive e del corso «Sui fatti della coscienza», il corso «Sulla dottrina della scienza», non verrà analizzato in modo dettagliato, ma soltanto in relazione al tema della duplicità della coscienza, e precisamente fino al quarto dei cinquanta protocolli. Questo per due motivi.

Il primo motivo è relativo al contenuto dell'esposizione di Fichte. Mentre, come si avrà modo di vedere, le quattro lezioni «Sullo studio della filosofia» e il corso «Sui fatti della coscienza» presentano un ventaglio di tematiche indubbiamente rilevanti rispetto alla successiva elaborazione schopenhaueriana, il corso «Sulla dottrina della scienza» presenta, a questo proposito, solo il tema della duplicità della coscienza. (Si deve tuttavia precisare che Fichte, in questi appunti, non parla mai esplicitamente di una «duplicità della coscienza», se pure egli ne presupponga il concetto e usi a tale riguardo due volte il termine *Duplizität*⁴⁷). Ora questo tema, sebbene regga in modo fondamentale tutto il discorso di Fichte, dopo il quarto protocollo viene declinato in un modo così specificamente “fichtiano” da non poter essere più in alcuna relazione con gli sviluppi successivi della filosofia schopenhaueriana; ossia la declinazione, che il tema della duplicità della coscienza subisce a partire dalla quinta lezione, comincia a perdere il carattere di generalità e quindi di introduzione, connotandosi di colorazioni così specifiche da non poter essere più accettato se non insieme all'interezza del discorso fichtiano. Ma una simile accettazione è senz'altro estranea a Schopenhauer. (È chiaro che una simile rilevazione presuppone, a monte, la conoscenza già acquisita della filosofia schopenhaueriana). L'analisi della trascrizione di Schopenhauer del corso «Sulla dottrina

⁴⁷ Idem, pp. 43, 88.

della scienza» nella sua totalità pertiene perciò, propriamente, alla ricerca fichtiana. (Tuttavia, nella seconda parte di questo lavoro, relativa all'analisi dei manoscritti giovanili di Schopenhauer, si farà riferimento ad un unico punto dell'esposizione fichtiana, esposto successivamente al quarto protocollo, che può essere messo direttamente in relazione al nucleo concettuale dei primi quattro protocolli, consentendo quindi, in qualche modo, di essere isolato dal contesto della dottrina della scienza – se pure questo isolamento comporta necessariamente un depotenziamento teorico rispetto alla valenza di cui tale punto si carica nel contesto in cui occorre).

In secondo luogo, si deve tenere presente il diverso tenore dei commenti di Schopenhauer a questo corso, rispetto ai commenti alle quattro lezioni introduttive «Sullo studio della filosofia» e al corso «Sui fatti della coscienza». Relativamente al corso «Sulla dottrina della scienza», infatti, Schopenhauer non entra quasi mai in modo pertinente nel merito del contenuto dell'esposizione di Fichte, ma si limita per lo più a lamentare polemicamente e spesso anche sarcasticamente la scarsa chiarezza del professore, o a documentare involontariamente la propria incomprendimento delle parole di Fichte. Qui gli interventi di Schopenhauer hanno poca o nessuna rilevanza teorica, sia in relazione al contenuto delle lezioni di Fichte, sia in relazioni agli sviluppi successivi della filosofia schopenhaueriana. (Anche quest'ultima rilevazione presuppone, a monte, la conoscenza degli sviluppi successivi della filosofia schopenhaueriana, conoscenza che quindi ha inevitabilmente influenzato il metodo di questo lavoro).

Anche per gli appunti del corso «Sulla dottrina della scienza», si è ritenuto di non effettuare il confronto con le altre trascrizioni dello stesso corso, per gli stessi motivi che si sono indicati nel paragrafo precedente a proposito delle quattro lezioni introduttive e del corso «Sui fatti della coscienza». Inoltre, non si è nemmeno ritenuto utile perlustrare la letteratura critica sulla versione della dottrina della scienza del 1812. Tale letteratura non si è infatti mai riferita agli appunti di Schopenhauer, ma, per lo più, al progetto autografo di Fichte, dal quale la trascrizione di Schopenhauer si discosta a tratti in modo notevole. (Per esempio – ed è un esempio essenziale –, nel progetto autografo la proposizione *Die Erscheinung erscheint sich als sich erscheinend* ricorre 7 volte, mentre, nella trascrizione di Schopenhauer, 22 volte). D'altra parte, è noto che Fichte manteneva, nelle sue lezioni, sempre un importante elemento di improvvisazione, che è esplicitamente teorizzato e giustificato nell'ultima delle quattro lezioni introduttive⁴⁸.

⁴⁸ Idem, p. 27.

Infine, anche per l'analisi dei primi quattro protocolli del corso «Sulla dottrina della scienza» si è presupposta la massima coerenza possibile del testo in esame, negli stessi termini in cui essa è stata specificata nel paragrafo precedente.

II. Le quattro lezioni «Sullo studio della filosofia»

1. Introduzione

Nell'elenco dell'Università di Berlino relativo ai corsi che si sarebbero svolti nell'anno accademico 1811-1812, risulta tra gli altri: «Sull'essenza della filosofia e sul modo in cui la si debba studiare: il professor Fichte al pubblico durante le ferie»⁴⁹. Come era già avvenuto nel 1809 e nel 1810, Fichte tenne a Berlino anche nel 1811, durante la settimana che precedeva l'inizio del semestre invernale, delle lezioni d'introduzione allo studio della filosofia (della *sua* filosofia), ovvero alla dottrina della scienza. Esse dovevano fungere come un invito alla filosofia rivolto agli studenti di tutte le facoltà, ed ebbero luogo nella settimana precedente il 21 ottobre⁵⁰. Oltre alla trascrizione di Schopenhauer, disponiamo di quella di un altro studente (*Nachschrift* Cauer), ma non del manoscritto personale cui Fichte si atteneva.

Schopenhauer ha registrato queste quattro lezioni su otto fogli, successivamente inseriti nel quaderno in cui sono annotate tutte le altre lezioni di Fichte. Il primo di questi fogli reca la titolazione, data da Schopenhauer: «Lezioni di Fichte sullo studio della filosofia, stese a memoria dopo il corso»⁵¹. Esse sono pubblicate anche nell'edizione della *Gesamtausgabe* fichtiana⁵², con poche e irrilevanti correzioni di lettura del manoscritto rispetto all'edizione Hübscher. Il loro contenuto verrà qui suddiviso secondo il numero della lezione. Inoltre, all'interno di ogni lezione, verranno esposti dapprima per intero i contenuti di essa, e in un secondo momento i relativi commenti di Schopenhauer (tranne nel caso in cui questi siano particolarmente brevi). In questo modo, l'esposizione risulterà più unitaria, e verrà anche rispettato l'ordine cronologico in cui questo materiale è stato redatto, visto che la stesura dei commenti personali di Schopenhauer è senz'altro successiva alla stesura del contenuto della lezione.

⁴⁹ Riportata in G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812*, cit., p. 33: «Ueber das Wesen der Philosophie und wie man dieselbe studieren solle: Herr Prof. Fichte öffentlich in den Ferien».

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ H. N. II, p. 16.

⁵² G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812*, cit., pp. 59-67.

2. Prima lezione (di due ore)

Essendo rivolte a un pubblico molto vasto ed avendo un carattere introduttivo, le lezioni di cui ci stiamo occupando consistono di contenuti chiari, e sono formulate in un linguaggio molto accessibile. Fichte precisa appunto che «lo scopo di queste lezioni è determinare il modo in cui la filosofia possa e debba essere comunicata»⁵³. Ma questo «determinare» presuppone la risposta alla domanda: «Che cos'è la filosofia?». A tale domanda solo la filosofia stessa, dice Fichte, può dare la giusta risposta. Al riguardo Schopenhauer scrive: «Ego. Quindi ha avuto ragione Reinhold a dire: la vera definizione della filosofia non giungerà prima del vero sistema»⁵⁴. Esattamente lo stesso riferimento a Reinhold è presente negli appunti presi a lezione da Schulze a Gottinga l'anno precedente, nella prima lezione del corso di Metafisica⁵⁵.

Nelle «poche ore» di queste lezioni, prosegue Fichte, non si potrà dare una risposta esauriente alla domanda sulla filosofia, ma soltanto un «generale concetto delimitante».

Se uno mi chiedesse cos'è la filosofia, io risponderci: tu vuoi *sapere* cos'è la filosofia; dunque *sai* qualcosa in generale. Dopo che egli mi avesse detto *che cosa* sapesse, delimiterei questo sempre di più attraverso l'unificazione sotto generali punti di vista, finché non giungessi ad una *x* la cui posizione è da occupare con la filosofia.

Innanzitutto è dunque da determinare il concetto del sapere, dato che la filosofia deve essere un *sapere*.⁵⁶

Per Fichte, chi domanda cosa sia la filosofia vuole *sapere* cos'è la filosofia, e perciò presuppone il momento del sapere, ossia rivela di sapere già «qualcosa in generale». La filosofia si trova allora al *termine* del processo in cui il contenuto iniziale del sapere (il «che cosa sapesse» colui che pone quella domanda) viene progressivamente «delimitato» e «unificato» «sotto generali punti di vista»: la posizione «*x*» occupata dalla filosofia è evidentemente il «punto di vista» più «generale», in cui il contenuto iniziale del sapere è scomparso, ed è rimasta soltanto la sua forma. Attraverso questo ragionamento, Fichte ritiene di aver dimostrato che la domanda sulla filosofia presuppone a sua volta la necessità

⁵³ H. N. II, p. 16.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ M. V. d'ALFONSO (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 47.

⁵⁶ H. N. II p. 17.

della preventiva domanda sul sapere (*Wissen*), il cui concetto è «dunque» «*innanzitutto* [corsivo mio] [...] da determinare»⁵⁷.

Questo brevissimo passaggio ha un'importanza grandissima, in quanto contiene implicitamente in sé il punto fondamentale, di convergenza di tutto ciò che Fichte esporrà in seguito. Si può infatti rilevare che il ragionamento di Fichte non è vincolato al contenuto specifico della domanda (la filosofia), ma riguarda il domandare in generale: «tu vuoi *sapere* cos'è la filosofia: *dunque* [corsivo mio] *sai* qualche cosa in generale». L'equivalenza, che regge l'argomentazione, tra il domandare e il voler *sapere* ciò di cui si domanda, prescinde dal contenuto del domandare (sebbene la «x» citata dopo rappresenti la posizione peculiare della filosofia). Dunque – ammessa la validità di quell'equivalenza – Fichte dimostrerebbe *implicite*, in questo passaggio, la priorità del momento del sapere rispetto a *qualsiasi* domanda: ossia che qualsiasi domanda, pur essendo tale – pur consistendo in un momento negativo, di assenza del sapere –, è fondata su un momento positivo, di presenza del sapere, che è necessario indagare. Se è così, la domanda *sul sapere* è la domanda sulla condizione di possibilità di ogni domandare, sicché è preliminare a qualsiasi domanda, è la domanda che tutte le domande presuppongono. E infatti, la centralità della domanda sul sapere si rivelerà nella terza lezione, dove Fichte sosterrà che la scienza che risponde ad essa, cioè che indaga il sapere in quanto tale – vale a dire la *filosofia* –, «indica il fondamento di ogni sapere»⁵⁸ particolare (in questo senso si potrebbe dire che essa indica la risposta che tutte le risposte presuppongono). La filosofia è perciò propriamente «dottrina della scienza». In effetti, in questo passaggio (nella definizione della posizione “x”, cui si giunge «attraverso l'unificazione sotto generali punti di vista»), è contenuto anche che la filosofia indaghi il sapere in generale. Si può quindi da subito verificare come quest'inizio, persino nelle sue zone implicite, anticipi circolarmente i contenuti finali di queste lezioni, ossia come il discorso di Fichte sia fortemente *organico* – in perfetta coerenza con la sua concezione sistematica della filosofia, che Schopenhauer avverte già a partire dalle primissime battute. Si vedrà inoltre, in occasione della quarta lezione, come quest'inizio anticipi un altro motivo fondamentale del filosofare di Fichte.

⁵⁷ Nel corso introduttivo alla filosofia che Fichte tenne l'anno prima (la cui traduzione è pubblicata in appendice a J. G. FICHTE, *I fatti della coscienza 1810/11*, a c. di M. V. d'Alfonso, Milano 2007, pp. 211-234), l'analogo passaggio, essenziale, dalla domanda su cosa sia la filosofia alla determinazione del concetto di sapere non aveva la stessa stringenza, ma il carattere di una semplice proposta: «Siccome potrebbe risultare che la filosofia è un sapere, allora potrebbe non essere vano riflettere un po' più a fondo sul sapere in generale» (p. 211).

⁵⁸ H. N. II, p. 27.

Dimostrata la necessità della preliminare domanda sul sapere, Fichte passa quindi a determinare i due tipi possibili di sapere: il «sapere storico» (*das historische Wissen*) e il «sapere scientifico» (*das wissenschaftliche Wissen*)⁵⁹.

Il «sapere storico» è il sapere che si fonda non sulla «propria percezione», ma su «ciò che un altro ha percepito»; esso dunque «non è un vero e proprio sapere», è piuttosto «un'ombra, un'impronta del vero e proprio sapere». (Dunque il vero e proprio sapere è quello che si fonda sulla propria percezione). Esso è di due tipi, a seconda che la percezione del suo contenuto non possa più avvenire (è il caso della storia: *Geschichte*) oppure possa essere ripetuta (è il caso per esempio della zoologia e della botanica). Nel secondo caso, questo contenuto può essere attestato; nel primo, no. Avendo chiamato in causa la percezione, Fichte passa a classificarla: essa è esterna, come quella che riguarda appunto la botanica e la zoologia, oppure interna («per esempio sogni, visioni, delirio, veduta soggettiva ovvero opinione»). Sia la percezione interna che quella esterna possono essere benissimo comunicate «storicamente» (*historisch*); però la percezione interna – secondo gli esempi fatti – non è ripetibile a piacere. Ogni io è tuttavia «in sé uguale all'altro e deve poter subire le stesse modificazioni».

Schopenhauer scrive di trovare oscuro questo punto, e considera la possibilità di non aver sentito tutte le parole di Fichte, poiché, sebbene «l'esposizione di Fichte» sia «molto chiara» ed egli «parli lentamente», il seguire la lezione è tuttavia reso difficile dal fatto che «egli si trattiene [...] troppo a lungo su cose facili da capire e le ripete con altre parole, sicché l'attenzione si stanca di ascoltare ancora più a lungo ciò che è già stato compreso» e «perciò ci si distrae»⁶⁰. È singolare che Schopenhauer lamenti qui l'eccesso di zelo espositivo da parte di Fichte: l'opposto di ciò che lamenterà ben presto.

Fichte prosegue dicendo che «contro ciò» (contro l'affermazione che ogni io è in sé uguale ad ogni altro e subisce le stesse modificazioni) gli sono stati indicati i casi dell'originalità e del genio, che «sarebbero io modificati in un modo particolare»⁶¹. A questo Fichte risponde che l'originalità è spesso follia, non genio. Genio (*Genie*) e follia (*Wahnsinn*), certamente, si allontanano entrambe dal punto di vista comune dell'uomo, però in direzioni opposte: «il genio, ovvero la poesia, è divino e di molto superiore a quel punto di vista: la follia è bestiale e sta al di sotto di quel punto di vista»⁶².

⁵⁹ Idem, p. 17.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Idem, p. 18.

⁶² Ibidem.

Qualcuno, che avverte in sé originalità, prende questa per poesia e se stesso per un genio, mentre invece è un pazzo [Narr]. Il criterio, in base al quale ogni [uomo] originale può verificare a quale delle due originalità appartiene, è che il genio, prima di manifestarsi come tale, deve essere stato in primo luogo un uomo, un razionale [vernünftiger] uomo etico; ognuno diventi in primo luogo questo, e poi parleremo di genio e poesia.⁶³

È qui chiarissima la relazione, posta da Fichte, tra moralità e genialità. Precisamente, la predisposizione morale è condizione del genio.

Fichte passa quindi a trattare il «sapere scientifico». La sua caratteristica è «l'indicazione *del fondamento* delle percezioni», da cui segue la «completa evidenza» e la determinazione di una «legge» «per tutte le possibili percezioni di questo tipo», sicché queste possono essere in futuro determinate «*a priori*». Mentre il contenuto del sapere storico è un percezione (tale contenuto infatti è o è stato percepibile), «la scienza si eleva [...] del tutto al di sopra della singola percezione» e si occupa del suo fondamento, che è del tutto «separato» da essa, «superiore» ad essa, «sovrasensibile»⁶⁴. L'uomo, esemplifica Fichte, vede un corpo cadere, altri «rimanere in quiete», ma ciò non lo induce certo a formulare la domanda «perché?», giacché l'esperienza risponde soltanto *che* essi cadono, *che* essi sono in quiete. La domanda sul fondamento chiede il *perché* (*Warum*) delle cose, mentre l'esperienza contiene solo il loro *che* (*daß*)⁶⁵; quindi il concetto di fondamento non è «astratto» dalla percezione, non proviene da essa. Fichte rileva anche qui il presupposto del domandare: l'esserci di una risposta (*er [der Mensch] fragt Warum? und setzt voraus daß es zu allen seinen Warums eine Welt von Darums gebe*⁶⁶). «Ogni indicazione del fondamento e la *legge* che da essa segue sono qualcosa di nient'affatto dato nella percezione», ma qualcosa di «sovrasensibile» come per esempio «la legge di gravità»⁶⁷.

Dato che il fondamento della percezione non appartiene alla percezione, domande del tipo «Dove è conficcata nei corpi la gravità?» o «Dov'è conficcata nell'uomo l'anima?» sono, dice Fichte, fallaci, perché, se il fondamento fosse nello spazio, esso sarebbe percepibile, dunque non sarebbe il fondamento della percezione, ma una percezione che attenderebbe a sua volta di essere fondata. «La legge di gravità è un che di sovrasensibile, spirituale, immediatamente divino», sebbene nel modo più basso. «Proprio

⁶³ Idem, p. 19.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Idem, p. 20.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Idem, p. 21.

questo è ogni forza»⁶⁸. Ogni forza naturale è il grado più basso del sovrasensibile. Non si può non pensare al luogo del *Mondo come volontà e rappresentazione* in cui le forze della natura vengono designate come l'«infimo grado di oggettivazione della volontà»⁶⁹. Fichte esemplifica dunque il *gruppo di percezioni «dello stesso tipo»* nel fenomeno della caduta dei corpi, il *fondamento sovrasensibile* nella forza di gravità, e la *legge* che segue all'indicazione di esso nella legge di gravità.

La lezione si conclude (stando agli appunti di Schopenhauer) con l'affermazione provocatoria che ciò che la scienza conosce, vale a dire il fondamento, «è più certo di tutte le percezioni»; esso reca la propria certezza ed evidenza in sé, e non ha bisogno, per essere riconosciuto vero, della confutazione degli errori che altri al riguardo hanno commesso. «Per conoscere la verità della dottrina della scienza, non si ha bisogno di aver conosciuto l'errore della filosofia della natura». La dottrina della scienza è autonoma e in se stessa fondata sia quanto al suo essere vera, sia quanto al suo essere riconosciuta come vera.

Veniamo ora alle annotazioni di Schopenhauer.

La prima riguarda il rapporto tra genio e follia. Qui Schopenhauer dissente totalmente da Fichte, e formula considerazioni che verranno ripetute in modo quasi identico nel *Mondo come volontà e rappresentazione*⁷⁰ – se pure nel contesto della metafisica del volere, qui ancora assente. Egli nega che, come dice Fichte, «il folle si avvicini alla bestia»⁷¹ e che il «sano intelletto» si trovi ad uguale distanza (sebbene in direzioni opposte) tra genio e follia; piuttosto genio e follia, «sebbene molto diversi», sono tra loro più *vicini* di quanto il primo non sia vicino all'intelletto comune e il secondo alla bestia. In effetti, contro la vicinanza tra follia e bestialità, Schopenhauer rileva che «il cane intelligente è da paragonare più al comune uomo assennato [*verständigen*] [...] che al folle (non allo stupido)». D'altra parte, contro la grande distanza affermata da Fichte tra genio e follia, «la vita dei grandi geni insegna appunto che essi, nella vita, si comportano spesso quasi come folli, e Aristotele, secondo Seneca, dice: *nullum magnum ingenium sine insaniae mixtura*»⁷².

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a c. di S. Giametta, Milano 2006, § 26, p. 279.

⁷⁰ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., § 36 e § 37, pp. 375-395; cap. 31 e 32, pp. 1707-1755. Su questo passo giovanile di Schopenhauer cfr.: M. V. d'ALFONSO: *Schopenhauer als Schüler Fichtes*, cit., pp. 203-206.

⁷¹ H. N., II p. 18.

⁷² Ibidem.

Schopenhauer passa quindi a determinare l'*affinità* tra genio e follia, che è al tempo stesso la loro differenza rispetto all'uomo comune:

Penso che il sano uomo assennato è saldamente rinchiuso nelle condizioni corporee della nostra coscienza e del nostro pensiero (le stesse che spazio, tempo e concetti dell'intelletto producono in lui), esse gli aderiscono strettamente e gli si adattano e lo coprono come un vestito ben fatto: egli non può andare al di là di esse (cioè non può conoscere sé e le cose senza quelle condizioni dell'esperienza, in sé), ma di esse è del tutto pratico: per la bestia, se essa è in salute, vale la stessa cosa, soltanto [vale] che la sua conoscenza dell'esperienza è più rozza, più limitata, il suo vestito è per così dire meno comodo, simile ad un sacco. Il genio, attraverso una forza che non può essere ulteriormente determinata se non come qualcosa di totalmente sovrasensibile, guarda per così dire attraverso quei limiti, che sono condizioni della conoscenza dell'esperienza, e conosce l'essenza in sé sua propria e delle cose, e cerca per tutta la vita di comunicare questa conoscenza e inoltre agisce secondo essa. Si potrebbe dire, conformemente a quella mia similitudine: egli è troppo grande per il suo vestito e guarda al di fuori di esso, verso l'alto. Nel folle sono appunto rovinate le condizioni della conoscenza dell'esperienza, perciò le leggi dell'esperienza sono per lui distrutte, dato che esse non appartengono alle cose, ma sono forme intuitive della sensibilità (ciò che qui si conferma di nuovo), tutto è per lui confuso, secondo la similitudine il suo vestito è strappato, ma appunto per questo il suo io, che non è sottomesso ad alcuna rovina, qualche volta guarda attraverso il vestito [...]. Il genio assomiglia spesso, [...] nel suo agire, alla follia perché egli, attraverso l'intuizione delle cose in sé, nel mondo dell'esperienza si trattiene di meno ed è e [meno] a casa, e ancora, proprio come il folle, confonde i fenomeni, conoscendo egli al contempo le cose in sé. Come Lear di Shakespeare è un esempio di geniale follia, Torquato Tasso di Goethe è un esempio di folle genialità.⁷³

Il genio e il folle hanno in comune la possibilità di «guardare attraverso» il «vestito» delle condizioni dell'esperienza, e conoscere le cose come sono in se stesse. L'uomo comune, invece, non può «andare al di là» di tali condizioni; esse, nel mentre che gli rendono possibile l'esperienza, lo limitano anche definitivamente ad essa. Questa differenza fondamentale ha come conseguenza una differenza *ulteriore*: l'uomo comune è

⁷³ Idem, pp. 18-19.

del tutto a suo agio nel mondo dell'esperienza, è «del tutto pratico» di esso; invece, il genio e il folle «non sono a casa» nel mondo dell'esperienza, poiché la loro possibilità di guardare al di là di essa compromette spesso la loro vita e la loro conoscenza empirica. C'è qui forse un riferimento implicito all'infelicità del genio.

È inoltre notevole che per Schopenhauer la follia, attestando la possibilità di una conoscenza che non avviene secondo le consuete condizioni dell'esperienza, «confermi» che queste «non appartengono» alle cose in sé. Le «condizioni della nostra coscienza e del nostro pensiero» sono connotate da Schopenhauer come «corporee». Non è chiaro se questo «corporee» significhi che attraverso quelle condizioni si può conoscere soltanto il mondo corporeo, oppure se esse siano strettamente legate al possesso di un corpo, sì che, non avendo un corpo, si potrebbero conoscere le cose al di là di quelle condizioni.

Schopenhauer definisce quindi la *differenza* tra genio e follia:

[...] i folli emettono sentenze geniali o almeno lo farebbero, se ad essi non mancasse l'alta presa di coscienza, che è la caratteristica del genio, grazie alla quale questi può esprimere in concetti, immagini, opere d'arte, che hanno per materia ancora oggetti dell'esperienza, ciò che egli conosce al di là di ogni esperienza. Il folle ha a questo riguardo qualcosa della prima condizione, ma gli manca la seconda, cioè la salute delle condizioni del mondo dell'esperienza.⁷⁴

L' «alta presa di coscienza [*hohe Besonnenheit*], che è la caratteristica del genio», ossia la capacità di esprimere e comunicare la conoscenza metempirica, ha due condizioni: la prima è la possibilità di accedere ad una tale conoscenza, la seconda è «la salute delle condizioni del mondo dell'esperienza»⁷⁵. L'espressione della conoscenza metempirica avviene infatti attraverso una materia empirica (attraverso «oggetti dell'esperienza»), e presuppone perciò un sana conoscenza dell'esperienza. La necessità dell'uso di determinazioni dell'esperienza per esprimere determinazioni metempiriche è un'idea presente in un saggio di Wackenroder (*Di due meravigliose lingue della loro forza misteriosa*), ed è già affermato in un frammento scritto da Schopenhauer nell'ottobre 1810 («Su Platone»), che verrà analizzato nella seconda parte del presente lavoro. Ora il folle ha «qualcosa della prima condizione» del genio, cioè l'accesso ad una conoscenza

⁷⁴ Idem, p. 18.

⁷⁵ La relazione tra il concetto di genio e il concetto di *Besonnenheit* era già stata indicata da Jean Paul, in particolare nello scritto *Vorschule der Ästhetik* del 1804. È probabile che Schopenhauer conoscesse questo scritto già nel 1806 (Cfr. A. HÜBSCHER, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, a c. d. G. Invernizzi, Milano 1990, pp. 79-91).

metempirica, «ma gli manca la seconda», cioè l'alta presa di coscienza. Anche prima Schopenhauer aveva indicato implicitamente questa differenza tra il genio e il folle, là dove aveva giustificato *in modo diverso* la loro possibilità di conoscere le cose in se stesse: nel caso del genio, essa dipende da «una facoltà che non può essere ulteriormente determinata se non come qualcosa di totalmente sovrasensibile», nel caso del folle dipende dal fatto che le condizioni della conoscenza dell'esperienza sono in lui «rovinare».

(Si deve notare che anche per Fichte sussiste un'identità tra genio e follia, relativa al fatto che entrambi sono «io modificati in un modo particolare», cioè differiscono dall'io comune; sì che il problema della loro distinzione si pone in Fichte in virtù di tale identità, la quale tenderebbe a confonderli, ma che viene comunque riconosciuta. Questo, anche se Schopenhauer, a differenza di Fichte, accentua tale identità e specifica in cosa consista: Schopenhauer, cioè, determina per che cosa genio e follia differiscano dall'io comune).

Schopenhauer chiarisce quindi, secondo la stessa metafora del vestito, la distinzione tra lo stupido (*der Blödsinnige*) e colui che capisce il mondo (*der Weltkluge*). Mentre al genio e al folle il «vestito» delle condizioni dell'esperienza veste piccolo (fuori di metafora: la loro comprensione eccede l'esperienza), allo stupido veste troppo grande, «gli si appende come un sacco», come avviene per la bestia, egli non lo «riempie» (fuori di metafora: l'esperienza eccede la sua comprensione). All'uomo intelligente, invece, questo vestito «aderisce, come *Tricot*»⁷⁶.

Ci sono in questo passaggio almeno tre punti degni di attenzione. Innanzitutto, per il giovane Schopenhauer *la conoscenza delle cose in sé è possibile*, se pure soltanto ad individui eccezionali (il folle e il genio). La cosa in sé non è dunque già più il negativo «concetto limite [*Grenzbegriff*]»⁷⁷ kantiano, ma ha una realtà positiva, ossia positivamente conoscibile. In secondo luogo, *tale conoscenza è chiamata «intuizione»* («Il genio assomiglia spesso, [...] nel suo agire, alla follia perché egli, attraverso l'intuizione delle cose in sé, si trattiene di meno nel mondo dell'esperienza [...]»), termine che in quest'accezione, era stato largamente usato sia da Fichte che Schelling accanto all'aggettivo «intellettuale». In terzo luogo, l'intuizione delle cose in sé è *esprimibile attraverso «oggetti dell'esperienza»*. Qui in gioco è evidentemente il problema teorico della possibilità del riferimento ad una realtà metafenomenica, posto che ogni riferimento può avvenire solo attraverso un termine fenomenico. Il genio è proprio colui che ha la capacità (che è la sua «alta presa di coscienza») di forzare il fenomeno all'espressione di ciò che non è fenomeno, di far *dire* al fenomeno ciò che non è fenomeno. Questo atto di

⁷⁶ Idem, p. 19.

⁷⁷ I. KANT, *Critica della ragion pura*, a c. di G. Colli, Milano 2001, p. 330.

“forzatura” del fenomeno ricorrerà nel punto fondamentale del *Mondo come volontà e rappresentazione*, allorché la cosa in sé verrà indicata nella volontà (che è comunque un fenomeno della cosa in sé, sebbene «il più perfetto»⁷⁸) secondo una «*denominatio a potiori*»⁷⁹. Che la volontà sia la cosa in sé è un’«*analogia*»⁸⁰. Si deve inoltre rilevare che una tale forzatura è già in atto nell’appunto giovanile di Schopenhauer, allorché il vestito (qualcosa che appartiene all’esperienza) viene usato come espressione metaforica delle condizioni dell’esperienza (le quali da sole, separatamente dalla materia empirica in cui si presentano, non sono esperibili); e il guardare al di là del vestito viene usato come espressione metaforica del conoscere al di là di tali condizioni. In questo passo, Schopenhauer usa quindi un termine empirico per esprimere non il contenuto della conoscenza metempirica, come fa il genio, bensì l’atto stesso di tale conoscenza. Schopenhauer qui non si pronuncia affatto sul contenuto di essa, non lo esprime, ma teorizza questa espressione come l’atto del genio. Di lì a poco, tuttavia, e cioè a partire dal 1812 – questo si vedrà nella seconda sezione del presente lavoro – Schopenhauer cercherà proprio di determinare il contenuto della conoscenza metempirica.

In concomitanza del punto in cui Fichte scrive che la domanda sul fondamento presuppone l’esistenza della risposta (*er fragt Warum? und setzt voraus daß es zu allen seinen Warums eine Welt von Darums gebe*), Schopenhauer appunta un secondo commento di dissenso.

Il nostro domandare la *causa* io lo spiego in conformità a Kant, dunque: esso scaturisce certamente dalla percezione: poiché questa non è affatto, come Fichte sembra volere, meramente opera *dei sensi*. Con i sensi noi non conosciamo nulla: soltanto attraverso le categorie dell’intelletto, alle quali i sensi danno la materia; l’intelletto soltanto costruisce ogni concetto, dunque anche il concetto di essere in quiete e cadere, e la gravità è un concetto astratto da molti concetti (che costituiscono appunto la percezione). Le categorie costruiscono, da ciò che è stato visto, concetti, e attraverso essi noi conosciamo tutte le cose nella *relazione*, dunque anche attraverso il concetto della *causalità*: ora non sono le molteplicità che sono state viste a cercare le categorie per ordinare se stesse, ma sono le categorie a cercare, nel molteplice che è stato visto, oggetti con cui riempirsi (questo cercare e trovare è lo schematismo) dunque (grazie alla ragione, nell’intimo eternamente attiva e tendente alla

⁷⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., § 22, p. 243.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Idem, § 19, p. 231. L’analogia è: la cosa in sé sta al fenomeno come la nostra volontà sta al nostro corpo.

conoscenza) la categoria di causalità chiede sempre ed eternamente *perché*, e lo farà finché lo spirito tendente all'unità potrà conoscere il mondo esterno soltanto attraverso l'intelletto che conosce il molteplice. L'intelletto cerca sempre di unificare in concetti ciò che i sensi mostrano; la causalità è il grande nastro che tiene insieme la sparpagliata conoscenza dell'esperienza e le dà una qualche unità: senza la causalità non c'è la più comune conoscenza dell'esperienza, e se l'enunciazione del fondamento cioè del rapporto causale rende *scientifico* ogni *sapere*, allora chiedo quale serve di cucina è priva di sapere scientifico [...]. La sensibilità pura dà spazio e tempo. Solo in questi è possibile il movimento. L'occhio percepisce il movimento. L'intelletto unifica questa percezione nel concetto del *cadere*, dopo che ha in precedenza unito ogni volta la pietra e la terra in un concetto. Il fondamento sovrasensibile del cadere rimane sconosciuto. Ma da ogni caso percepito l'intelletto si astrae la legge della gravitazione, che non è affatto il fondamento sovrasensibile conosciuto della caduta, ma soltanto il fenomeno conosciuto generalmente, e che per l'esperienza prende il posto del fondamento. La stessa cosa vale per tutte le altre forze. La loro identificazione e unificazione in concetti non ci eleva però al di sopra del mondo delle percezioni: dunque questo non lo fa nemmeno lo studio delle scienze abituali.⁸¹

In questo passo sono presenti tanto un'interpretazione, da parte di Schopenhauer, dell'esposizione di Fichte, quanto elementi originalmente elaborati da Schopenhauer. L'analisi di esso dovrà perciò svolgersi distintamente secondo questi due livelli, ma insieme rendere conto della dipendenza del primo dal secondo.

Cominciamo dunque con gli elementi che rivelano la posizione di Schopenhauer. Un primo punto riguarda il rapporto tra causa e fondamento. Schopenhauer esordisce menzionando la domanda sulla causa (*Ursache*). Ma Fichte aveva parlato della domanda sul fondamento (*Grund*). Schopenhauer identifica quindi implicitamente la domanda sul fondamento alla domanda sulla causa: ossia identifica il *fondamento* alla *causa*. Questa identità viene allo scoperto poco dopo attraverso un «*das heißt*»: «Indicazione del fondamento, cioè [*das heißt*] del rapporto causale». D'altra parte, la domanda «*perché?*», che per Fichte chiede il fondamento, per Schopenhauer chiede piuttosto la causa («La categoria della causalità chiede sempre e eternamente *perché*»). Tuttavia Schopenhauer ammette al tempo stesso un *fondamento sovrasensibile*, diverso dalla causa («il fondamento sovrasensibile della caduta rimane sconosciuto» quand'anche si sia

⁸¹ H. N. II, pp. 20-21.

determinata la sua causa). Dunque c'è per Schopenhauer un modo dell'essere fondamento che è distinto dall'essere causa. Ora questo è senz'altro un elemento di tensione all'interno del testo, poiché smentisce l'equivalenza del fondamento *tout court* alla causa, riducendola piuttosto all'equivalenza del fondamento *non sovrasensibile* alla causa. Rimane qui evidentemente indeterminato il differenziale tra i due modi dell'essere fondamento, cioè come possa il fondamento sovrasensibile essere fondamento, senza con questo essere causa; e rimane di conseguenza indeterminata la domanda che chiede tale fondamento sovrasensibile, visto che essa non può più essere la domanda che chiede la causa: «perché?».

Un secondo punto riguarda la formazione dei concetti. Per Schopenhauer «l'intelletto costruisce ogni concetto, dunque anche il concetto di essere in quiete e cadere»; «le categorie costruiscono, da ciò che è stato visto, concetti». Quindi, per Schopenhauer, i concetti empirici (costruiti «da ciò che è stato visto») sono opera dell'intelletto e si originano dall'azione delle categorie. L'intelletto è la sede dei concetti puri (categorie) e dei concetti empirici (come “essere in quiete” e “cadere”). È da notare al proposito che la causalità viene definita dapprima concetto («Le categorie costruiscono i concetti da ciò che è stato visto, e attraverso essi noi conosciamo tutte le cose nella *relazione*, dunque anche attraverso il concetto della *causalità* [...]»), e successivamente categoria («la categoria della causalità chiede sempre e eternamente *perché*»). Per tentare di armonizzare questi due luoghi, mantenendo al tempo stesso la loro relazione al resto del testo, si può solo ipotizzare che Schopenhauer, riferendosi alla causalità come concetto, si riferisca alla causalità non pura (che sarebbe la categoria), ma già empiricamente determinata come gravità (causa della caduta), secondo l'esempio scelto da Fichte. Immediatamente prima Schopenhauer aveva appunto scritto che «la gravità è un concetto astratto da molti concetti».

Il terzo punto concerne la definizione, a metà tra il metaforico e il concettuale, dello schematismo: esso è il «cercare e trovare», da parte delle categorie, oggetti che le «riempiano». Questa definizione svolge il dettato kantiano – secondo cui gli schemi sono gli intermediari tra le intuizioni sensibili e le categorie⁸² – in modo certamente originale, perché le categorie assumono qui un ruolo attivo di ricerca che in Kant non figura.

Infine, al di là delle eventuali incoerenze relative al rapporto tra causa e fondamento, rimane un punto fermo: la domanda sul perché è interna al fenomeno (e quindi le scienze,

⁸² I. KANT, *Critica della ragion pura* cit., p. 276.

in quanto si pongono quella domanda, non «elevano» affatto «al di sopra del mondo delle percezioni»). Ciò è confermato da una seconda annotazione di Schopenhauer:

Ego. (Penso che la domanda *perché* non verta sul fondamento sovrasensibile, bensì sulla connessione di un fenomeno con gli altri. Ma se cerco attraverso questa domanda il fondamento *sovrasensibile*, faccio appunto dell'*intelletto*, in modo sbagliato (come Kant ha mostrato), un *uso trascendente*).⁸³

Che la domanda «perché» riguardi solo i fenomeni, costituirà l'assunto fondamentale della Dissertazione *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, il cui scopo dichiarato è proprio determinare i quattro diversi sensi della domanda “perché”⁸⁴ – ossia le quattro diverse forme dell'unico principio di ragione, che vale solo per il fenomeno. A differenza della Dissertazione, tuttavia, qui il «perché» ha un unico significato, quello causale. È qui comunque esplicita la differenza tra la risposta alla domanda “perché” e il fondamento sovrasensibile, il quale rimane, ancora, una risposta senza domanda.

Nella Dissertazione, Schopenhauer formulerà chiaramente la distinzione – che qui comincia a delinearsi come problema – tra fondamento *tout court*, inteso come *ratio cognoscendi* (non si parlerà più di alcun fondamento sovrasensibile), e causa, intesa come *ratio fiendi*. È importante che qui Schopenhauer sostenga che cercare il fondamento sovrasensibile attraverso la domanda «perché» significhi compiere un uso trascendente dell'intelletto; tuttavia egli ammette «il fondamento sovrasensibile del cadere». Nell'ottica dello Schopenhauer maturo, lo stesso parlare di un fondamento dei fenomeni⁸⁵, o di un che di «sovrasensibile»⁸⁶, significherà fare un uso trascendente del principio di ragione.

Veniamo ora all'interpretazione schopenhaueriana della lezione fichtiana.

Fichte parla di un fondamento «sovrasensibile». È davvero singolare che Schopenhauer lo interpreti come causa, visto che egli stesso, come si è visto, mostra di *distinguere* il fondamento sovrasensibile dalla causa. Sembra che Schopenhauer, interpretando così la lezione di Fichte, *neghi* implicitamente tale distinzione. Per spiegare

⁸³ H. N. II, p. 21.

⁸⁴ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813) a c. di A. Vigorelli, Milano 1990, p. 22; Idem, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847) a c. di S. Giametta, Milano 2000, p. 37.

⁸⁵ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813) cit., pp. 166-170; Idem, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847) cit., pp. 220-223.

⁸⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il Mondo* cit., § 53, pp. 539-541.

quest'apparente contraddizione di Schopenhauer, si deve tenere presente che la risposta alla domanda «perché», per Fichte, è il fondamento sovrasensibile, mentre, per Schopenhauer, la causa. Inoltre, la legge di gravità, scelta da Fichte per esemplificare la legge che consegue all'indicazione del fondamento sovrasensibile, è per Schopenhauer piuttosto «il fenomeno [della caduta] conosciuto generalmente», l'universale «che l'intelletto astrae da sé» a partire «da ogni caso percepito», cioè dalle percezioni. La gravità, per Schopenhauer non è affatto, rispetto al cadere, un «fondamento sovrasensibile», perché il suo concetto è «astratto da molti concetti (che costituiscono appunto la percezione)» – subito prima erano stati menzionati i concetti di “essere in quiete” e “cadere”. «Il fondamento sovrasensibile del cadere rimane sconosciuto». Ora Schopenhauer scrive che «la legge di gravità non è affatto il fondamento sovrasensibile del cadere». Ma, come si è visto, questo vale anche per Fichte: la legge di gravità è infatti non il fondamento sovrasensibile, ma la legge che segue alla sua indicazione. In ogni caso, la determinazione che Fichte assegna al fondamento sovrasensibile (l'essere la risposta alla domanda «perché») nonché l'esempio da questi scelto (la legge di gravità) appartengono per Schopenhauer alla causalità: per questo motivo, e non perché neghi la distinzione tra fondamento sovrasensibile e causa, Schopenhauer identifica il fichtiano «fondamento sovrasensibile» alla causa. *In conseguenza* di questa identificazione, Schopenhauer obietta a Fichte che la domanda sul fondamento si origina dalla percezione: il fondamento – inteso come causa – è infatti presente nella percezione, dato che quest'ultima, come Kant ha insegnato, «non è affatto, come Fichte sembra volere, meramente opera *dei sensi*», ma anche delle categorie dell'intelletto, tra cui la categoria di causalità. «Senza la causalità non c'è la più comune conoscenza dell'esperienza». La penultima citazione ci conduce al punto successivo.

Per Schopenhauer, Fichte sostiene che la percezione è meramente opera dei sensi. In effetti Fichte dice che il fondamento è «al di sopra della percezione» e «sovrasensibile». Ma questo vuol dire soltanto che – posta l'equazione tra le due connotazioni, ed eliminato, da entrambi i membri di essa, il termine uguale «sopra», come in matematica – la percezione è sensibile. «Sensibile» non equivale certamente a «mera opera dei sensi». Fichte non dice ciò che Schopenhauer gli attribuisce, e infatti questi esprime, a riguardo di questa attribuzione, una certa riserva: «la percezione non è affatto, come Fichte *sembra* [corsivo mio] volere, meramente opera *dei sensi*».

Concludendo l'analisi di questa prima lezione, è evidente che Schopenhauer giudica l'esposizione di Fichte attraverso il confronto con problematiche teoriche (come quelle

della conoscenza delle cose in sé, della causalità, dell'uso trascendente dell'intelletto, del ruolo dei sensi e delle categorie nel sorgere della percezione) che Fichte non ha ancora presentato, ma che erano note a Schopenhauer attraverso la sua conoscenza della filosofia kantiana, maturata anche durante le lezioni di Schulze a Gottinga. Nella ricezione di Schopenhauer si spezza perciò da subito il carattere di autosufficienza delle lezioni di Fichte, e quindi il loro essenziale carattere introduttivo. Il corto circuito tra allievo e professore, che si delinea fin dal primo momento, dipende proprio dal fatto che il primo non concede al secondo ciò che questi esige: l'umiltà e la disponibilità a lasciarsi "introdurre" alla filosofia.

3. Seconda lezione (di un'ora)

Fichte dichiara che chiunque voglia «voglia penetrare in una qualche scienza», «deve elevarsi da sé», «con la propria forza» nella «regione dei fondamenti», che è «del tutto altra» da quella nella quale tutti noi siamo nati, cioè la «regione delle percezioni». Il passaggio dalla seconda alla prima avviene in virtù di un'evidenza (*Evidenz*) «fino a quel momento sconosciuta, che in un attimo, come un lampo, illumina l' [...] anima» di chi ricerca, sicché egli riconosce ciò che pensa come una verità eterna⁸⁷. Schopenhauer scrive al proposito: «Egli acquisisce dunque infallibilità!»⁸⁸.

Questo «lampo di evidenza» (*Bliz der Evidenz*) accade in occasione di ogni nuova conoscenza, e prima di esso (Fichte lo denomina «fenomeno interiore»: *innre Erscheinung*) non si può parlare di scienza; ognuno deve sapere da sé se ha partecipato di esso, e in ogni caso molti si occupano di scienza per tutta la vita senza esperirlo. Tutto questo non vale solo per la filosofia, ma per tutte le scienza abituali, come per esempio la meccanica e la matematica.

Fichte passa a quindi a illustrare i tre gradini in cui l'origine di una scienza si articola. In primo luogo, l'inventore di una scienza deve separare «dal molteplice del fenomeno ciò che costituisce l'ambito della sua scienza». Per esempio, nel caso della meccanica, «la forza motrice dei corpi»: se l'inventore della meccanica vede un corpo cadere, astrae dal colore, dal sapore del corpo, e considera solo la velocità del cadere. In secondo luogo, «lasciando [*verlassend*] la percezione», l'inventore di un scienza deve

⁸⁷ H. N. II, pp. 21-22.

⁸⁸ Ibidem.

presupporre ciò di cui non ha alcuna percezione: il fondamento sovrasensibile dei fenomeni che intende spiegare, ossia chiede: «perché?». In terzo luogo, egli cerca una risposta (*Darum*) al suo perché (*Warum*), formulando un'ipotesi e verificando che essa sia capace di spiegare tutte le percezioni che costituiscono l'ambito della sua scienza; e così di ipotesi in ipotesi, finché non trova quella presso la quale egli riceve il «lampo di evidenza» e dice: «Così è, per tutta l'eternità»⁸⁹. Ora, poiché la verità dell'ipotesi consiste nel suo spiegare *tutte* le possibili percezioni dello stesso tipo, e d'altra parte la concordanza (*Übereinstimmen*) dell'ipotesi con le percezioni può essere verificata soltanto per un numero limitato di casi, il *criterio* della verità dell'ipotesi non può essere questa concordanza – che pure è necessaria –, ma è piuttosto quel «lampo di evidenza»; da questo «segue» la concordanza dell'ipotesi con tutte le possibili percezioni di quel tipo. E infatti, esistono delle conoscenze – come quelle matematiche – che, pur non dovendo spiegare alcuna percezione, sono scientifiche, e vengono dimostrate proprio ed esclusivamente attraverso l'evidenza⁹⁰.

Fichte richiama che «ognuno deve acquisire la scienza da sé», perciò chiede: «A che, dunque, gli insegnanti e i libri?». L'insegnante di una scienza deve aiutare l'allievo (*Schüler*) a ripercorrere i tre passi che l'inventore di essa ha compiuto: dapprima la separazione e unificazione, a partire dal «miscuglio» dell'esperienza, delle percezioni «dello stesso tipo» che costituiscono l'ambito della scienza in questione; poi la presupposizione di un fondamento di esse, e quindi la formulazione della domanda: «perché?»; infine «il grande passaggio [*Uebergang*] dal dubbio alla certezza», attraverso l'evidenza. Quando l'evidenza «fa breccia» nell'allievo, la verità diventa suo possesso per sempre; in caso contrario, egli non ha un vero sapere. Quest'ultimo passaggio dipende esclusivamente dall'allievo. I libri e gli insegnanti non servono quindi a trovare la verità, bensì soltanto a fare in modo che essa, una volta trovata, non vada perduta, ma rimanga per sempre «proprietà del genere umano». Infatti può anche accadere che l'insegnante non possieda la scienza che insegna, e che tuttavia l'allievo giunga lo stesso al sapere di essa: in questo caso il primo è solo un «morto» tramite della verità che l'inventore di tale scienza ha trovato. «Perciò la scienza può essere tramandata per millenni come un morto patrimonio [*totdes Gut*], finché non giunge ad un allievo che ha la capacità di saperla con verità come il maestro»⁹¹, ossia come l'inventore.

⁸⁹ Idem, pp. 22-23.

⁹⁰ Idem, p. 24.

⁹¹ Idem, p. 25.

In riferimento al luogo in cui Fichte, dopo aver citato l'esempio della meccanica e del cadere di corpi, descrive il secondo gradino dell'origine di una scienza (il presupposto di un fondamento sovrasensibile che sia la risposta alla domanda: «perché?»), Schopenhauer annota:

Ma quale fondamento sovrasensibile dà la meccanica come risposta al perché?

Tutti i corpi cadono, perché sono *pesanti*?

Perché sono pesanti?

Perché cadono.

Tutte le scienze cercano senz'altro il fondamento sovrasensibile, e questo è attestato dal lampo dell'assoluta evidenza.⁹²

Innanzitutto, l'ultima proposizione non è da intendere come se esprimesse la posizione di Schopenhauer, poiché si è visto a proposito della prima lezione che, per lui, lo studio delle scienze abituali non ci conduce affatto al fondamento sovrasensibile⁹³; e d'altra parte in questo stesso frammento egli chiede: «Ma quale fondamento sovrasensibile dà la meccanica come risposta al perché?». Schopenhauer chiude quindi l'annotazione riassumendo il pensiero di Fichte: il «senz'altro» (*ja doch*) non deve trarre in inganno. È interessante che qui Schopenhauer consideri possibile l'inversione del rapporto, posto da Fichte, tra fondato e fondamento: a suo giudizio si può dire tanto che i corpi cadono perché sono pesanti, quanto che essi sono pesanti perché cadono. È chiaro che un rapporto di fondazione non può essere reciproco; in quanto reciproco, è nullo. Dunque Schopenhauer, ipotizzando (o affermando) la reciprocità del rapporto di fondazione tra peso e caduta, ipotizza (o afferma) la nullità di esso. Ora se si determina il rapporto di fondazione dal peso alla caduta come causalità, è difficile sostenere che, come la pesantezza dei corpi è causa del loro cadere, così, reciprocamente, il cadere dei corpi è causa della loro pesantezza (al massimo si può sostenere che esso è causa del nostro sapere o percepire la loro pesantezza; in questo caso, però, non ci sarebbe reciprocità, perché l'effetto del cadere non sarebbe la pesantezza, ma la sua percezione). Comunque, è certo che Schopenhauer prosegue, attraverso la domanda iniziale dell'annotazione, a contestare che la gravità sia un fondamento sovrasensibile. Forse, attraverso la reciprocità del rapporto di fondazione, egli vuole suggerire appunto l'*omogeneità* dei due termini del rapporto, cioè che il peso dei

⁹² Idem, p. 22.

⁹³ Idem, p. 21.

corpi (la gravità), come la loro caduta, appartiene al mondo delle percezioni e non è affatto sovrasensibile.

A proposito della definizione fichtiana del lampo di evidenza come criterio della verità delle ipotesi, Schopenhauer pone il *problema dell'errore* (*Irrthum*; problema che Fichte risolverà nella lezione successiva): la teoria del flogisto, ad esempio, «è stata per lungo tempo creduta come verità da uomini che tuttavia avevano con verità altre conoscenze matematiche e fisiche», nell'afferrare le quali essi «devono» pur «aver provato e conosciuto quel lampo di evidenza»⁹⁴. Schopenhauer comincia già dalla seconda lezione a ironizzare su ciò che dice Fichte:

Quando hanno imparato la teoria del flogisto, è apparso loro qualcosa come un falso lampo (bagliori lontani), oppure perché non hanno sentito la mancanza di quello vero fino a *Lavoiser*? Come possono in generale migliaia di errori vivere, se c'è un così sicuro *criterium* di ogni verità?⁹⁵

Schopenhauer propone quindi una *sua* teoria dell'errore:

Io ritengo in generale tutto il sapere entro i limiti dell'esperienza come condizionato dalla sensibilità e valido solo nell'esperienza, anzi come nullo, poiché esso è sempre condizionato (non escluso quello matematico) appunto attraverso i limiti dell'esperienza, anzi [lo ritengo] come errore, appunto perché la realtà dell'esperienza è errore e ad ogni risposta [*Darum*] che rimane entro l'esperienza si solleva un nuovo perché, e ogni nostra verità è sempre soltanto l'ultimo errore: noi non possiamo portare il sapere più oltre della consapevolezza [*Bewußtsein*] che appunto la più solida ultima verità, pilastro fondamentale di ogni esperienza, è errore; ciò che Kant ha fatto, mostrando la nullità di spazio e tempo e portando l'intelletto al suicidio.⁹⁶

È qui chiara l'equivalenza di *errore* e *fenomeno* in senso kantiano («tutto il sapere entro i limiti dell'esperienza»). D'altra parte, «da ogni risposta che rimane entro l'esperienza si solleva un nuovo perché, e ogni nostra verità è sempre soltanto l'ultimo errore»: la risposta al «perché», che, come si è visto, verte «sulla connessione di un

⁹⁴ Idem, p. 23.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem.

fenomeno con gli altri»⁹⁷, è errore. Che la catena della cause naturali – e quindi, per il giovane Schopenhauer, la riproposizione della domanda perché – sia infinita, Kant lo aveva scritto a proposito della terza Antinomia⁹⁸. Ora l'equivalenza tra fenomeno ed errore è senz'altro eterodossa rispetto al kantismo, se pure il «portare il sapere» alla «consapevolezza» di essa viene presentato da Schopenhauer come «ciò che Kant ha fatto»: Kant scrive chiaramente che il fenomeno (*Erscheinung*) non è né errore (*Irrthum*) né parvenza (*Schein*)⁹⁹. Dal testo non è chiaro se, per Schopenhauer, l'aver portato il sapere alla consapevolezza che «il pilastro fondamentale di ogni esperienza [...] è errore» corrisponda alle reali intenzioni di Kant oppure le ecceda, ossia se Schopenhauer ascriva quella consapevolezza alla “lettera” o allo “spirito” del kantismo. Comunque, qui si prefigura implicitamente già la conseguenza che sta per essere tratta: se «tutto il sapere entro i limiti dell'esperienza» è «errore», il lampo di evidenza, per riguardare la verità – come sostiene Fichte –, deve riguardare un sapere che sia al di là dell'esperienza – diverso, quindi, dal sapere che concerne il fondamento-causa di cui (secondo Schopenhauer) parla Fichte. E infatti, in questo senso, Schopenhauer ammette il lampo di evidenza:

Quel lampo di evidenza c'è, ma soltanto dove si schiude l'ambito del vero sapere, al di sopra di ogni esperienza. Giunge un attimo in cui tutto il mondo del fenomeno sbiadisce, viene oscurato dall'io che conosce la propria realtà e quella di un mondo sovrasensibile; scompare come un gioco di ombre quando una luce viene accesa. Questo attimo può giungere a pochi, i veri filosofi, Platone ne parla: Πολλοί μὲν ναρθηκοφοροί, βακχοὶ δὲ γε παύροι.¹⁰⁰

Negli ultimi mesi del 1811 Schopenhauer cominciò a leggere il primo volume delle *Philosophischen Schriften* di Schelling, che raccoglieva, tra gli altri, lo scritto *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*. Qui era affermato:

In noi tutti esiste un potere (*Vermögen*) misterioso, meraviglioso, quello di ritirarci dal mutamento del tempo, dopo esserci spogliati di tutto ciò che ci venne dall'esterno, nella nostra interiorità, e qui contemplare l'eterno in noi sotto la forma dell'immutabilità. Questa intuizione è l'esperienza più interna e

⁹⁷ Ibidem, p. 21.

⁹⁸ KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 502.

⁹⁹ Cfr. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, trad. it. di P. Carabellese, revisione della trad. di R. Assunto e H. Hohenegger, Bari 2007, Osservazione terza, p. 87; *Critica della ragion pura*, cit., p. 104 (in questa versione, il termine *Schein* è tradotto con «illusione»).

¹⁰⁰ H. N. II, p. 23.

propria, dalla quale soltanto dipende tutto ciò che noi sappiamo di un mondo soprasensibile. [...]

Questa intuizione intellettuale avviene quando noi cessiamo di essere oggetti per noi stessi, quando, ritirati in noi stessi, il nostro io intuente è tutt'uno con quello intuito. In questo momento dell'intuizione spariscono per noi tempo e durata: noi non siamo nel tempo, ma il tempo – o piuttosto non il tempo, ma l'eternità pura e assoluta è in noi. Non siamo perduti nell'intuizione del mondo oggettivo, ma esso è perduto nella nostra intuizione.¹⁰¹

È molto probabile che Schopenhauer pensi a questo passo di Schelling. Anche in Schopenhauer, infatti, *la conoscenza del mondo soprasensibile è in un qualche rapporto con la conoscenza, da parte dell'io, «della propria realtà»*. (Nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, la conoscenza dell'essere in sé delle cose passerà attraverso la conoscenza dell'essere in sé dell'io).

Ora Schopenhauer eguaglia implicitamente l'opposizione errore-verità all'opposizione tra il sapere entro i limiti dell'esperienza e il sapere che oltrepassa questi limiti. In Kant la conoscenza del fenomeno non poteva essere «errore» perché non aveva alcun altro tipo possibile di conoscenza «più vera» cui rapportarsi: per Kant la contrapposizione tra verità ed errore è piuttosto *interna* al fenomeno¹⁰².

Dunque, lo stesso rapporto che Kant poneva tra rappresentazione soggettiva (che può essere illusione o parvenza) e fenomeno, in Schopenhauer si pone tra il fenomeno e le cose in sé. Ossia, il problema – che per Kant valeva solo in ordine alla rappresentazione – di un criterio veritativo si “sposta”, ponendosi in ordine allo stesso fenomeno. Il presupposto teorico necessario di questo “spostamento” è evidentemente *il declassamento del fenomeno kantiano a «rappresentazione»*. Questa mossa appartiene storicamente a Reinhold¹⁰³, che Schopenhauer peraltro conobbe personalmente a Weimar nel 1809, ma è possibile che essa si sia prolungata su Schopenhauer attraverso le lezioni di Gottlob Ernst Schulze, che Schopenhauer frequentò a Gottinga tra il 1810 e il 1811¹⁰⁴. In effetti, nella presentazione della filosofia kantiana, Schulze chiama le cose in sé «cose reali» (*wirkliche Dinge*) e dice dapprima che esse sono «al di fuori delle nostre rappresentazioni» (*außer*

¹⁰¹ F. W. J. SCHELLING, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a c. di G. Semerari, Firenze 1958, pp. 62-64.

¹⁰² I. KANT, *Prolegomeni* cit., Osservazione terza, pp. 85-86.

¹⁰³ Cfr. K. L. REINHOLD, *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, Firenze, 2006.

¹⁰⁴ Cfr. M. V. d'ALFONSO (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, Würzburg 2008.

unsren Vorstellungen), e dopo che esse sono contrapposte agli oggetti dei sensi (*Sinnenobjekte*) in quanto fenomeni (*Erscheinungen*)¹⁰⁵, sì che «rappresentazione» e «fenomeno» vengono implicitamente eguagliati come il termine che si contrappone alle cose in sé. Ma proprio a proposito del problema di un criterio veritativo in rapporto al fenomeno, il fatto che le cose in sé siano chiamate da Schulze «cose reali» comporta inevitabilmente che ciò a cui esse si contrappongono, cioè il fenomeno, non sia «reale». Schulze precisa infatti, sempre nella stessa pagina, che gli oggetti dei sensi sono «cose reali» solo «dal punto di vista dell'esperienza»¹⁰⁶. D'altra parte, posto che le cose in sé sono inconoscibili¹⁰⁷, e posto che esse sono però ciò che è «reale», è inevitabile che l'interpretazione del kantismo che Schulze, in questo punto del corso di *Metafisica*, veicola, sia un'interpretazione scettica, in cui, come accade nello scetticismo idealtipico, ciò che è reale (vero) è affermato al tempo stesso come inconoscibile. In effetti, nel frammento 17 dei Manoscritti, redatto precedentemente al 1812 (e probabilmente coevo agli appunti di queste lezioni), Schopenhauer determina ciò, che Kant non ha potuto conoscere, vale a dire la cosa in sé, proprio come «verità»¹⁰⁸. Ma la «rivoluzione copernicana» di Kant consisteva nella proposta¹⁰⁹ di intendere il rapporto tra le cose in sé e i fenomeni in modo diverso da quello tradizionale di «corrispondenza».

Ora, posto che (secondo quanto dice Aristotele nella *Metafisica*) la verità è un predicato non delle cose, ma della conoscenza sulle cose¹¹⁰, ossia delle cose non in quanto tali, ma *in quanto conosciute*, allora la stessa determinazione della cosa in sé come «verità», che Schopenhauer, probabilmente influenzato da Schulze, sostiene, presuppone logicamente (nonostante e anzi in virtù di qualsiasi eventuale intenzione scettica) che la cosa in sé sia (almeno in potenza) interna all'orizzonte della conoscenza. (In questo senso, l'interpretazione del criticismo come scetticismo, secondo la quale la cosa in sé è inconoscibile e al tempo stesso è «verità», «realtà», implica che la verità, da un lato, sia dichiarata come inconoscibile e, dall'altro, in quanto verità, sia presupposta come conosciuta. In ciò consiste appunto la contraddittorietà che è rimproverata

¹⁰⁵ Idem, p. 70.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ibidem. Sull'importanza del corso di Schulze per l'evoluzione filosofica di Schopenhauer (tuttavia non relativamente all'identità di fenomeno e rappresentazione), Cfr. M. V. d'ALFONSO, *Schopenhauer als Schüler Schulzes: die Vorlesungen zur Metaphysik*, in F. Ciraci, D. M. Fazio, M. Koßler, *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg 2009, pp. 61-72.

¹⁰⁸ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17 p. 17.

¹⁰⁹ Kant parla letteralmente di un «tentativo»: «Per una volta si tenti dunque, se nei problemi della metafisica possiamo procedere meglio, ritenendo che gli oggetti debbano conformarsi alla nostra conoscenza [...]. Nella metafisica, orbene, si può fare un analogo tentativo [analogo a quello di Copernico], per quanto riguarda l'intuizione degli oggetti» (*Critica della ragion pura*, cit., pp. 24-25).

¹¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 4, 1027 b, 25.

“tradizionalmente” ad ogni scetticismo). Questo è perfettamente visibile nel testo di Schopenhauer ora analizzato, in cui la determinazione di un sapere come «errore» o «parvenza», cioè come «non verità», presuppone necessariamente un «vero sapere, al di sopra di ogni esperienza», rispetto al quale il primo possa essere determinato come «errore» (se non altro perché ogni negazione presuppone la positività, o la posizione, cioè l'esistenza, del termine negato). Quest'eresia nei confronti della lettera del kantismo – la definizione del sapere sul fenomeno come «errore» e del sapere sulla cosa in sé come «verità» – presuppone dunque, al fondo, la conoscibilità della cosa in sé, che infatti da Schopenhauer viene apertamente ammessa.

È tutto quest'insieme di presupposti, storici e teorici, che sta a fondamento dell'intervento di Schopenhauer.

Che poi il fenomeno (*Erscheinung*) di Kant sia inteso da Schopenhauer, reinholdianamente, proprio come «rappresentazione», è chiaro dal paragrafo 18 della Dissertazione (1813), in cui è scritto che le «rappresentazioni complete» sono così chiamate perché «comprendono sia il materiale che il formale delle apparizioni [*Erscheinungen*] sensibili»¹¹¹. Ma l'identità di fenomeno e rappresentazione è rivelata in modo magnifico dall'*incipit* («Il mondo è la mia rappresentazione») e dal titolo stesso («Il mondo come volontà e rappresentazione», che dovrebbe voler dire: il mondo come cosa in sé e fenomeno) del capolavoro di Schopenhauer. Si deve tenere presente anche che l'esito ultimo della filosofia di Schopenhauer, per come esposta nell'«Epifilosofia» alla fine del *Mondo come volontà e rappresentazione*, è, in modo perfettamente analogo all'interpretazione del kantismo offerta da Schulze, un esito tendenzialmente scettico, il cui fondamento è proprio l'alterità di ciò che è conoscibile, cioè del fenomeno, rispetto alla realtà in sé.

Tornando al testo della lezione, Schopenhauer dissente infine da Fichte relativamente alla matematica: mentre Fichte sembra equipararla alle altre scienze, Schopenhauer sostiene che essa ha un grado di evidenza maggiore, poiché si basa in modo immediato sui pilastri di ogni esperienza: «che un sasso a cui si toglie il sostegno cadrà, non è così certo come il fatto che due linee dritte non costruiranno nessuna figura chiusa». In ogni caso, anche dal punto di vista della matematica, «niente è errato [*irrig*] come la realtà dello spazio e del tempo»¹¹².

¹¹¹ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente*, a c. di A. Vigorelli, 1990, Milano, p. 49.

¹¹² H. N. II p. 24.

Anche qui, le condizioni di ogni esperienza, cioè spazio e tempo, sono definite implicitamente come “irreali” (contrariamente, ancora una volta, alla «realtà empirica» dello spazio e del tempo sostenuta da Kant¹¹³), sì che la conoscenza che ha come contenuto l’esperienza, avendo come contenuto qualcosa di “irreale”, è necessariamente «errata».

4. Terza lezione (di due ore)

«Il lampo dell’assoluta evidenza consiste propriamente nel fatto che noi conosciamo che la percezione e il fondamento sono uno, che noi vediamo in questo quella, in quella questo»¹¹⁴. Che un’ipotesi non venga «elevata» a verità attraverso il lampo dell’assoluta evidenza può accadere o perché tale ipotesi non è vera (motivo oggettivo) o perché è vera, ma non esiste nessuno che la sappia riconoscere come tale (motivo soggettivo). Le ipotesi hanno un valore solo nelle scienze in cui non si è ancora arrivati alla conoscenza della verità: chi le lascia in eredità al genere umano, lo fa in parte per indicare la via che possa portare alla verità, in parte perché esse potrebbero essere vere, benché egli non le abbia riconosciute come tali. Nelle scienze in cui si è raggiunta la verità, le ipotesi non hanno invece alcun valore. Fichte parla finalmente dell’errore:

(Colui che spaccia un errore per verità, è certamente un mentitore, perché l’errore non gli può essere confermato come verità attraverso il lampo di evidenza, ciò che è assolutamente impossibile.)¹¹⁵

Che l’errore non possa essere confermato dal lampo di evidenza, è perfettamente coerente con l’essere quest’ultimo, come è detto nella precedente lezione, il *criterio di verità* delle ipotesi. Attribuendo una cattiva coscienza a chi sbaglia, Fichte elimina il problema dell’errore per come era stato formulato da Schopenhauer, per il quale «la teoria del flogisto era stata *creduta come verità* [corsivo mio] per lungo tempo», sicché si doveva forse parlare in quel caso di «un falso lampo». L’obiezione di Schopenhauer consisteva nel rilevare che è possibile credere come verità qualcosa che non lo è. Ma questo, per Fichte, è al contrario «assolutamente impossibile»: chiunque chiama «verità» qualcosa di diverso da essa, mente – ossia *sa* che ciò che chiama «verità» non è tale, perché soltanto la

¹¹³ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 89-92.

¹¹⁴ H. N. II, p. 25.

¹¹⁵ *Ibidem*.

verità è confermata dal lampo di evidenza, soltanto la verità può essere creduta come verità. Questa specificazione di Fichte è “analiticamente” contenuta nella proposizione iniziale, secondo cui il «fenomeno intimo»¹¹⁶ del «lampo di evidenza consiste nel fatto *che noi conosciamo* [corsivo mio] che la percezione e il fondamento sono uno, *che noi vediamo* [corsivo mio] in questo quella, in quella questo». Il criterio di verità dell’ipotesi (che concerne il fondamento della percezione) è il suo essere riconosciuta come vera (e il lampo di evidenza è proprio questo «intimo» riconoscere come vero): tale criterio è interno alla coscienza. Per questo, «è impossibile» – cioè contraddittorio – credere come verità qualcosa che non lo è, perché ciò equivarrebbe al fatto che qualcosa, che è riconosciuto come verità, non è riconosciuto come verità (ossia equivarrebbe a «conoscere» e al tempo stesso «non conoscere» «che la percezione e il fondamento sono uno», «vedere» e al tempo stesso «non vedere» «in questo quella, in quella questo»). *Quindi* è necessario che chiunque chiama «verità» un errore, menta.

Fichte ha detto che tutte le scienze hanno un fenomeno particolare che costituisce il loro ambito e di cui esse devono indicare il fondamento: ad esempio, la meccanica si occupa di fondare l’essere in quiete e il cadere dei corpi. «Poiché anche la filosofia è un sapere, sorge dunque la domanda su quale sia il fenomeno che essa intraprende a fondare. Risposta: il sapere». Schopenhauer scrive: «Si potrebbe rispondere: il fenomeno del fenomeno. Ma». L’annotazione s’interrompe.

La filosofia è dunque per Fichte il *sapere del sapere*. Egli prosegue:

Ma per capire soltanto la *definizione* di filosofia, bisogna essersi resi coscienti del sapere. Chi guarda qui la stufa, è cosciente della stufa, il fuoco del suo sapere è la stufa, egli dice: la stufa è. Ma se egli si reca in sé e comprende di essere cosciente della stufa, il fuoco del suo sapere non è più la stufa, ma il suo essere cosciente della stufa. Se ora egli diventa allo stesso modo cosciente della sua coscienza di tutte le percezioni e di tutto il suo sapere i loro fondamenti, e rende appunto questo il fuoco del suo sapere, egli ha il fenomeno del sapere, che per la filosofia è l’oggetto da fondare.¹¹⁷

In questa definizione della filosofia come sapere del sapere trova espressione sensibile lo spostamento d’asse della filosofia moderna rispetto alla filosofia antica, dall’ontologia alla gnoseologia (dall’essere al sapere sull’essere). Per Aristotele, la scienza

¹¹⁶ Idem, p. 22.

¹¹⁷ Idem, p. 26.

somma studia le cose che sono in quanto sono¹¹⁸; per Fichte, le cose in quanto sono sapute. Questo perché, per Aristotele, la somma determinazione – quella che include tutte le altre – è l'essere; per Fichte, il sapere (l'essere in quanto *saputo*). D'altra parte, nel «sapere del sapere» si può scorgere specificamente l'eredità kantiana: il risultato dell'indagine criticistica, che a Fichte sta più a cuore, è appunto la consapevolezza, propria dell'idealismo trascendentale, del fenomeno (ciò che appare) *in quanto fenomeno* (in quanto appare), in opposizione al realismo trascendentale, che considera il fenomeno come realtà in sé. Il sapere il fenomeno come tale, che è il risultato del criticismo, sta all'origine del «sapere il sapere» di cui parla Fichte.

Il punto di vista «naturale» dell'uomo, dice Fichte, è la semplice coscienza degli oggetti. Il punto di vista della filosofia è la coscienza della coscienza degli oggetti. Ad esso l'uomo deve elevarsi da solo, e finché questo non avviene, per lui non è possibile alcuna filosofia: infatti, «come dovrebbe essere data la risposta a chi non ha ancora la domanda?». Fichte non dice esplicitamente qual è la domanda che la filosofia pone, ma essa è evidentemente quella che chiede il «perché» – ovvero il fondamento – del fenomeno che è da fondare: il sapere. Molti non raggiungono il punto di vista della filosofia poiché si aspettano che esso venga dato loro dal di fuori, come un «colpo alle costole»: o perché sono del tutto ciechi di spirito, o perché temono che, se lo ammettessero, potrebbero risultare per loro cattive conseguenze.

La filosofia è letteralmente «dottrina della scienza», dottrina del sapere, perché «indica il fondamento di ogni sapere»; in questo senso, dice Fichte, la parola «filosofia» non calza, perché tale parola «non significa sapere, ma soltanto amore, sforzo, tentativo» rivolti al sapere. La parola «filosofia» è inadatta perché testimonia solo l'anelito allo *status* di sapere, non il raggiungimento di tale *status*. Qualcosa di molto simile aveva scritto Hegel, a proposito del proprio sistema, nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*¹¹⁹, pubblicata quattro anni prima di queste lezioni. Sia Fichte che Hegel intendono riferirsi, in modo apertamente polemico, a Platone, il quale, nel *Simposio*, aveva lasciato dire a Socrate che la filo-sofia è «amore della sapienza», ma l'amore è la mancanza consapevole di qualcosa (dell'amato): il filosofo è perciò colui che, amando la sapienza, non la possiede e sa di non possederla, dunque la cerca¹²⁰. Bisogna però rilevare che, in

¹¹⁸ ARISTOTELE, *Metafisica* IV, 1 a c. di C. A. Viano, Torino 2005, p. 263.

¹¹⁹ «Ora, collaborare affinché la filosofia si avvicini alla forma della scienza, affinché giunga alla meta in cui possa deporre il proprio nome di amore del sapere per essere sapere reale, è ciò che mi sono appunto proposto». Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a c. di Vincenzo Cicero, Milano 2000, p. 53.

¹²⁰ PLATONE, *Simposio* 203 D-204 C, in *Platone. Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, Milano 2000, pp. 511-512.

realtà, anche per Platone, proprio come per Fichte e Hegel, la filo-sofia non rimane amore del sapere, cioè mancanza, anelito alla sapienza, ma, superandosi, si converte da ultimo in *sofia*, cioè in *epistème* delle Idee, e innanzitutto, nel *Simposio*, dell' Idea del Bello¹²¹.

Fichte prosegue a precisare: «Nella dottrina della scienza risiede anche la dottrina delle scienze: non qualcosa come tutte le scienze: piuttosto dottrina di ciò che esse devono essere e di come devono essere realizzate». La dottrina della scienza è, infine, comunicabile nella stessa misura in cui è comunicabile il sapere.

A proposito di coloro che non ammettono il punto di vista della filosofia, Schopenhauer scrive: «Questo significa essere cocciuti, come per esempio G. E. Schulze, professore di misosofia a Gottinga»¹²². Si deve porre mente al fatto che «misosofia» è il contrario etimologico della parola «filosofia», perché «misos» (inimicizia, odio) è, in greco antico, il contrario di «filia» (amicizia, amore). Lo scettico Schulze insegna il contrario della filosofia: l'«odio della sapienza». È chiara la connotazione negativa di questo riferimento, nonché l'insoddisfazione di Schopenhauer per l'esisto scettico del pensiero di Schulze. Schopenhauer è profondamente convinto dell'esistenza del punto di vista del sapere il sapere, e anche della sua evidenza, poiché per lui non volerlo ammettere «significa essere cocciuti». Si può misurare perciò per la prima volta, in questa circostanza, un fondamentale – se pure implicito – *accordo* di vedute tra l'allievo Schopenhauer e il professore Fichte. Fino a questo punto le annotazioni di Schopenhauer avevano espresso solo dissenso.

5. *Quarta lezione (di due ore)*

Riguardo questa lezione è registrata soltanto l'esposizione di Fichte, senza alcuna annotazione personale di Schopenhauer.

Il discepolo (*Lehrling*), dice Fichte, può essere agevolato dal maestro a raggiungere il punto di vista del sapere, che è il punto di vista della «presa di coscienza assoluta»¹²³ (*absolute Besonnenheit*), ma il «passaggio» dal dubbio all'evidenza deve compierlo personalmente. Egli deve seguire il maestro di pensiero in pensiero: se gli manca la comprensione di uno solo di questi pensieri, gli mancherà necessariamente la

¹²¹ Idem, 210 e – 212 b.

¹²² H. N. II, p. 26.

¹²³ Idem, p. 27.

comprensione di tutti quelli seguenti. La dottrina della scienza «viene comunicata come una serie di pensieri, sebbene essa sia soltanto un pensiero».

Si ricordi che «lo scopo di queste lezioni è determinare il modo in cui la filosofia possa e debba essere comunicata»¹²⁴, e che a questo scopo si era passati a determinare cos'è la filosofia; per fare questo, ancora, era preliminarmente necessario determinare il concetto di sapere. Fichte ha quindi dapprima determinato il concetto del sapere (prima e seconda lezione) e poi definito la filosofia (terza lezione). Ora, nella quarta e ultima lezione, si appresta a rispondere alla domanda con cui queste lezioni erano cominciate: «come debba essere comunicata la filosofia», *ovvero* – e a questo punto l'equivalenza è stata rivelata – la dottrina della scienza.

Mentre per le altre scienze, come si è visto, è possibile che il discepolo apprenda la scienza anche attraverso un maestro che non la possiede, questo è, per la dottrina della scienza («ovvero filosofia»), impossibile. Essa non ha infatti ancora trovato, come le altre scienze, le «formule magiche fisse»¹²⁵ che le consentono di essere appresa dal discepolo geniale, quand'anche sia esposta da un maestro che non ne possieda il sapere; ed «è dubbio» se mai le troverà. «Il maestro deve saperla, ossia ciò che egli espone deve essere in lui vivente in ogni istante, egli deve in quest'istante inventarlo ancora una volta, e inventarlo sempre di nuovo»¹²⁶. Fichte dà qui una giustificazione del suo continuo, e negli anni diversificato, riesporre la dottrina della scienza. L'invenzione (*Erfindung*) è in ogni scienza «geniale», e l'inventore *non sa* spiegare come è giunto ad essa, sicché, se vuole essere un maestro – se vuole comunicarla –, deve *ricompierla ogni volta* davanti al discepolo, lasciargliela vedere, ripercorrendo «lentamente» con lui, «passo per passo», la via sulla quale ha «volato». In questo senso, il maestro deve saper anche *imparare* insieme al discepolo.

Per parte sua, il discepolo della dottrina della scienza deve saper raggiungere il punto di vista della presa di coscienza assoluta e stabilirvisi: solo in questo modo, infatti, egli può scorgere il fenomeno peculiare della dottrina della scienza – il sapere –, e formulare la domanda sul suo fondamento. Il punto di vista della filosofia, infatti, vede le cose come cose *sapute*: ossia scorge il momento del sapere là dove lo sguardo comune non scorge un sapere, ma semplicemente cose. Per scorgere il fenomeno proprio delle altre scienze non è necessario raggiungere il punto di vista della *absolute Besonnenheit*, ma è sufficiente rimanere nel punto di vista naturale dell'uomo. Tuttavia, anche in esse, per capire

¹²⁴ Idem, p. 16.

¹²⁵ Idem, p. 27.

¹²⁶ Ibidem.

adeguatamente la fondazione del fenomeno di volta in volta in questione, è necessario «che si giunga al sapere con l'evidenza», e quindi «che si conosca il fenomeno del sapere, e infine che lo si fondi». Per comprendere veramente le altre scienze, si deve filosofare; chi non lo può, non dovrebbe studiare affatto¹²⁷. Infine, il discepolo della dottrina della scienza deve compiere il passaggio all'evidenza, in modo da poter rispondere a quella domanda sul fondamento del sapere.

Fichte prosegue rilevando che «l'individualità di ogni ascoltatore» «richiederebbe» un'esposizione carata *ad personam*, mentre l'insegnante, a lezione, non ha la possibilità di rivolgersi ad ogni discepolo singolarmente.

Disapprovo la trascrizione di tutto quello che si espone nel corso: ciò non può che distogliere necessariamente l'attenzione, essendo essa rivolta a scrivere ciò che si è appena sentito, inoltre ciò che è stato detto viene scritto frettolosamente, senza subire le modifiche che l'individualità di ogni ascoltatore richiede. Giacché, se anche l'insegnante è del tutto padrone della [sua] scienza, e se anche ha scelto la forma di comunicazione più felice, e parla per venti o trenta ascoltatori, egli dovrebbe tuttavia, se dovesse insegnare a ognuno secondo la maniera appropriata alla sua individualità, avere venti o trenta diverse forme dell'esposizione ed esporre singolarmente. Dunque, per compensare questa necessaria mancanza, il discepolo rivolga tutta la sua attenzione all'esposizione e, se l'ha compresa, la mediti per conto suo, metta insieme ciò che ha compreso in un modo che si adatti alla sua individualità, così da formare un intero organico, e metta questo per iscritto. Durante l'esposizione egli può annotare brevi proposizioni per ricordo [*zur Erinnerung*].¹²⁸

L'allievo, per imparare davvero, deve «meditare» l'esposizione «per conto suo», in modo da darle una forma «che si adatti alla sua individualità». L'individualità dell'insegnamento era già emersa nella prima lezione – è il terzo punto che quell'incipit anticipava –, là dove Fichte aveva detto che, per rispondere alla domanda sulla filosofia, egli avrebbe preso le mosse dal «*che cosa sapesse*»¹²⁹ l'interrogante. Tutto questo è a sua volta in relazione al ruolo personale e decisivo che il discepolo deve giocare: il contenuto iniziale del suo sapere e il suo meditare per conto proprio l'esposizione sono elementi su cui il maestro non può nulla, ma dai quali, tuttavia, il successo dell'apprendimento dipende

¹²⁷ Idem., p. 28.

¹²⁸ Idem., p. 28.

¹²⁹ Idem., p. 17.

in maniera essenziale. D'altra parte, l'indicazione di questo lavoro personale che il discepolo deve svolgere è una conseguenza del fatto che la dottrina della scienza non abbia ancora trovato le «formule magiche fisse» attraverso cui essere comunicata una volta per tutte, e che di conseguenza il maestro deve «inventarla sempre di nuovo». Il discepolo avrà cioè terminato il suo discepolato solo quando avrà imparato a «inventare sempre di nuovo» l'esposizione della dottrina della scienza, come il maestro. Il significato di questo «inventare», e anzi la necessità di questa indicazione di metodo rispetto al contenuto stesso della dottrina della scienza, verranno implicitamente indicati nella terza lezione del corso «Sulla dottrina della scienza».

«Le [...] lezioni *sui Fatti della coscienza* devono condurre l'ascoltatore al punto di vista della *presa di coscienza assoluta*, fargli vedere il fenomeno che la dottrina della scienza fonda»¹³⁰, sono perciò a questa propedeutiche.

Fichte dichiara che tutti i filosofi del tempo si dividono in due categorie, a seconda che tengano o non tengano conto della «grande rivoluzione che Kant ha provocato nella filosofia»; naturalmente egli appartiene alla prima categoria. Quelli della seconda, invece, non fanno altro che ripetere «le grandi verità» del cristianesimo, che essi hanno imparato nella loro infanzia, credendo però e soprattutto facendo credere che esse siano le conseguenze del loro sistema di pensiero, frutto del puro uso dell'intelletto. Il consenso incontrato da questi filosofi è simile alle lodi che una vecchia donna rivolge al predicatore, per la limpidezza e comprensibilità dei suoi sermoni (che vengono così apprezzati perché ripetono ciò che lei sa già da sempre)¹³¹.

¹³⁰ Idem, p. 28.

¹³¹ Idem, p. 29.

III. Il corso «Sui fatti della coscienza»

1. Introduzione

A partire dal semestre invernale 1810-11, Fichte tenne a Berlino quattro corsi «Sui fatti della coscienza» (ottobre 1810-gennaio 1811, aprile-luglio 1811, ottobre-dicembre 1811, gennaio-febbraio 1813). Lo scopo di queste lezioni (come si è visto già a proposito della quarta lezione introduttiva) era propedeutico alla dottrina della scienza: «far vedere all'ascoltatore il fenomeno che la dottrina della scienza fonda», cioè il sapere. Questa trattazione del sapere trascendentale prende le mosse non dai principi primi (in ciò consiste piuttosto la via della dottrina della scienza), ma – come suggerisce il nome stesso – dai fatti immediatamente dati alla coscienza, dei quali si indagano a ritroso le condizioni di possibilità.

Il corso «Sui fatti della coscienza», che Schopenhauer frequentò, venne tenuto da Fichte dal 21 ottobre al 20 dicembre 1811. Esso consta di 43 lezioni, che si svolsero dal lunedì al venerdì per nove settimane (tranne giovedì 31 ottobre e venerdì 13 dicembre), dalla quinta alla sesta ora¹³². Oltre alla *Nachschrift* di Schopenhauer, disponiamo di altre due trascrizioni: una proviene dall'archivio della città di Halle ed è anonima; l'altra è, come per le quattro lezioni introduttive, ancora la *Nachschrift* di Cauer. Queste tre trascrizioni sono pubblicate nel volume della *Gesamtausgabe* fichtiana già citato. Esse rappresentano le uniche fonti relative a questo corso: il manoscritto personale che Fichte, con tutta probabilità, aveva redatto e a cui si atteneva, non è stato ritrovato.

Gli appunti di Schopenhauer non sono completi. Come indica Schopenhauer stesso, la quinta¹³³ e l'undicesima¹³⁴ lezione non sono state trascritte interamente; la settima e l'ottava¹³⁵ mancano del tutto; dopo la quattordicesima lezione (8 novembre), Schopenhauer avverte di non aver «voluto mettere nulla per iscritto» per otto giorni consecutivi¹³⁶; nel

¹³² La datazione dettagliata si trova in G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., pp. 73-74.

¹³³ H. N. II, p. 37.

¹³⁴ Idem, p. 41.

¹³⁵ Idem, p. 39.

¹³⁶ Idem, p. 44.

paragrafo intitolato «Sull'invenzione riproduttiva» manca un passaggio importante¹³⁷; il paragrafo successivo «Fatti della coscienza in relazione all'attività pratica dell'io» è incompleto¹³⁸.

Veniamo ora alla suddivisione interna, data da Schopenhauer agli appunti di queste lezioni. Successivamente agli otto giorni in cui si è rifiutato di prendere appunti, Schopenhauer non ha più registrato il numero della lezione, evitando in un primo momento qualsiasi intestazione, e poi ricominciando a titolare il contenuto dapprima secondo due argomenti («Sull'invenzione riproduttiva»¹³⁹, «Fatti della coscienza in relazione alla facoltà pratica dell'io»¹⁴⁰) e infine, a partire dalla trentaseiesima lezione di martedì 10 dicembre, in base al numero del protocollo. In corrispondenza della trentaseiesima lezione, Schopenhauer scrive infatti: «Ciò che segue è un protocollo quasi letterale di un'ora intera»¹⁴¹. I protocolli sono in tutto otto e riportano le ultime otto lezioni. Gli appunti di questo corso sui «Fatti della coscienza» constano perciò di dodici lezioni (le prime quattordici meno la settima e l'ottava), quattro fogli circa di quaderno senza intestazione, due paragrafi, otto protocolli.

Gli appunti precedenti il primo protocollo sono, rispetto al numero di lezioni a cui si riferiscono (trentacinque), molto brevi (se si eccettuano quelli riguardanti la prima lezione). È perciò assolutamente inverosimile che, in essi, Schopenhauer abbia trascritto per intero il contenuto di ogni lezione. Essi hanno inoltre, e di conseguenza, un carattere molto frammentario, che rende la loro comprensione, a volte, quasi impossibile. Sappiamo che Fichte, nella quarta e ultima delle lezioni introduttive, aveva espresso l'auspicio che gli studenti appuntassero a lezione soltanto «brevi proposizioni», per poi completare la trascrizione successivamente, secondo una forma che si «adattasse» alla loro «individualità». Come si è già rilevato relativamente alla questione della stesura di questo materiale, gli appunti precedenti il primo protocollo (eccettuata la prima lezione) hanno proprio l'aspetto di «brevi proposizioni». È quindi piuttosto verosimile che Schopenhauer abbia cercato di seguire, successivamente alla quarta lezione introduttiva, queste raccomandazioni di Fichte, ma soltanto per un periodo limitato di tempo; e che abbia poi cominciato a trascrivere in modo «quasi letterale» l'esposizione della lezione, a partire dal primo protocollo – e, appunto, soltanto in questo caso l'inizio dell'intestazione

¹³⁷ Idem, p. 51; p. 58.

¹³⁸ Idem, p. 58.

¹³⁹ Idem, p. 50.

¹⁴⁰ Idem, p. 53.

¹⁴¹ Idem, p. 58. Che si tratti della trentaseiesima lezione è indicato in nota allo stesso luogo della *Nachschrift* Schopenhauer pubblicato nell'edizione fichtiana (G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 218).

protocollare, che pure ritorna a suddividere il contenuto lezione per lezione, troverebbe la propria giustificazione. Ciò di cui disponiamo fino al primo protocollo sono dunque, con tutta probabilità, le «brevi proposizioni» appuntate a lezione; tuttavia (come si avrà modo di sperimentare nel corso dell'analisi), nella redazione di questi appunti, è mancato il secondo momento, ugualmente raccomandato da Fichte, di «messa in forma» del contenuto della lezione in una rielaborazione personale e *organica* da parte dello studente Schopenhauer. A causa di tale mancanza, il testo degli appunti, fino al primo protocollo, è molto disorganico. La presentazione di questi appunti non potrà dunque *talvolta* evitare di essere, nel contenuto, ugualmente disorganica; tuttavia, il mantenimento di tale disorganicità (la quale è stata comunque molto attenuata attraverso l'esplicitazione dei possibili collegamenti logici interni al testo) corrisponde al proposito, già menzionato in precedenza, di rendere in questo lavoro la problematicità interpretativa propria del testo in esame.

L'esposizione di questo corso in questo capitolo manterrà la suddivisione interna di Schopenhauer (dodici lezioni, quattro fogli di quaderno senza intestazione, due paragrafi, otto protocolli). Si offrirà sempre, comunque, la corrispondenza degli appunti con il numero della lezione, riferendosi agli apparati dell'edizione fichtiana: questi si basano sul confronto parallelo della trascrizione Schopenhauer con la trascrizione dell'archivio di Halle, suddivisa lezione per lezione (eccezion fatta per gli appunti concernenti la ventiquattresima lezione, a proposito dei quali la corrispondenza con il numero della lezione, nell'edizione fichtiana, non è indicata). Anche in questo caso si presenterà, volta per volta, dapprima l'esposizione di Fichte e in seguito i relativi commenti di Schopenhauer.

Il trattamento analitico che questi appunti riceveranno è già stato illustrato e giustificato nella parte introduttiva di questa sezione. Qui si aggiunga soltanto che, data la natura molto frammentaria di essi (fino al primo protocollo), esporre sinteticamente il loro contenuto non sarebbe stato possibile se non a condizione di omettere tutti i luoghi del testo che, lungi dal poter essere risolti in una sintesi, danno luogo a delle notevoli problematiche interpretative. D'altra parte, presentare direttamente, ogni volta, le soluzioni di queste ultime, senza discuterle, avrebbe lasciato nel buio tutto il lavoro di esegesi, sicché la legittimità di tali soluzioni sarebbe rimasta ingiustificata. Anche a questo riguardo, una presentazione molto dettagliata di queste pagine è assolutamente opportuna, e anzi indispensabile.

2. Prima lezione¹⁴²

Nella ricerca sui fatti della coscienza si ha a che fare con la «pura osservazione, cioè con l'osservazione della percezione della percezione»¹⁴³. Il mondo esterno è un «fatto» accessibile ad ognuno attraverso il senso esterno. La percezione della percezione avviene invece attraverso il *sensu interno*, e, per colui al quale esso non sia *offen*, «aperto» (disponibile all'indagine), non è possibile alcuna filosofia. «Qui è il limite della filosofia: la percezione della percezione è il suo ambito, nel quale noi sempre rimarremo e che io cercherò per voi, in ogni ora, di ampliare di più». Fichte si impegna con gli studenti a cercare di ampliare, nel corso delle lezioni, la loro percezione della (loro) percezione. In questa ricerca l'oggetto di indagine non è la singola percezione, ma l'intero mondo delle percezioni, l'intero mondo dell'esperienza che dovrà essere visto «come in un'immagine» (*wie in einem Bilde*). Non si parlerà, come fanno «tutti i filosofi», di un oggetto che, mediante la sua impressione sui sensi, produrrebbe la percezione: un tale oggetto, infatti, sarebbe *eo ipso* esterno alla percezione, sicché la sua ammissione costituirebbe un'«opinione sulla percezione» e violerebbe quindi il limite che è definito dall'ambito della ricerca, la quale «ha a che fare soltanto con la percezione». Si rimarrà «sempre», invece, «presso l'evidente percezione della percezione». Fichte ne dà un esempio:

Se vedo la stufa, la tocco ecc. sono cosciente della stufa, il mio sapere si risolve in essa [*mein Wissen geht in ihm auf*]. Ma se giungo a quella coscienza superiore della mia percezione della stufa, il mio sapere si risolve in questa [coscienza superiore]. Il percepire gli oggetti che appaiono è, per l'uomo, naturale, egli percepisce allora tutte le cose singolarmente e separatamente, stufa, finestra, banco, alberi, cielo, e, se non giunge a quella coscienza superiore, non conseguirà mai il nastro mediante cui esse sono tutte collegate, cioè la percezione.¹⁴⁴

Il punto di vista della percezione della percezione, che è proprio di una «coscienza superiore» (*höheres Bewusstsein*), considera le cose in quanto percezioni (in quanto percepite), e consente perciò di cogliere ciò che accomuna le cose tutte: appunto, il loro

¹⁴² Lunedì 21 ottobre 1811. Secondo la suddivisione interna della *Nachschrift* di Cauer, con questa lezione comincia il primo capitolo del corso: «Sulla percezione esterna» (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812*, cit., p. 84).

¹⁴³ H. N. II, p. 30.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

essere una percezione (il loro essere percepite); proprio come, nell'indagine criticistica di Kant, che è affermazione di un «idealismo trascendentale», ciò che accomuna le cose tutte dell'esperienza è il loro essere *fenomeni* (il loro apparire).

È degno di nota che, nella mera percezione comune, vediamo questa come un che di completamente separato dalle cose e tuttavia ad esse del tutto uguale, e poniamo che le cose sono esattamente come noi le percepiamo, e se anche non fossero mai percepite [...], [poniamo] che esse tuttavia hanno del tutto la costituzione delle nostre percezioni [...], dunque [che] queste sono un'immagine del tutto uguale alle cose, tuttavia [che esse] non sono gli oggetti stessi ma che questi sono di nuovo una seconda cosa, separata dalla percezione.¹⁴⁵

Ciò che è «degnò di nota», dunque, è che, secondo il punto di vista comune, la cosa da un lato è percepita esattamente come è in se stessa, e dall'altro è separata e distinta rispetto alla percezione che la riguarda: essa esisterebbe, per come è percepita, anche senza essere percepita. Nel punto di vista comune, cioè, la percezione della cosa è identica e non identica alla cosa percepita. «Se ora ci eleviamo al di sopra di ciò e consideriamo l'intera percezione come un *factum*, che noi di nuovo percepiamo, ci troviamo allora a quel punto di vista della presa di coscienza assoluta, al quale, si spera, ognuno di noi adesso è giunto»¹⁴⁶.

Nel concetto fichtiano di «percezione della percezione» è presente un doppio modo di considerare le cose: esse, al punto di vista comune dell'uomo, appaiono appunto come «cose»; al punto di vista del filosofo, appaiono come percezioni, cioè come cose percepite, rappresentate. A questo doppio aspetto delle cose corrisponde una *duplicità della coscienza*: la coscienza comune (che percepisce *simpliciter*), il cui «fuoco» sono le cose in quanto tali, e la coscienza «superiore» (che percepisce di percepire), il cui «fuoco» è «il sapere», il «percepire» le cose¹⁴⁷.

Innanzitutto, si deve rilevare che l'insostenibilità del dualismo realistico del senso comune verrà argomentata da Schopenhauer, nel secondo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*, negli stessi termini con cui è argomentata da Fichte:

¹⁴⁵ Idem, p. 31.

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Cfr. anche H. N. II, p. 26 (terza delle quattro lezioni introduttive allo studio della filosofia).

Il mondo, secondo il realismo, esisterebbe, così come noi lo conosciamo, anche indipendentemente da questo conoscere. Ora togliamone per un momento tutti gli esseri conoscenti, dunque lasciamovi solo la natura inorganica e quella vegetale. Esistano roccia, albero e ruscello e cielo azzurro: sole, luna e stelle rischiarano questo mondo come prima; ma certo invano, non essendovi un occhio per vederlo. Ora però introduciamovi, successivamente, un essere conoscente. Ecco dunque che, nel cervello di costui, quel mondo si presenta *ancora una volta*, riproducendosi dentro di esso esattamente così come prima era fuori. Al *primo* mondo se ne è dunque aggiunto un *secondo* e i due, per quanto completamente separati tra loro, si somigliano come due gocce d'acqua. [...] quel mondo assolutamente *oggettivo*, fuori della mente, indipendente da essa e *anteriore* ad ogni conoscenza, che credevamo dapprima di aver pensato, altro non era che appunto già il secondo, quello conosciuto *soggettivamente*, il mondo della rappresentazione [...].¹⁴⁸

Qui Schopenhauer rileva cioè che i due mondi (quello «oggettivo» e quello «rappresentato»), che dovrebbero essere differenti (non identici), sono in realtà identici: ossia essi sono identici (in quanto «si somigliano come due gocce d'acqua») e non identici (in quanto il mondo «oggettivo» esisterebbe, secondo il realismo, anche «indipendentemente» dal nostro conoscerlo). Questa contraddizione tra identità e non identità è per Schopenhauer un motivo sufficiente per rigettare il dualismo realistico.

Tornando alla lezione, in margine alla dichiarazione di Fichte, secondo cui la presa di coscienza assoluta consente di cogliere la percezione come il «nastro» mediante cui tutte le cose sono collegate, Schopenhauer scrive un appassionato commento:

Ego. Il nastro che collega gli oggetti è per il senso comune il concetto di *mondo*, cioè la totalità dei possibili oggetti della percezione, nella percezione dei quali soltanto, esso [il senso comune] diviene d'altra parte consapevole *della propria [percezione]*. Il mero concetto *intellettuale* della percezione della percezione, al quale gli ammirati ascoltatori sono, per la maggior parte, rimasti fermi, dà difficilmente di più rispetto appunto a quel concetto di *mondo*. Il punto della presa di coscienza assoluta, al quale Fichte li vuole condurre, è, mi sembra, il punto di una coscienza esistente per sé, non dipendente dalla percezione e non data mediante essa, coscienza dalla quale scaturisce lo *stupore filosofico* sul mondo, cioè su quella seconda coscienza nella percezione (che per

¹⁴⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., II, 12, p. 1035.

il senso comune è l'unica). Questo stupore fa il filosofo e il filosofo è un uomo che si sforza di riunire quelle due coscienze del tutto diverse. Il fallimento ha portato alcuni a negare la coscienza non data mediante la percezione, questi si chiamano realisti e materialisti; altri a negare la coscienza data nella percezione, e questi sono gli idealisti. Uno, a seconda che pieghi, per una certa predisposizione filosofica, più verso i realisti o gli idealisti, chiede: "Come arriva nella mia coscienza [data] mediante la percezione, quella coscienza che non è in essa?". Oppure: "Come giungo alla coscienza della percezione?". Questo è ancora, esattamente, il punto della presa di coscienza assoluta, che Fichte denomina, di certo del tutto giustamente, "un *percepire* il percepire", solo che questa parola è usata la prima volta [...] in modo figurato [*bildlich*], perché la cosa stessa, come tutto ciò che non è preso dalla percezione o dal mondo dell'esperienza, non può avere alcun nome. Se l'ascoltatore non conosce già la cosa, credo, rimane fermo all'immagine [*Bild*] (ovvero al concetto dell'intelletto), e si ritrova dopo dove era prima.¹⁴⁹

Questo commento merita un'attenzione particolarissima. La sua rilevanza in rapporto al processo genetico della filosofia schopenhaueriana è stata già sottolineata da Arthur Hübscher¹⁵⁰: è in questa sede che Schopenhauer propone esplicitamente, per la prima volta, una teoria della doppia coscienza. Anche in questo passo sono presenti sia elementi teorici autonomi, sia elementi che rivelano la comprensione schopenhaueriana della lezione fichtiana.

Cominciamo con ordine. Schopenhauer scrive che il «mero concetto intellettuale di percezione della percezione [...] dà difficilmente di più» rispetto al concetto di mondo, proprio del senso comune, come «totalità dei possibili oggetti della percezione». Schopenhauer distingue quindi la percezione della percezione (la «cosa stessa», come dice alla fine del passo) dal suo «mero concetto intellettuale». Alla fine del passo, poi, scrive che la percezione della percezione può essere chiamata «percezione» solo «in modo figurato» (*bildlich*), e eguaglia questa immagine al concetto dell'intelletto: «immagine [*Bild*] (ovvero [...] [il] concetto dell'intelletto)». La *percezione* della percezione è «percezione» non *formaliter*, ma *metaphorice*. Ora la distinzione, tra la «cosa stessa» della percezione della percezione e la sua immagine «ovvero» il suo concetto intellettuale, non è menzionata da Fichte. Attraverso questa distinzione, Schopenhauer limita l'efficacia della lezione: chi la ascolta, se non conosce la «cosa stessa» del percepire il percepire, non può

¹⁴⁹ H. N. II, pp. 30-31.

¹⁵⁰ A. HÜBSCHER: *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 121. Cfr. anche p. 22.

che rimanere fermo alla immagine ovvero al concetto. Forse, scrivendo questo, Schopenhauer è memore delle stesse parole di Fichte, il quale, nella terza e nella quarta lezione introduttiva alla studio della filosofia, aveva detto che l'uomo deve porsi *da solo* nel punto di vista della «coscienza del sapere» (essa non può essergli data «da fuori», come «un colpo alle costole»¹⁵¹), e che, al discepolo della dottrina della scienza, è «necessariamente richiesto», al di là dei doveri e delle possibilità del maestro, che egli raggiunga «il punto di vista della presa di coscienza assoluta»¹⁵². È interessante che Schopenhauer parli del «concetto intellettuale di percezione della percezione», e dica però che la «cosa stessa» della percezione della percezione «non è presa dalla percezione o dal mondo dell'esperienza». Questo è senz'altro anomalo rispetto alla teoria sulla formazione dei concetti, che Schopenhauer aveva formulato in commento alla prima lezione introduttiva di Fichte, e secondo la quale «le categorie, da ciò che è stato visto, concetti»¹⁵³: il concetto della percezione della percezione non può essere tratto «da ciò che è stato visto», perché «la cosa stessa non appartiene all'esperienza». Rimane quindi problematica la provenienza di tale concetto, che, se non può essere empirico, non può nemmeno essere un concetto puro (categoria) in senso kantiano. Questo punto può essere chiarito solo in relazione all'uguaglianza, posta da Schopenhauer, tra immagine e concetto della percezione della percezione. L'«immagine» (*Bild*) della percezione della percezione consiste nel fatto che il nome di qualcosa che appartiene all'esperienza («percezione») è usato «in modo figurato» (*bildlich*) per designare qualcosa «che non è preso dall'esperienza» (la «cosa stessa» della percezione della percezione). È evidentemente questo *riferimento all'esperienza* a fungere da medio tra la immagine e il concetto (che è costruito a partire «da ciò che è stato visto») e a consentire quindi a Schopenhauer di parlare di «concetto intellettuale» della percezione della percezione. Ci può essere un «concetto intellettuale» della percezione della percezione nella misura in cui, per designarla, è usato «in modo figurato» un elemento proveniente dall'esperienza (la percezione): ossia, propriamente, solo di quest'ultimo ci può essere il concetto. Se è così, per Schopenhauer, «rimanere fermi» all'immagine ovvero al concetto intellettuale della percezione della percezione significa rimanere fermi a questo riferimento all'esperienza, senza cogliere quell' "altro" che, pur essendo denotato con il nome di qualcosa che appartiene all'esperienza, «non è preso» da essa.

¹⁵¹ H. N. II, p. 26.

¹⁵² Idem, p. 27.

¹⁵³ Idem, p. 20.

È interessante che nell'«uso figurato» (*bildlich*) di ciò che è empirico per designare qualcosa al di là dell'empirico, si presenti di nuovo il problema, posto da Schopenhauer già a proposito della prima lezione introduttiva, della comunicazione di una conoscenza che non appartiene all'esperienza (in quel luogo si diceva che il genio, grazie alla sua «alta presa di coscienza», «può esprimere in concetti, immagini, opere d'arte, che hanno per materia ancora oggetti dell'esperienza, ciò che egli conosce al di là di ogni esperienza»¹⁵⁴). È evidente che questo argomento, già nel 1811, sta molto a cuore a Schopenhauer. Si può rilevare che anche i termini «cosa» e «stessa» sono presi dall'esperienza, sicché, spingendosi ancora più avanti, si deve dire che la distinzione tra «cosa stessa» e «concetto intellettuale» (ovvero «immagine») della percezione della percezione non può che risultare problematica, perché rimane, ancora, *all'interno* di ciò che è «preso dall'esperienza». Anche i termini «cosa» e «stessa», a rigore, sono usati «in modo figurato» (la percezione della percezione non è una cosa). Nel teorizzare l'uso figurato di ciò che è «preso dall'esperienza» – uso figurato che può essere teorizzato solo sul fondamento della distinzione tra «cosa stessa» e «concetto intellettuale» della percezione della percezione –, Schopenhauer compie quest'uso stesso; allo stesso modo in cui, in riferimento alla prima lezione introduttiva allo studio della filosofia, per esprimere l'atto della conoscenza metempirica in quanto tale – il cui contenuto è espresso dal genio attraverso «oggetti dell'esperienza» – egli utilizzava ugualmente «oggetti dell'esperienza» (la «similitudine» – *Gleichniss* – del vestito). Il problema teorico che si comincia a delineare in tutta la sua gravità è il problema di come sia possibile riferirsi ad una dimensione al di là del mondo dell'esperienza, senza ipostatizzare una determinazione di esso (e quindi senza vanificare un tale riferimento). Esattamente questo problema, che qui, nella dimensione esplicita del testo si pone in rapporto alla prima occorrenza del termine «percezione» (*percezione* della percezione) – ma, si può aggiungere, nella dimensione implicita e probabilmente al di là delle intenzioni di Schopenhauer, si pone anche in rapporto ai termini «cosa» e «stessa» –, nella filosofia matura di Schopenhauer si porrà in rapporto al termine «volontà». Schopenhauer scrive qui che «tutto ciò che non è preso dalla percezione o dal mondo dell'esperienza, non può avere alcun nome»; nel *Mondo* scriverà: «questa cosa in sé [...] doveva, se [...] doveva essere pensata oggettivamente, prendere in prestito nome e concetto [...] da qualcosa in qualche modo oggettivamente dato, per conseguenza da uno dei suoi fenomeni»¹⁵⁵. La definizione della cosa in sé come volontà avverrà appunto

¹⁵⁴ Idem, p. 18.

¹⁵⁵ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* cit., I 132, § 22, p. 243.

secondo una «*denominatio a potiori*»¹⁵⁶. Come la «cosa stessa» della percezione della percezione, così la cosa in sé prende *nome e concetto* da «qualcosa in qualche modo oggettivamente dato». È comunque percepibile – sia da questi passi, sia da quello, riguardante la seconda delle lezioni introduttive, in cui la conoscenza dell’esperienza veniva definita «errore» – il sincero fervore e l’appassionata urgenza che il giovane Schopenhauer sente nei confronti del tema di una conoscenza al di là dell’esperienza; ovvero nei confronti dell’eresia per eccellenza rispetto alla lettera del kantismo.

Un secondo punto riguarda la definizione di mondo come «totalità dei possibili oggetti della percezione». Secondo Schopenhauer, questo concetto è ciò che per il senso comune rappresenta il «nastro che collega gli oggetti»; rispetto ad esso, scrive ancora Schopenhauer, il concetto di percezione della percezione «dà difficilmente di più». Ora, che il mondo sia la totalità del percepibile significa che, in esso, non c’è niente che non possa essere percepito – altrimenti esso sarebbe più di quella totalità, e quindi non coinciderebbe con essa (ma Schopenhauer scrive: «Il concetto di mondo, *cioè* [corsivo mio] la totalità dei possibili oggetti della percezione»). La definizione di mondo – che Schopenhauer attribuisce al senso comune – come «totalità dei possibili oggetti della percezione», presuppone quindi che la percezione sia il «nastro che collega tutti gli oggetti», ossia presuppone ciò che per Fichte può essere colto non dal punto di vista comune, ma dal punto di vista della presa di coscienza assoluta. Per questo, il concetto fichtiano di percezione della percezione «dà difficilmente di più rispetto a quel concetto di mondo». Tuttavia, la percezione che è implicata da quel concetto di mondo è la percezione *possibile* (il *poter* esser percepito: «possibili oggetti della percezione»). Invece Fichte, parlando della percezione che deve essere percepita, intende evidentemente la percezione *attuale*, ossia l’*essere* percepito, non il poter essere percepito degli oggetti. Il discorso su qualcosa che può essere percepito ma non lo è, infatti, non avrebbe il carattere di «evidenza» (potremmo dire: di immanenza alla coscienza) che a Fichte sta a cuore, e «oltrepasserebbe il limite della ricerca» che egli intende condurre, poiché questa «ha a che fare solo con la percezione» (non con «opinioni sulla percezione»). Ma, prima di tutto, la percezione di cui parla Fichte deve essere *percepita*, e soltanto un oggetto reale può essere percepito, non un oggetto meramente possibile (quand’anche l’oggetto del percepire sia la percezione stessa). Fichte dice appunto che si deve considerare «l’intera percezione come un *factum*, che noi di nuovo percepiamo». Mentre si percepisce, si percepisce di percepire. La *realtà* della percezione come «nastro che collega tutti gli oggetti», rispetto alla sua nuda

¹⁵⁶ Ibidem.

possibilità, è forse il «di più» che il concetto fichtiano di percezione della percezione «dà rispetto a quel concetto di mondo». Questo punto, comunque, non viene specificato da Schopenhauer.

Riguardo a questo rapporto tra percezione e percezione della percezione, Schopenhauer scrive che si può divenire consapevoli del proprio percepire gli oggetti soltanto percependoli: «[...] la totalità dei possibili oggetti della percezione, nella percezione dei quali soltanto, esso [il senso comune] diviene d'altra parte consapevole *della propria [percezione]*». Per percepire di percepire, è necessario percepire *simpliciter* – “logicamente”, affinché ci sia una percezione, è necessario che ci sia un percolato: anche nel caso in cui il percolato è la percezione stessa. Come si diceva: la percezione della percezione può percepire solo la percezione reale, non quella solo possibile o ipotetica; altrimenti la stessa percezione della percezione sarebbe solo possibile o ipotetica, e non, come dice Fichte, «evidente»¹⁵⁷.

Veniamo ora al punto principale, che è anche il più chiaro: la comprensione schopenhaueriana dell'*absolute Besonnenheit* fichtiana. Schopenhauer condivide con Fichte sia la denominazione di essa come «percepire il percepire» («[...] il punto della presa di coscienza assoluta, che Fichte denomina, di certo del tutto giustamente, “un *percepire* il percepire”»), sia l'incapacità, da parte del senso comune, di raggiungere questo punto di vista (la «coscienza della percezione [...] per il senso comune è l'unica»). L'*absolute Besonnenheit* è una coscienza «non dipendente dalla percezione», «non data» in questa, e dal punto di vista della quale sorge lo stupore filosofico allorché si guarda il mondo, «ovvero quella *seconda* [corsivo mio] coscienza data nella percezione (che per il senso comune è l'unica)». Si pone dunque una *duplicità della coscienza*: la coscienza «data» e la coscienza «non data» mediante la percezione. Da questa seconda coscienza, secondo Schopenhauer, «scaturisce lo *stupore filosofico* [*das philosophische Befremden*]». Aristotele aveva detto che la filosofia nasce dalla meraviglia¹⁵⁸; qui Schopenhauer scrive che la meraviglia filosofica nasce dal punto di vista della presa di coscienza assoluta. Schopenhauer è quindi d'accordo con Fichte ancora su un terzo punto, che è probabilmente il più importante e che era stato esposto nelle lezioni introduttive¹⁵⁹: il punto di vista della presa di coscienza assoluta è il *punto di vista della filosofia*. Si devono al proposito richiamare le parole iniziali del *Mondo come volontà e rappresentazione*:

¹⁵⁷ H. N. II, p. 30.

¹⁵⁸ ARISTOTELE, *Metafisica* 982 b, 10-13, trad. it. cit., p. 186.

¹⁵⁹ Cfr. Idem, pp. 26-27.

«Il mondo è la mia rappresentazione»: è questa una verità che vale in rapporto ad ogni essere vivente e conoscente, sebbene l'uomo soltanto possa tradurla nella coscienza riflessa, astratta; e se ciò egli fa realmente, ecco che è cominciata in lui la riflessione filosofica [*die philosophische Besonnenheit*]¹⁶⁰.

Nel suo capolavoro Schopenhauer, connota il punto di vista in cui le cose sono colte come rappresentazioni (ossia connota l'avvedersi dell'essere rappresentato delle cose) come «ciò con cui comincia la riflessione filosofica», e al riguardo usa proprio la parola *Besonnenheit*. Il principio «Il mondo è la mia rappresentazione» è il presupposto da cui muove tutto il discorso del *Mondo come volontà e rappresentazione*, tanto da costituire l'incipit stesso del libro; allo stesso modo in cui il raggiungimento del punto di vista della presa di coscienza assoluta è il presupposto che Fichte indica, in questa lezione, come requisito necessario all'avvio dell'indagine sui fatti della coscienza¹⁶¹. Come, per Fichte, il punto di partenza dell'indagine filosofia è la coscienza del sapere, così, per lo Schopenhauer del *Mondo come volontà e rappresentazione*, «ciò con cui comincia» la filosofia è la coscienza del mondo come un che di rappresentato.

È notevole che, a proposito dell'*absolute Besonnenheit*, Schopenhauer ammetta il *percepire il percepire* («[...] il punto della presa di coscienza assoluta, che Fichte denomina, di certo del tutto giustamente, “un *percepire* il percepire”»); già a partire dalla tesi di laurea del 1813, però, egli escluderà la possibilità del conoscere il conoscere¹⁶².

Ora il filosofo, per Schopenhauer, è colui che guarda il mondo dal punto di vista della presa di coscienza assoluta, se ne «stupisce» e «si sforza [*strebt*] di riunire [*vereinigen*]» le due coscienze. Dunque il filosofo è definito da questo «stupore» e da questo «sforzo» («Questo stupore fa il filosofo e il filosofo è un uomo che si sforza di riunire quelle due coscienze del tutto diverse»). Sembra che *la riunione delle due coscienze*, in quanto è l'oggetto dello «sforzo» che definisce il filosofo, sia *il fine della filosofia*. In ogni caso, per Schopenhauer, il realismo e il materialismo da un parte, e l'idealismo dall'altra, sono gli esiti opposti e speculari del fallito tentativo di riunire le due coscienze.

Schopenhauer riporta quindi le domande che pone, rispettivamente, chi «piega più verso i realisti o gli idealisti»: «“Come arriva nella mia coscienza [data] mediante la percezione, quella coscienza che non è in essa?”. Oppure: “Come giungo alla coscienza

¹⁶⁰ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 3, § 1 p. 41.

¹⁶¹ Cfr. anche H. N. II, p. 27 (quarta lezione introduttiva).

¹⁶² A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813) cit., § 42 p. 128; Idem, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847) cit., § 41 p. 201.

della percezione?»». Schopenhauer non scrive: le domande che pongono «il realista» e «l'idealista». E in effetti, la differenza tra queste due coppie di termini emerge dal testo stesso. Coloro che pongono quelle due domande, problematizzano – al di là della specificità di ogni domanda – il rapporto tra le due coscienze, e dunque le ammettono entrambe; il realista e l'idealista, invece, *negano* una delle due coscienze («Il fallimento [del tentativo di riunire le due coscienze] ha portato alcuni a negare la coscienza non data mediante la percezione, questi si chiamano realisti e materialisti; altri a negare la coscienza data nella percezione, e questi sono gli idealisti»). Per inciso, posto che il filosofo è colui che si sforza di riunire le due coscienze, e posto che il realista e l'idealista, negando una delle due coscienze, non possono compiere un tale sforzo, la conseguenza necessaria – che Schopenhauer non sembra trarre – sarebbe allora che il realista e l'idealista non sono filosofi. In ogni caso, colui che «piega più verso il realismo» non è (ancora) il realista, e colui che «piega più verso l'idealismo» non è (ancora) l'idealista. Porre quelle domande, significa però essere già nel punto della presa di coscienza assoluta («Questo è ancora, esattamente, il punto della presa di coscienza assoluta»). Certamente, la *differenza* tra le due domande consiste nel fatto che colui che «piega più verso il realismo» prende come punto fermo la coscienza data mediante la percezione; colui che «piega più verso l'idealismo» prende come punto fermo la coscienza non data nella percezione. Tale «piegare di più verso il realismo o l'idealismo», da cui dipende la differenza delle domande, è dovuto a sua volta, secondo Schopenhauer, alla personale «predisposizione filosofica» (*philosophische Anlage*) di chi domanda: «Uno, a seconda che pieghi, per una certa predisposizione filosofica, più verso i realisti o gli idealisti, chiede [...]». L'*identità* tra le due domande consiste invece nel fatto che ognuna di esse esprime il punto di vista della presa di coscienza assoluta, problematizzando la coscienza altra rispetto a quella considerata come punto fermo.

Schopenhauer non esplicita come avvenga il passaggio tra il *piegare* «verso i realisti o gli idealisti» (ponendo quelle domande) e l'*essere* realista o idealista. Tuttavia, considerando che queste due domande ammettono entrambe le due coscienze, e che il realismo e l'idealismo nascono dal «fallimento» del tentativo di riunire le due coscienze, negandone una, si potrebbe ipotizzare che Schopenhauer intenda quanto segue. Chi è predisposto al realismo e raggiunge il punto di vista della presa di coscienza assoluta, diventa realista allorché, non trovando risposta alla sua domanda («“Come arriva nella mia coscienza [data] mediante la percezione, quella coscienza che non è in essa?”»), e fallendo quindi il tentativo di riunire le due coscienze, *nega* il termine della domanda (la coscienza

non data nella percezione). E ugualmente, chi è predisposto all'idealismo, diventa un idealista allorché, non trovando risposta alla sua domanda («Come giungo alla coscienza della percezione?») e fallendo quindi allo stesso modo il tentativo di riunire le due coscienze, *nega* il termine della domanda (la coscienza data nella percezione). Intendendo il testo in questa maniera, però, si identificherebbe lo «sforzo» di riunire le due coscienze, dal cui «fallimento» nascono il realismo e l'idealismo, con la ricerca della risposta a quelle domande: ossia si intenderebbe tale sforzo come puramente teorico. Esso equivarrebbe, in sostanza, al tentativo di giustificare la possibilità del rapporto tra «quelle due coscienze del tutto diverse». Tuttavia, Schopenhauer, non chiarisce il punto essenziale: *se lo «sforzo» di riunire le due coscienze, che è proprio del filosofo, abbia un carattere teoretico oppure pratico (morale), oppure teoretico e pratico insieme*. La natura di tale «riunire», e quindi la natura di tale «sforzo», rimangono qui un problema. Con quest'ultima considerazione, l'analisi di questo passo si può considerare conclusa.

In corrispondenza del punto in cui Fichte parla del punto di vista comune, secondo cui la percezione della cosa è identica alla cosa, e tuttavia quest'ultima è distinta dalla prima, Schopenhauer scrive:

È certamente ancora la domanda se l'intelletto comune pensi l'oggetto come qualcosa di separato dalla sensazione [*Gefühl*] umana dell'oggetto: e forse questo vale solo per vista, udito e odorato: se l'uomo rozzo percepisce l'oggetto mediante questi, pone l'oggetto come qualcosa che esiste ancora al di fuori di questa percezione: ma se egli tocca [*fühlt*] l'oggetto, non divide più la sua sensazione dall'oggetto: ciò che egli ha nelle mani è l'oggetto, egli ha di esso altrettanta percezione che del proprio corpo. Tuttavia egli ammette però l'oggetto come *essente*, posto anche che egli non lo toccasse: ma pone anche il suo corpo come *essente* quando anche non lo sentirà [*fühlen*] più¹⁶³.

Qui, in relazione all'oggetto, *fühlen* sta per «toccare», mentre, in relazione al corpo, per «sentire». L'identità del verbo tedesco in queste due differenti circostanze (e dunque in questi due differenti significati) non può essere resa in italiano.

Nel testo non si capisce bene come sia conciliabile, riguardo al «toccare l'oggetto», il «non dividere la sensazione [dell'oggetto] dall'oggetto» con l'«ammettere l'oggetto come *essente*» quand'anche esso non venga più toccato. Ossia, stando al testo, il «porre l'oggetto come qualcosa che esiste ancora al di fuori» della percezione (ciò che vale per vista, udito

¹⁶³ H. N. II, p. 31.

e odorato) è qualcosa di distinto dall'«ammettere l'oggetto come essente» quand'anche esso non venga toccato (che è ciò che vale appunto per il tatto). Forse Schopenhauer intende dire che, per quei tre sensi, la distinzione tra sensazione dell'oggetto e oggetto si presenta già nell'attualità della percezione («se l'uomo rozzo percepisce l'oggetto mediante questi, pone l'oggetto come qualcosa che esiste ancora al di fuori di questa percezione»), mentre, nel caso del tatto, tale distinzione si presenta solo separatamente da essa. In effetti, nel «non dividere la sensazione [dell'oggetto] dall'oggetto», la sensazione dell'oggetto è *presente* («se egli [l'uomo rozzo] tocca l'oggetto, non divide più la sua sensazione dall'oggetto»), mentre l'«ammettere l'oggetto come essente, posto anche che egli [l'uomo] non lo toccasse» è l'ammettere la distinzione tra oggetto e sensazione dell'oggetto in relazione all'*assenza* di quest'ultima. Dunque queste due determinazioni non sono contraddittorie e possono essere riferite alla stessa circostanza (il toccare l'oggetto), perché la prima riguarda la presenza, la seconda l'assenza della percezione. Il «tuttavia» dell'ultimo periodo del testo sta proprio a significare che, anche nel caso del tatto, in cui non si «divide» «la sensazione [dell'oggetto] dall'oggetto», persiste la distinzione tra percezione dell'oggetto e oggetto percepito (se pure in relazione all'assenza della percezione). Tutto questo riguarda sempre il punto di vista comune: il soggetto del percepire è, nel testo, sempre l'«uomo rozzo» (*der rohe Mensch*). In questo senso, Schopenhauer condivide l'affermazione di Fichte, secondo cui il senso comune (sia nel caso di vista, udito e odorato, sia anche nel caso del tatto) distingue la percezione dell'oggetto dall'oggetto.

Ma ciò che importa ancora di più rilevare è che in questo frammento viene trovato un punto in comune tra il corpo (*Körper*) e gli oggetti della percezione: *l'uno e gli altri, nel punto di vista comune, vengono posti come essenti anche al di fuori del loro essere «sentiti»* (non è chiaro se Schopenhauer, parlando del non essere più sentito del corpo, si riferisca al sonno o alla morte; ma è più verosimile che si riferisca alla morte). La nozione del corpo come «oggetto» avrà un'importanza grandissima nella filosofia di Schopenhauer. Nella Dissertazione del 1813, il corpo – in quanto *Leib*, «corpo vissuto» – verrà definito come «oggetto immediato»¹⁶⁴; tuttavia, già nella prima edizione del *Mondo* del 1819 e nelle seguenti¹⁶⁵, e nella seconda edizione della Dissertazione¹⁶⁶, verrà precisato a questo proposito che la definizione di corpo come «oggetto» è, a rigore, impropria. Inoltre, nel *Mondo come volontà come rappresentazione*, si parlerà di una doppia conoscenza del

¹⁶⁴ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813) cit., § 21 p. 57.

¹⁶⁵ Idem, *Il mondo* cit., § 6 p. 73.

¹⁶⁶ Idem, *Sulla quadruplici* (1847) cit., § 22, p. 135.

corpo (sempre *Leib*): come «rappresentazione» – cioè oggetto tra gli oggetti, se pure «immediato» – e come «volontà»¹⁶⁷.

2. Seconda lezione¹⁶⁸

Cominciando ad analizzare la percezione («che noi percepiamo come fenomeno [*Phänomen*]»¹⁶⁹), Fichte enumera come sue caratteristiche la *qualità* e l'*essere esteso*.

La prima (*Qualität*) è «una relazione delle cose ai sensi» ed è «perciò conoscibile solo mediante» questi. Il senso è in generale «un modo di divenire coscienti delle cose»; esistono dunque cinque di tali modi. La qualità è allora «una determinazione del nostro modo di conoscere le cose». «Ciò che noi chiamiamo, rispetto alle cose, *qualità*, è la stessa cosa che, rispetto a noi, si chiama *sensazione*».

L'*essere esteso* (*Ausgedehntheit*) è differente dalla qualità, perché non è percepibile mediante i sensi; né esso è qualcosa di pensato. Ma allora cos'è? «La risposta a questa domanda è un punto principale della dottrina di Kant, anzi il punto da cui risulta in essa quasi tutto il resto», nonostante molti commentatori di Kant lo abbiano gravemente frainteso. Fichte promette di esporre, al riguardo, il proprio punto di vista. «La comprensione di questo è al tempo stesso un criterio [per stabilire] se in generale si sia o no dotati per la filosofia»¹⁷⁰.

Schopenhauer, là dove Fichte asserisce che la qualità «è conoscibile solo mediante i sensi», esprime stupore: a suo parere, infatti, Fichte «dovrebbe essere di un'opinione diversa rispetto a quella secondo cui per i soli ma tutti concetti dell'intelletto vale ciò che Locke estese falsamente a tutta la nostra coscienza: *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensibus*»¹⁷¹. Innanzi tutto, qui i concetti sono da intendersi come empirici, non come le categorie, che sono invece *a priori* (nel commento alla prima lezione introduttiva alla studio della filosofia Schopenhauer scriveva che «le categorie costruiscono i concetti a

¹⁶⁷ Idem, *Il mondo* cit., I 119, § 18 pp. 223: «Al soggetto del conoscere [...] questo corpo è dato in due maniere del tutto diverse: da un alto come rappresentazione nell'intuizione intellettuale, come oggetto tra gli oggetti [...]; dall'altro [...] come *volontà*. [...] Quindi il corpo, che nel libro precedente e nel trattato sul principio di ragione ho chiamato, secondo il punto di vista colà adottato con intenzione unilateralmente (quello della rappresentazione), *l'oggetto immediato*, lo chiamerò qui, in un altro riguardo, *l'oggettività della volontà*».

¹⁶⁸ Martedì 22 ottobre.

¹⁶⁹ H. N. II, p. 32.

¹⁷⁰ Idem, p. 33.

¹⁷¹ Idem, p. 32.

partire da ciò che è stato visto»). Infatti, per Schopenhauer, la legge *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensibus* può essere estesa a tutta la nostra coscienza solo «falsamente»; ossia c'è una zona della coscienza per la quale essa non vale.

Probabilmente, Schopenhauer si aspettava che Fichte, in quanto idealista, eliminasse completamente l'elemento *a posteriori* della conoscenza (ammesso come necessario dal principio *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensibus*), deducendo piuttosto tutto dal soggetto conoscente; sicché si stupisce che Fichte parli di qualcosa che «è conoscibile solo mediante i sensi».

4. Terza lezione¹⁷²

Alla domanda su cosa sia l'essere esteso, dice Fichte, si può rispondere «solo per mezzo di un esperimento»¹⁷³ (*mittelst eines Experiments*). Ognuno sa di poter proseguire all'infinito nella divisione di una superficie (*Fläche*) data. Ma come lo sa? Non certo per (cioè dopo) averlo fatto realmente; «egli lo sa con certezza *a priori*. L'estensione [*Ausdehnung*] è appunto che egli sappia questo», ossia essa è «l'intuizione della nostra facoltà infinita di divisione» (*Anschauung unsres unendlichen Vermögens der Theilung*), o, come è detto dopo, la «visibilità [*Sichtbarkeit*] della nostra facoltà infinita di divisione». «Tuttavia, per sapere di avere questa facoltà, dobbiamo averci pensato una volta o essere stati interrogati al riguardo: la visione [*Einsicht*] che noi abbiamo questa facoltà non c'è dunque *a priori*, ma deve essere data mediante un fondamento esterno: se ciò accade, la nostra infinita facoltà di divisione diviene visibile nell'estensione»¹⁷⁴.

Probabilmente, l'«esperimento», mediante cui soltanto, secondo Fichte, si può rispondere alla domanda su cosa sia l'essere esteso, consiste proprio nell'«esperire» (anche soltanto mentalmente) il proprio poter sempre ancora dividere la superficie data; esperire che presuppone l'«averci pensato una volta o [l'] essere stati interrogati al riguardo» – e Fichte muove appunto gli studenti ad un simile esperimento mentale, interrogandoli al riguardo. Il sapere di poter sempre ancora dividere è dunque un sapere *a priori* rispetto al fatto (impossibile) della divisione infinita – e in questo sapere *a priori* consiste l'«intuizione [*Anschauung*] della facoltà infinita di divisione» –, ma *a posteriori* rispetto al «fondamento esterno» rappresentato dall'«essere stati interrogati al riguardo» – e in questo

¹⁷² Mercoledì 23 ottobre.

¹⁷³ Idem, p. 33.

¹⁷⁴ Ibidem.

sapere *a posteriori* consiste la «visione [*Einsicht*] che noi abbiamo questa facoltà». La «visione che noi abbiamo questa facoltà» (la facoltà infinita di divisione) è dunque *a posteriori*, perché è successiva all' «esperire», interno all' «esperimento» (se pure mentale, cioè immaginato) che Fichte preannuncia all'inizio. Volendo quindi cercare di chiarificare la differenza tra l'«intuizione» e la «visione» della facoltà infinita di divisione, si può solo dire, stando al testo, che nella prima, a differenza che nella seconda, il soggetto può anche non essere consapevole della propria capacità infinita di divisione (l'estensione, che è appunto «l'intuizione della facoltà infinita di divisione», non è un contenuto di coscienza solo di chi sappia di possedere una tale «facoltà infinita di divisione»). La «visione» della facoltà infinita di divisione è invece il venire a sapere, da parte del soggetto, di possedere una tale facoltà («per sapere di avere questa facoltà, dobbiamo averci pensato una volta o essere stati interrogati al riguardo»).

«Nella *più piccola* estensione vi è l'infinità»¹⁷⁵: come si può dividere ogni superficie all'infinito, così si può immaginare ogni superficie come compresa in una superficie più grande, e così ancora all'infinito. Al contrario dell'estensione, «la qualità», che i sensi percepiscono, «è semplice»: il rosso è semplicemente rosso; se esso è esteso, è già qualcosa di più che meramente qualitativo. Sebbene, dunque, in ogni «minimo» di estensione riposi l'infinità, ogni cosa estesa ci sembra tuttavia finita, e questo perché «ogni *intuizione*, per essere intuizione, deve prendere la forma della finitezza». Qui è in azione un principio fondamentale del filosofare di Fichte, che verrà utilizzato nelle lezioni sulla dottrina della scienza come strutturale punto di deduzione: solo un che di finito e determinato può essere oggetto di una coscienza, sicché qualcosa di infinito, per poter essere oggetto di una coscienza, deve necessariamente farsi finito¹⁷⁶. Fichte continua: «l'estensione è questa limitazione [*Beschränkung*] dell'infinità», questa «unificazione di infinito e finito». Riguardo ad essa, il punto in cui cade la divisione tra le sue parti dipende dall'arbitrio (*Willkühr*) di chi divide; non così nel caso della qualità: che il rosso escluda il blu non dipende dal mio volere, ma è necessario. Come ogni qualità specifica (ad esempio, il colore rosso) esclude necessariamente, al di là del mio arbitrio, ogni altra qualità dello stesso tipo (gli altri colori), allo stesso modo ogni senso (ciò mediante cui la qualità è percepita) esclude necessariamente ogni altro. Dunque «la qualità è la parte della

¹⁷⁵ Idem, p. 34.

¹⁷⁶ Cfr. Idem, p. 165: «Ponete che si debba riflettere su questo principio che continua a scorrere all'infinito [...]: il flusso dovrebbe essere arrestato da qualche parte, affinché l'infinità del molteplice sia compresa in una totalità. Con ciò vi ho voluto far chiaro che il vedere non è un che di infinito, ma un mondo chiuso [...]».

percezione non dipendente dalla mia libertà e non infinita. Infinitezza e dipendenza dalla mia libertà»¹⁷⁷ sono le caratteristiche esclusive dell'estensione.

Schopenhauer ritiene che la definizione fichtiana dell'estensione non sia valida. Infatti, «in una definizione non può comparire né ciò che è da definire, né qualcosa che presuppone la sua conoscenza», e d'altra parte «la divisione», del cui concetto Fichte si serve per definire l'estensione, «ha luogo solo nell'estensione, è una sua determinazione, la presuppone»¹⁷⁸. Schopenhauer è inoltre contrariato dal fatto che Fichte «non espone la grossa scoperta di Kant alla maniera di quest'ultimo», tanto più che Fichte non ne dà una spiegazione migliore. A ciò, riconosce Schopenhauer, si potrebbe obiettare che la definizione kantiana di spazio, secondo cui esso «è la *forma* innata della nostra natura sensibile, nella quale noi dobbiamo di necessità conoscere tutto», «contenga, nella parola *forma*, qualcosa che presuppone già la conoscenza dello spazio». Ossia si potrebbe obiettare che anche Kant, nella sua definizione di spazio, utilizza qualcosa che «presuppone la conoscenza» dello spazio. Ma questa obiezione, continua Schopenhauer, sarebbe molto «cattiva», perché Kant usa la parola «forma» soltanto «*in modo figurato*»¹⁷⁹ (*bildlich*), mentre Fichte usa la parola «divisione» «in senso proprio» (*im eigentlichen Sinn*), e non rende conto dell'origine di questo concetto¹⁸⁰.

È notevole che qui si ponga, ancora, il problema dell'uso «figurato» di elementi appartenenti all'esperienza. Stavolta, però, non si tratta di definire o «esprimere» il contenuto della conoscenza metempirica – come poteva essere a riguardo del genio o della «cosa stessa» della percezione della percezione –, ma uno dei contenuti dell'indagine critico-trascendentale: ossia un elemento *a priori* della conoscenza empirica (lo spazio). In effetti, anche lo spazio in quanto tale – cioè in quanto “puro”, separato dal contenuto empirico –, non appartiene al mondo dell'esperienza; e questo è ciò che esso ha in comune con il contenuto della conoscenza metempirica, per comunicare il quale avveniva ugualmente un uso «figurato» di elementi empirici.

(Proprio per il loro non essere oggetti dell'esperienza, Kant aveva determinato i noumeni da un lato, e spazio puro e tempo puro dall'altro, come il contenuto di due dei

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Idem, p. 33.

¹⁷⁹ Ibidem.

¹⁸⁰ Idem, p. 34.

quattro significati del termine «nulla», e, precisamente, come *ens rationis* e, rispettivamente, *ens imaginarium*¹⁸¹).

Schopenhauer legittima l'uso della parola «forma» nella definizione kantiana di spazio, o, quanto meno, ritiene che tale uso, *in quanto figurato*, non comporti l'illecito che, a suo parere, accade nella definizione fichtiana dell'estensione: cioè che nel *definiens* sia presupposto il *definiendum*.

In corrispondenza delle parole di Fichte secondo cui, sebbene «in ogni *minimo* di estensione riposi l'infinità», ogni cosa estesa ci sembra tuttavia finita, Schopenhauer scrive:

Ciò che segue egli appunto non lo dice, ma credo che lo intenda: poiché noi percepiamo l'estensione sempre soltanto in unione con la qualità, la quale è propriamente uno con la sensazione, consideriamo a prima vista i limiti della nostra sensibilità, cioè della percezione della qualità, come i limiti, la fine, anche dell'estensione: poiché ogni senso ha un minimo da cui viene stimolato, noi allora pensiamo per un attimo che questo [minimo] coincida con il minimo dell'estensione: ma non appena richiamiamo alla mente la visione della nostra infinita facoltà di divisione, sappiamo chiaramente, senza alcun ulteriore tentativo, che non è così.¹⁸²

Schopenhauer, credendo di scorgere l'implicito della lezione di Fichte, giustifica il fatto che le cose estese ci paiano finite in base alla confusione, che avviene «per un attimo», tra il minimo percepibile dai nostri sensi (ossia la loro soglia minima di eccitabilità) e il minimo dell'estensione. È qui implicito che Schopenhauer concordi con Fichte sull'esistenza della «facoltà infinita di divisione», ossi sul fatto che l'estensione sia divisibile all'infinito e che l'uomo sia effettivamente dotato della capacità di dividerla all'infinito.

¹⁸¹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 357: «Ai concetti di tutto, molte cose, una cosa, è opposto il concetto che annulla ogni cosa, cioè nessuna cosa; e così l'oggetto di un concetto, cui non si può assolutamente fornire un'intuizione corrispondente, è = nulla, ossia è un concetto senza oggetto, al pari dei noumena, che non possono venir annoverati tra le possibilità, sebbene non per questo debbano d'altronde essere presentati come impossibili (*ens rationis*) [...]». «La semplice forma dell'intuizione, senza sostanza, non è affatto, in sé, un oggetto, bensì la condizione semplicemente formale di esso [...] : tali sono lo spazio puro e il tempo puro, che sono qualcosa – è vero – come forme di intuire, ma non sono affatto essi stessi oggetti, che vengono intuiti (*ens imaginarium*)».

¹⁸² H. N. II, p. 34.

5. Quarta lezione¹⁸³

Il punto in comune tra l'estensione e la qualità è la determinazione (*Bestimmung*) ovvero la limitazione (*Begränzung*). Si rivela qui ancora un (o forse *il*) concetto da sempre essenziale della filosofia fichtiana: il concetto di *limite*. Come, infatti, l'estensione è «limitazione dell'infinità», così la qualità è doppiamente limitata e determinata: attraverso il senso specifico che la conosce («non possiamo avere sensazioni [*empfinden*] semplicemente, ma dobbiamo sempre o vedere o sentire ecc.»¹⁸⁴) e attraverso la cosa specifica che è oggetto di quel senso («anche vedere, sentire, toccare ecc. non lo possiamo semplicemente, ma dobbiamo sempre vedere *qualcosa*»). Tuttavia, come già era stato detto, nel caso della qualità i limiti (*Gränze*) non possono essere posti ad arbitrio, come nel caso dell'estensione: «non possiamo far passare le sensazioni, i sensi, le qualità, l'uno nell'altro nell'immaginazione, il rosso in giallo, il giallo in blu ecc». «Ogni singolo colore, ogni suono sono la negazione di tutti gli altri», mediante ciò noi li distinguiamo l'uno dall'altro.

Ogni sensazione mediante un senso presuppone in noi un'intuizione totale [*Totalanschauung*], mediante i sensi, di tutta la nostra sensibilità: e così nel senso singolo, diveniamo coscienti del rosso solo mediante l'intuizione totale di tutti i colori che sono esclusi dal rosso. Dunque diveniamo coscienti della qualità mediante la sua limitazione, dell'estensione mediante il suo essere illimitato [*Unbeschränktheit*]¹⁸⁵.

È qui senz'altro degno di nota che Fichte, così come aveva fatto già per l'estensione – la quale era stata definita «l'intuizione della facoltà infinita di divisione» –, riconduca anche la qualità *ad un atto conoscitivo (intuitivo) del soggetto che percepisce*, attraverso il ricorso al concetto di «intuizione totale» come sua (della qualità) condizione di possibilità. In particolare, tale intuizione totale, come si è visto, è *doppia*, riguardando essa in primo luogo «tutta la nostra sensibilità», e poi, all'interno del «senso singolo», tutti i sensibili (potremmo dire con terminologia aristotelica) che sono la negazione specifica del sensibile attuale. La doppia determinazione (o limitazione) inerente alla qualità (la determinazione del senso che percepisce e la determinazione del sensibile percepito) è resa possibile dalla

¹⁸³ Giovedì 24 ottobre.

¹⁸⁴ Idem, p. 35.

¹⁸⁵ Ibidem.

doppia «intuizione totale». Questo perché Fichte intende, come Spinoza, che ogni determinazione è negazione («Ogni colore, ogni suono sono la negazione di tutti gli altri»), e l'intuizione totale è appunto intuizione di ciò che, alla doppia determinazione in quanto tale, corrisponde come doppia totalità di termini negati. In questo modo, la doppia intuizione totale permette alla doppia determinazione, in cui consiste la qualità, di costituirsi come contenuto della coscienza percipiente. La doppia intuizione totale è cioè la condizione di possibilità della qualità.

Ora la percezione, in quanto consiste in qualità ed estensione, è «*autointuizione del sapere*, che si intuisce in parte come un essere rigido nella qualità [...]; in parte come un essere illimitato nella facoltà infinita di divisione»¹⁸⁶. La «rigidità» della qualità è evidentemente l'indipendenza dei suoi limiti dall'arbitrio del soggetto percipiente. La percezione è dunque il luogo in cui il sapere intuisce se stesso, e l'estensione e la qualità sono i due modi, differenti, di tale autointuizione. Essi sono, nella percezione, sempre uniti.

Vi è qui da parte di Fichte un “salto” logico molto ardito: l'essere cosciente della qualità e dell'estensione del soggetto percipiente è l'essere cosciente di sé in esse da parte del sapere. Il sapere prende il posto dell'io che percepisce e di ciò che nella percezione è intuito: in breve, il sapere è soggetto e oggetto del sapere. Ora che l'estensione e l'intuizione siano «sapere», deriva dal loro essere ricondotte, entrambe, ad una (semplice o doppia) «intuizione». Ma che il sapere sia, oltre l'oggetto, anche il soggetto stesso del sapere, rimane, rispetto a questo preciso luogo degli appunti di Schopenhauer, senz'altro ingiustificato. Volendo mettere in relazione questo punto con le pagine precedenti di questi stessi appunti, si può richiamare che la forma della riflessività era già presente nella definizione di filosofia, data nelle lezioni introduttive, come sapere il sapere¹⁸⁷; e che d'altra parte questa indagine sulla qualità e l'estensione avviene dal punto di vista del percepire il percepire (come viene ribadito da Fichte in questa lezione¹⁸⁸), dunque ha la forma di questo sapere il sapere. In questo senso, la determinazione del sapere come soggetto del sapere il sapere svolge l'implicito di tale riflessività. Il vero fondamento di questo “salto” logico, tuttavia, arriverà, all'interno di questi appunti, solo nelle pagine di quaderno senza intestazione.

Si potrebbe intendere la proposizione «la percezione è *l'autointuizione del sapere*», come se la parola «percezione» denotasse il percepire *simpliciter*, la parola «intuizione» il

¹⁸⁶ Idem, pp. 35-36.

¹⁸⁷ Idem, p. 22.

¹⁸⁸ Idem, p. 36.

percepire il percepire *simpliciter* e infine, l'«auto-» dell'«autointuizione» ciò che è intuito nel percepire il percepire *simpliciter*. Quella proposizione starebbe dunque a significare: «percependo la percezione (come composta di qualità ed estensione), il sapere intuisce se stesso», ovvero: «la percezione (come composta di qualità ed estensione) è il “se stesso” dell’ “intuire se stesso” da parte del sapere, mentre l’ “intuire” dell’ “intuire se stesso” è il percepire quella percezione». Tuttavia questa interpretazione, che a prima vista potrebbe sembrare valida, renderebbe la proposizione in esame autocontraddittoria: se l'«intuizione» dell'«autointuizione del sapere» denotasse la percezione della percezione, il luogo dell'intuire se stesso da parte del sapere sarebbe la percezione della percezione, e non la percezione *simpliciter*; quindi la proposizione «la percezione è l'autointuizione del sapere» comporterebbe la propria negazione, ossia comporterebbe che non la percezione, ma la percezione della percezione sarebbe «l'autointuizione del sapere».

Fichte dice invece: «la percezione è l'autointuizione del sapere». In questa proposizione, dunque, la parola «percezione» denota la percezione *simpliciter* come consistente in qualità ed estensione; la parola «intuizione» si riferisce da un lato alla doppia «intuizione totale» che rende possibile la *qualità*, dall'altro all'«intuizione dell'infinita facoltà di divisione» ovvero all'*estensione*. Inoltre, l'«auto-» dell'«autointuizione» denota ciò che è intuito in questi intuire (ossia sta a significare che l'estensione e la qualità, che costituiscono la percezione, equivalgono al «se stesso» del soggetto dell'intuire); infine, il genitivo soggettivo «del sapere» denota che il *soggetto* dell'intuire è, in tutto questo, diventato il sapere (che esso sia anche l'*oggetto* dell'intuire è appunto indicato dall'«auto-» dell'«autointuizione»). Come si diceva prima, il sapere è soggetto e oggetto dell'intuire. Quella proposizione significa quindi, semplicemente: «la qualità e l'estensione, come costituenti la percezione (e delle quali la prima è resa possibile dalla doppia intuizione totale, e la seconda è l'intuizione dell'infinita facoltà di divisione), sono i due modi dell'intuizione di sé da parte del sapere», ovvero «la qualità e l'estensione sono “il se stesso” (intuito in duplice modo) dell’ “intuizione di se stesso” da parte del sapere, mentre l’ “intuizione” è l'*insieme* della doppia intuizione totale, che rende possibile la qualità, e dell'intuizione (della facoltà infinita di divisione) in cui consiste l'estensione».

Dunque, il punto di vista della percezione della percezione non è interno alla proposizione in esame, come un suo contenuto – era questa la prima ipotesi interpretativa – , ma *esterno* ad essa: esso è infatti quel punto di vista dal quale tale proposizione è

pronunciata. Fichte dice appunto, subito dopo aver dichiarato che estensione e qualità sono i due modi dell'autointuizione del sapere:

In tutto questo ci siamo attenuti alla percezione, senza uscire da essa o superarla, eppure l'abbiamo parimenti considerata da fuori, dal punto di vista della percezione della percezione.¹⁸⁹

«Secondo quanto detto finora», continua Fichte, «avremmo meramente qualità [...] ed estensione [...]. Ma nella percezione noi non vediamo soltanto rosso ed esteso, ma un che di rosso e un che di esteso»¹⁹⁰. Il modo comune di vedere le cose pone perciò un «portatore» (*Träger*) dell'estensione e della qualità, che viene chiamato «*essere*» o, nel linguaggio filosofico, «*sostanza*»¹⁹¹. Riguardo all'ammissione di una dimensione esterna alla percezione (alla qualità e all'estensione), Fichte dice:

Kant ammetteva, al di fuori del *fenomeno*, cose in sé, quello che egli ha inteso con ciò non lo sa nessun uomo. Chi ha afferrato quello che è stato detto finora può fare a meno dell'Estetica trascendentale di Kant, e chi capirà quello che deve essere esposto nella prossima ora su quell'*essere* delle cose ovvero sulla *sostanza*, può fare a meno della sua Logica trascendentale¹⁹².

Schopenhauer, al contrario di Fichte, è convinto che sia possibile far passare, nell'immaginazione, i colori l'uno nell'altro («il rosso passa gradualmente attraverso l'arancione, senza [...] limiti determinati o gradazioni, nel giallo, quest'ultimo allo stesso modo, attraverso il verde, nel blu e questo infine, attraverso il violetto, di nuovo nel rosso: nell'immaginazione secondo il nostro arbitrio»¹⁹³); e così per gli stessi sensi: «l'odorato passa nel gusto, e questo è di nuovo soltanto una sensazione [*Gefühl*] per il chimico, come il tatto [*Tasten*] per il meccanico: l'udito passa in sensazione diretta [*Gefühl*], noi non soltanto ascoltiamo i suoni bassi dell'organo, ma li sentiamo in tutto il corpo: le persone del tutto sorde ascoltano soltanto mediante contatto [*Kontakt*]. A sensazione diretta, cioè

¹⁸⁹ Idem, p. 36.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Idem, p. 35.

impressione dei nervi [*Nervenerschütterung*], si lasciano ricondurre in generale tutti i sensi»¹⁹⁴.

Quest'ultimo punto sarà ribadito in un passaggio presente nella seconda edizione (1854), ma non nella prima (1816), del trattato su *La vista e i colori*: «possiamo considerare ogni sensazione dei sensi come una modificazione del tatto, oppure della facoltà di sentire diffusa su tutto il corpo»¹⁹⁵ ([...] *kann man jede Sinnesempfindung ansehen als eine Modifikation des Tastsinnes, oder der über den ganzen Leib verbreiteten Fähigkeit zu fühlen*). (È evidente che l'*oder* del testo tedesco, reso nella traduzione italiana citata con «oppure», è più propriamente un «ovvero»). Qui il «sentire» di cui tutto il corpo è «capace» è, nel testo tedesco, *fühlen*; come, nell'osservazione che si riferisce alla lezione di Fichte, ciò a cui «si lasciano ricondurre in generale tutti i sensi» è *Gefühl*.

6. Quinta lezione¹⁹⁶

Dopo aver dichiarato che «il sapere, nella percezione, comprende se stesso per come è», ossia con verità, Fichte rileva che la domanda circa quell'«essere» ovvero «sostanza» come portatore della qualità e dell'estensione è del tutto differente da quelle circa la qualità (a cui si è risposto mediante la «mera osservazione») e circa l'estensione (cui si è risposto mediante «un esperimento»). Essa chiede infatti, rispetto al suo oggetto, non «come è fatto», ma la sua origine: «da dove [*Woher*]?». A questa domanda si dovrà rispondere mediante «un'ipotesi»¹⁹⁷.

In ciò che segue, Fichte si impegna a dimostrare ciò che era già implicito nella riconduzione dell'estensione e della qualità ad un atto intuitivo del soggetto percipiente (rispettivamente: all'intuizione della facoltà infinita di divisione e alla doppia intuizione totale): ossia che entrambe – la qualità e l'estensione – sono «immagine» (*Bild*).

L'estensione ovvero «l'intuizione dell'infinita facoltà di divisione» è appunto solo l'intuizione di questa facoltà, non è questa facoltà stessa: essa infatti non divide. «Dunque essa è soltanto un'*immagine* di questa facoltà »¹⁹⁸.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ A SCHOPENHAUER, *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, a c. di M. Montinari, Milano 1988, p. 24.

¹⁹⁶ Venerdì 25 ottobre.

¹⁹⁷ H. N. II, p. 36.

¹⁹⁸ Idem, p. 37.

D'altra parte, si è visto che ogni senso è la negazione di tutti gli altri, e solo attraverso il suo essere una tale negazione, può essere colto nella sua determinatezza. Inoltre ogni qualità (il rosso) appresa dal singolo senso è la negazione di tutte le altre della stessa specie (gli altri colori), e soltanto attraverso il suo essere una tale negazione, può essere colta nel suo essere determinato. Vale qui ancora il principio spinoziano: la doppia *determinatio* in cui consiste la qualità è una doppia *negatio* (oggetto della doppia «intuizione totale»). Ogni sensazione presuppone quindi, come propria condizione di possibilità, «una veduta d'insieme» (*Uebersehen*) dei termini di questa doppia negazione, i quali tuttavia, proprio in quanto negati, non sono presenti in carne ed ossa. Dunque anche la qualità è uno «schematizzare» (*schematisiren*) ovvero «immaginare» (*bilden*). Fichte conclude: «Ora la percezione, consistendo in estensione e qualità, è dunque uno schematizzare ovvero immaginare».

Stando agli appunti di Schopenhauer, Fichte ha qui introdotto il concetto di «schematizzare» senza definirlo, se non attraverso la sua uguaglianza di significato con «immaginare»: «schematizzare ovvero immaginare». D'altra parte, nemmeno il significato di «immaginare» è stato definito, se non indirettamente attraverso l'uso precedente della parola «immagine»: l'intuizione della facoltà di divisione è «immagine di tale facoltà » perché non è questa stessa facoltà . Fichte prosegue:

Se la percezione si risolvesse in ciò [*ginge sie darin auf*] (cioè non fosse altro), allora essa sarebbe una coscienza, un'immagine, p. e. di un rosso esteso.

Posto però che essa non si risolvesse in ciò, allora entrerebbe nello schematizzare, ancora lo schematizzare lo schematizzare, e ci sarebbe un *sapere* lo schema.

Ma se si risolvesse in ciò, non ci sarebbe nessun tale sapere che il sapere è un'immagine o uno schema.

Per il senso comune essa si risolve in ciò ed esso [il senso comune] si crea il concetto di sostanza. Ma per la coscienza filosofica essa non si risolve in ciò, egli [il filosofo] sa che il sapere è un'immagine, e che non c'è alcuna sostanza.

L'intuizione è un'immagine di se stesso da parte del sapere e qui di nuovo un'immagine è *pensare*.¹⁹⁹

Questo punto è di difficilissimo intendimento, e in effetti Schopenhauer ammette, in riferimento ad esso, di non aver compreso le parole di Fichte, e di non sapere se il motivo

¹⁹⁹ Ibidem.

sia la sua «mancanza di attenzione», o il suo «essere confuso»²⁰⁰ (*Befangen-seyn*) circa la dottrina degli elementi di Kant. Questa osservazione è rilevante nella misura in cui attesta la convinzione, da parte di Schopenhauer, di non padroneggiare ancora la filosofia kantiana (questa lezione è stata tenuta il 25 ottobre 1811).

In base al testo, si può affermare con certezza che il «*da*» («ciò») del «*darin*» («in ciò»), ossia ciò in cui «si risolve» o «non si risolve» la percezione, è lo schematizzare in cui consistono la qualità e l'estensione. Posto questo, nell'esposizione di Fichte, per come registrata da Schopenhauer, è problematico innanzitutto cosa significhi che per il senso comune la percezione «si risolva in ciò», cioè in questo schematizzare. Può venire in aiuto quanto Fichte dice poco dopo: «[...] l'immagine del sapere non entra nella coscienza [...] e così si origina l'essere. Solo dal punto di vista della presa di coscienza assoluta essa entra nella coscienza, si riconosce l'immagine e l'essere si ritira [*schwindet*]». Fichte aveva d'altra parte lasciato intendere che schema e immagine sono sinonimi («il sapere è un'immagine, ovvero schema»). Se è così, si può dire che per Fichte, «solo dal punto di vista della presa di coscienza assoluta» *lo schema* «entra nella coscienza», viene «riconosciuto» (come tale) e «l'essere si ritira [*schwindet*]»; ossia, l'essere «schema» del sapere (della percezione) è ciò che si può cogliere solo dal punto di vista della presa di coscienza assoluta. Questo è d'altra parte in sintonia con ciò che Fichte stesso aveva detto nella lezione precedente: è dal punto di vista della percezione della percezione che è possibile affermare che l'estensione e la qualità (che costituiscono la percezione) sono schema²⁰¹; affermazione che è la premessa necessaria per concludere – come Fichte ha concluso – che la percezione, nel suo complesso, è schema (ossia per giungere al «sapere lo schema»). Si deve considerare inoltre che il primo schematizzare (in cui consistono qualità ed estensione) è lo schematizzare in cui consiste la percezione *simpliciter* (come composta appunto di qualità ed estensione). Che per il senso comune la percezione «si risolva nel primo schematizzare» significa allora che il senso comune «si risolve» nella percezione *simpliciter*: ossia che il percepire del senso comune è il percepire *simpliciter*, e non il percepire il percepire. Si può trovare un analogo di questo passaggio nella prima lezione di questo corso: «se vedo la stufa, la tocco ecc. sono consapevole della stufa, il mio sapere si risolve in essa, [*mein Wissen geht in ihm auf*]», dove il soggetto del «vedere», «toccare» è sempre l'uomo comune (contrapposto al filosofo), e anche l'espressione è la stessa: *in etwas aufgehen*. Il «risolversi» del senso comune nella percezione *simpliciter* ovvero nel primo schematizzare è dunque il suo non essere situato nel punto di vista della

²⁰⁰ Idem, p. 38

²⁰¹ Idem, p. 36.

percezione della percezione, e perciò il suo non poter sapere la percezione come schema. Nel «risolversi» o meno della percezione nel primo schematizzare si tratta quindi, ancora, della differenza tra il punto di vista comune e il punto di vista della percezione della percezione. Se (in quanto) esiste un tale sapere lo schema, per colui il quale esiste un tale sapere lo schema, la percezione non si risolve nel primo schematizzare, ma comprende anche uno schematizzare lo schematizzare (appunto il «sapere lo schema» *come tale*).

Da questi appunti non è esplicita, sempre a proposito del senso comune, la relazione tra il non comprendere il sapere come immagine e il costruire il concetto di sostanza; ossia tale relazione è solo affermata, ma non determinata. È comunque evidente che qui Fichte opera una *dissoluzione del concetto di sostanza*, dichiarandone l'illegittimità dal punto di vista propriamente filosofico, ovvero iscrivendone l'origine nel punto di vista non filosofico. Egli ha così mantenuto la promessa fatta all'inizio della lezione, di spiegarne l'origine. Che il concetto di sostanza derivi dal non vedere che il sapere è immagine è evidentemente l'«ipotesi» cui Fichte si riferiva all'inizio, in quanto con essa si è abbandonato il piano puramente descrittivo della percezione.

In questa lezione, inoltre, fa il suo ingresso, in modo senz'altro chiarissimo, un tema fondamentale: l'*inconscio*. Nella sensazione, dice Fichte, alla coscienza giunge solo il caso presente, non la doppia negazione attraverso cui quello si costituisce; allo stesso modo, nemmeno la facoltà infinita di divisione e l'immagine del sapere giungono alla coscienza. Ognuno di questi elementi è un «fattore»²⁰² (*Faktor*) della percezione, che però «non giunge» alla coscienza comune. «Solo dal punto di vista della presa di coscienza assoluta entra nella coscienza, si riconosce l'immagine e l'essere si ritira». Solo dal punto di vista della percezione della percezione si può vedere che l'essenza della percezione è immagine.

Appare dunque chiaramente (e apparirà ancora nella lezione dodicesima) *la relazione tra il tema della doppia coscienza e il tema dell'inconscio*: la «coscienza superiore» (*höheres Bewußtsein*²⁰³), in cui consiste la presa di coscienza assoluta ovvero la percezione della percezione, è cosciente (anche) di ciò che nella coscienza “inferiore” rimane inconscio, e proprio per questo essa si distingue dall'altra coscienza, proprio per questo è “superiore”. Essa è superiore perché più ampia.

Veniamo ora ai commenti di Schopenhauer. In prossimità della dichiarazione fichtiana secondo cui «il sapere, nella percezione, comprende se stesso per come è», egli scrive:

²⁰² Idem, p. 38.

²⁰³ Idem, p. 30.

Egli dice appena ciò che intende per sapere. Più sotto si esperisce ciò che esso sia: l'assoluta intuizione di sé da parte dell'essere sotto l'immagine formale di un io.²⁰⁴

E sotto, ancora (ma il curatore del volume tedesco scrive che la lettura di questo passaggio è resa quasi impossibile dalla cancellatura operata dallo stesso Schopenhauer):

Ego. Dopo la fine del collegio: la speranza che avrebbe detto questo mi ha illuso fino alla fine²⁰⁵.

In realtà, Fichte darà effettivamente questa definizione di sapere nel secondo protocollo²⁰⁶; dunque è indubbio che Schopenhauer abbia scritto questo passaggio successivamente alla stesura del secondo protocollo (egli scrive infatti: «più sotto», ossia si riferisce esplicitamente alla prosecuzione degli appunti). È quindi probabile che la trascrizione dell'edizione Hübscher relativa all'ultima citazione (di cui qui si è comunque riportato la traduzione) sia erronea; in ogni caso, quand'anche la trascrizione non fosse erronea, il passo è stato cancellato dallo stesso Schopenhauer.

Là dove Fichte argomenta che per ogni sensazione è necessario «una veduta d'insieme» della doppia negazione che rende possibile la qualità, Schopenhauer obietta:

Penso che tutto ciò non è necessario alla sensazione, bensì questa viene semplicemente data. Come potrebbe altrimenti il neonato conoscere una qualsiasi qualità? Egli deve invece *dapprima* percepire mediante un senso, e in questo senso [deve percepire] *dapprima* una determinazione (colore, suono), prima della conoscenza, dunque prima della possibilità di una negazione, anche soltanto inconscia, di tutte le altre [determinazioni]: se esso potesse ricevere una sensazione soltanto mediante la negazione di tutte le altre, l'inizio gli sarebbe impossibile, e non giungerebbe mai alla percezione. Ma la conoscenza che il colore attuale è *lo stesso* che ha visto ieri, e perciò la *denominazione* di esso p. e. rosso, è negazione di tutto il resto, [è] però cosa dell'intelletto, cioè indicazione dell'identità.²⁰⁷

²⁰⁴ Idem, p. 36.

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ Idem, p. 62.

²⁰⁷ Idem, p. 37.

È evidente che qui Schopenhauer intende come se la totalità dei sensibili, attraverso la cui negazione si costituisce, per Fichte, il sensibile attuale come determinato, fosse nota a sua volta attraverso sensazione; egli può perciò obiettare che, se così fosse, ogni sensazione presupporrebbe almeno una sensazione precedente, sicché non si potrebbe costituire una prima (in senso assoluto) sensazione. Fichte, invece, dice che la totalità dei sensibili negati è oggetto non di sensazione, ma di «intuizione». Schopenhauer può intendere in questo modo l'esposizione di Fichte – e quindi muovere la sua obiezione – solo eguagliando in modo fallace «intuizione» e «sensazione». Ma l'«intuizione totale», di cui parla Fichte, dei sensibili che sono la negazione specifica del sensibile attuale non segue dall'esperienza, perché è piuttosto la condizione di possibilità di qualsiasi sensazione (percezione della qualità). È questo uno dei casi cui si è accennato in precedenza (relativamente alla questione della stesura degli appunti), in cui i commenti di Schopenhauer rivelano una comprensione manifestamente inadeguata rispetto alla trascrizione, effettuata dallo stesso Schopenhauer, del passo della lezione a cui si riferiscono.

7. Sesta lezione²⁰⁸

Schopenhauer premette che «ciò che è annotato per la precedente lezione vale anche per questa»²⁰⁹. Egli si riferisce evidentemente all'annotazione, scritta alla fine della lezione precedente, in cui confessava di non comprendere l'esposizione di Fichte.

Sebbene la percezione sia l'autointuizione del sapere – ossia, sebbene sia «sapere» – essa non ci appare comunemente come sapere, ma come «un essere delle cose fuori di noi». Questo «perché ogni immagine» – e la percezione è appunto immagine – «è possibile soltanto mediante il suo contrario, mediante qualcosa che non è immagine, e di cui appunto quella è l'immagine: perciò poniamo nella percezione comune [*gemeinen*] un essere indipendente dal nostro schematizzare»²¹⁰.

(Non è che la percezione «comune» sia diversa dalla percezione «non comune» di cui parla il filosofo dei fatti della coscienza. La percezione di cui parla il filosofo è la *stessa* percezione dell'uomo comune, solo che il filosofo la contempla dal punto di vista

²⁰⁸ Lunedì 28 ottobre.

²⁰⁹ H. N. II, p. 38.

²¹⁰ Ibidem.

della percezione della percezione. Fichte intende dunque, per «percezione comune», l'unica e medesima percezione ma in quanto considerata dal punto di vista comune. Il «comune» si riferisce propriamente al punto di vista, non alla percezione).

«Abbiamo visto», continua Fichte, «che la percezione non si dà per l'essere stesso delle cose, bensì soltanto» come qualcosa di «conforme [*übereinstimmend*] in ogni parte a qualcosa che essa tuttavia essa stessa non è affatto, l'essere». Nella prima lezione di questo corso sui fatti della coscienza, era stato detto che la percezione comune è posta come «un che di diverso» dalle cose eppure «di completamente uguale ad esse»²¹¹, ossia essa è qualcosa di identico e non identico alle cose. Qui Fichte ripete la stessa cosa: l'«essere» o «sostanza» è ciò rispetto cui la percezione è identica e insieme non identica: il momento dell'identità è l'apparire della percezione come un «essere delle cose fuori di noi»; il momento della non identità è il «non darsi», da parte della percezione, come questo «essere stesso delle cose», ma appunto come qualcosa di «soltanto conforme» ad esso.

Questo «essere» è per Fichte una conseguenza dell'essere immagine da parte della percezione: in quanto immagine, la percezione comporta il contrario dell'immagine, l'essere. Vale anche qui il principio *omnis determinatio est negatio*: la *determinatio* della percezione come immagine, comporta la *negatio* di questa *determinatio*: l'essere. Dunque vi è un *ulteriore elemento* che costituisce la percezione, oltre all'estensione e alla qualità: «l'essere», ovvero la «negazione dell'immagine».

Nella lezione precedente, Fichte aveva detto che, per il filosofo, l'«essere si ritira». Ora egli dice che la percezione comune è posta come un che di «conforme» all'essere. Si può allora capire in che senso, nella lezione precedente, Fichte abbia sostenuto che il «risolversi» della percezione nello schematizzare in cui consistono la qualità e l'estensione comporti, nel senso comune, la creazione del concetto di sostanza o essere. Quel «risolversi» è infatti «il risolversi» del senso comune nella percezione *simpliciter* (il non essere situato del senso comune nel punto di vista della percezione della percezione), che impedisce al senso comune di scorgere che la percezione è «immagine»: sicché esso la pone come «essere» (come identica, ma anche come non identica, a questo «essere»). È il non vedere che la percezione è immagine ciò che comporta il momento dell'essere (il momento dell'identità – che è anche differenza – della percezione con l'essere). Il filosofo, invece, dal punto di vista della percezione della percezione, scorge che la percezione è immagine (schema, sapere), non essere. Il «ritirarsi dell'essere» cui Fichte faceva riferimento nella lezione precedente è dunque il ritirarsi di questo rapporto

²¹¹ Idem, p. 31.

(contraddittorio), illustrato nella prima lezione, di identità e non identità con l'essere da parte della percezione, perché è innanzitutto il ritirarsi del momento dell'identità con l'essere, e il subentrare dell'identità della percezione con l'immagine. In questo senso, com'era detto nella lezione precedente, «dal punto di vista della presa di coscienza assoluta essa [l'immagine] entra nella coscienza, si riconosce l'immagine e l'essere si ritira»²¹².

D'altra parte, che il filosofo veda il sapere dove l'uomo comune vede l'essere, era già implicito nella terza lezione introduttiva, là dove Fichte aveva esemplificato la differenza tra il punto di vista comune e il punto di vista della filosofia nel seguente modo:

Chi guarda qui la stufa, è cosciente della stufa, il fuoco del suo sapere è la stufa, egli dice: la stufa è. Ma se egli si reca in sé e comprende di essere cosciente della stufa, il fuoco del suo sapere non è più la stufa, ma il suo essere cosciente della stufa.²¹³

L'uomo comune dice «la stufa è», laddove il filosofo dice «io sono cosciente della stufa», ossia «la stufa è saputa».

In questa sesta lezione compare il concetto di *riflessione (Reflektion)*: in essa, dice Fichte,

è chiaro che il sapere è nella sua forma uno stato interiore, non il visto [*das Gesehene*], ma una libera premura [*Bestreben*] su di esso. Il vedere è un librarsi [*Schweben*] sul visto [*über dem Gesehenem*]. (Che questo non venga visto è un'origine di molti errori). [...] Questo rappresenta il vedere ovvero il percepire. *a* è il visto, *b* la vista [*die Sehe*] ovvero uno sguardo fissato su *a*: se *b* deve essere di nuovo visto (la percezione percepita), ci si deve elevare al punto di vista *c*, che allora vede la vista: questo è un costante schematizzare: se la serie [*Reihe*] è infinita, non si giunge a nessun vedere, perché la vista non è in nessun luogo. Il vedere è lo schematizzare e esso stesso non viene visto²¹⁴.

Qui sono presenti due definizioni implicite di schematizzare: «questo è un costante schematizzare» – dove il «questo» è evidentemente il costante «elevarsi» ad un punto di vista «superiore» – e «il vedere è lo schematizzare».

²¹² Idem, p. 38.

²¹³ Idem, p. 26.

²¹⁴ Idem, pp. 38-39.

Dal testo emerge che un punto di vista, che ha ad oggetto un altro punto di vista, è, rispetto ad esso, «superiore» (per Fichte il passaggio dal secondo al primo è un «elevarsi»): il primo vede ciò che il secondo non vede, perché vede il vedere stesso in cui tale punto di vista inferiore consiste. È chiaro dal testo che *a* è l'oggetto percepito, *b* è il percepire e *c* è il percepire il percepire. La «vista» che viene di nuovo vista non è la vista che sta vedendo in atto, ma quella che apparteneva al punto di vista precedente; ossia la vista che viene vista è lo stesso punto di vista precedente in quanto precedente, cioè in quanto non più attuale. Dunque, ogni punto di vista viene visto solo in quanto ci si è posti in un altro, superiore punto di vista. «Il vedere» stesso, attuale, «non viene visto». (Altrimenti, si può rilevare, esso non sarebbe il vedere attuale; il vedere attuale sarebbe piuttosto il vedere che lo vede. Se il vedere attuale fosse visto, esso sarebbe e non sarebbe il vedere attuale, ovvero sarebbe e non sarebbe attuale). Se la serie fosse infinita, il vedere attuale risulterebbe necessariamente rimandato all'infinito, sicché non potrebbe costituirsi. L'implicito del discorso è: se (poiché) c'è un vedere attuale, la serie non è (attualmente) infinita.

Si deve notare che già nella prima lezione di questo corso Fichte aveva descritto il processo, attraverso cui dal punto di vista del percepire *simpliciter* si giunge al punto di vista della percezione della percezione, come un «elevarsi» (*sich erheben*) («Se ora ci eleviamo al di sopra di ciò e consideriamo l'intera percezione come un *factum*, che noi di nuovo percepiamo, ci troviamo allora a quel punto di vista della presa di coscienza assoluta, al quale, si spera, ognuno di noi adesso è giunto»²¹⁵).

Che, come dice Fichte, il vedere non venga visto ricorda quanto Schopenhauer dice nella prima edizione (ma poi anche nella seconda) della Dissertazione, sull'impossibilità di conoscere il conoscere:

Il conoscere non può quindi essere conosciuto; per questo [per conoscere il conoscere], sarebbe necessario che il soggetto si separasse dal conoscere e, nondimeno, conoscesse questo conoscere: il che è impossibile; non solo perché è contraddittorio, ma perché l'intera essenza del soggetto, in quanto tale, è il conoscere – da cui non lo si può quindi nemmeno pensare diviso²¹⁶.

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813) cit., § 42 p. 128. Cfr. anche Idem, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847) cit., § 41 p. 201.

Il conoscere il conoscere comporterebbe, per Schopenhauer, la contemporanea verità delle due proposizioni: «Il soggetto è separato dal conoscere» e «il soggetto conosce»; le quali sono manifestamente, invece, tra loro contraddittorie. In più, per Schopenhauer, la prima di esse è al suo interno «impossibile», perché il soggetto non può essere pensato come separato dalla propria essenza, che è appunto il conoscere. Per inciso, quell'«impossibile» vale ancora come «contraddittorio»: la separazione del soggetto dal conoscere, infatti, nega quello che per Schopenhauer è un nesso analitico: il nesso del soggetto con il conoscere²¹⁷. Qui si intende il soggetto in quanto soggetto appunto del conoscere, e non in quanto soggetto del volere (la cui identità con il soggetto del conoscere, lungi dall'essere analitica, è piuttosto il «miracolo κατ'εξοχην»²¹⁸, il miracolo per eccellenza).

In modo analogo, nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer scriverà che il soggetto è «ciò che conosce e non è mai conosciuto»: «ognuno trova se stesso come tale soggetto, tuttavia solo in quanto conosce, non in quanto è oggetto di conoscenza»²¹⁹.

8. Nona lezione²²⁰

Come detto, Schopenhauer non ha seguito la settima e l'ottava lezione perché era malato («Qui mancano due lezioni, alle quali sono stato assente per malattia»²²¹). Fichte presenta comunque una «generale ripetizione» di ciò che era stato esposto «nelle due ore precedenti»²²² (cioè nella settima e nell'ottava lezione).

Si è stabilito, dice Fichte, che il sapere è uno schematizzare; ma nel porre quest'identità, si presuppone al tempo stesso la differenza dei due termini, che vengono designati in modo diverso l'uno rispetto all'altro. Questa differenza verrà tuttavia esposta soltanto nel corso sulla Dottrina della scienza; qui, in cui si tratta dei fatti della coscienza, il sapere è semplicemente «uno schematizzare l'estensione e la qualità».

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813) cit., § 43 p. 129; Idem, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847) cit., § 42 p. 204.

²¹⁹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo* cit., I 5, § 2 p. 45.

²²⁰ Venerdì 1 novembre.

²²¹ H. N. II, p. 39. Secondo la trascrizione Cauer, in concomitanza dell'ottava lezione di mercoledì 30 ottobre, è cominciato il secondo capitolo del corso: «Cambiamento [*Wechsel*] della coscienza» (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812*, cit., p. 90).

²²² H. N. II, p. 39.

Il sapere è mutevole [*wandelbar*] [...]. C'è una libertà oggettiva e una soggettiva, in quest'ultima è il mutamento (*Wandel*). Il mutamento del sapere è il passaggio [*Uebergang*] dal capire al capire di capire, dalla percezione alla percezione della percezione. Sia *c* la percezione, allora si va indietro alla percezione di essa, *b*, e ugualmente alla percezione di questa, *a*. Ogni cambiamento [*Wechsel*] è perciò un legamento [*Bindung*] o uno slegamento [*Entbindung*] della libertà soggettiva. [...] Il mutamento del sapere accade non su una linea continua, ma su punti discreti a b c ecc.²²³

In questa lezione è entrato in gioco il concetto di *libertà soggettiva*: essa consiste nella possibilità del «mutamento del sapere», cioè del «passaggio» dal capire o percepire *simpliciter* al capire di capire o percepire di percepire. Secondo questi esempi, il «mutamento del sapere» consiste quindi *nell'«andare indietro» ad un punto di vista che vede ciò che il punto di vista che sta “davanti” non può vedere* (vale a dire questo punto di vista stesso). Si deve notare che questo passaggio, che nella sesta lezione era descritto come un «elevarsi», qui è descritto come un «andare indietro»; probabilmente perché il punto di vista superiore (al quale ci si «eleva») vede ciò che “è alle spalle” del punto di vista inferiore, ossia il vedere in cui quest'ultimo consiste, il punto focale da cui esso si origina. La superiorità di un punto di vista rispetto ad un altro punto di vista consiste quindi nel fatto il primo *ha ad oggetto* (non necessariamente esclusivo) il secondo.

Tali punti vista, lungo i quali avviene il «passaggio», rappresentano i «punti» di una serie «discreta». Si può quindi dire che il punto di vista inferiore è l'oggetto *esclusivo* di quello superiore (ossia ne colma il campo visivo), se, in questa serie discreta, è il punto di vista immediatamente precedente.

9. Decima lezione²²⁴

Questa lezione porta il titolo: «Sulla riflessione»²²⁵.

Nella ricerca in corso, dice Fichte, si considera il sapere come «un essere sotto leggi determinate». «Qual è il concetto che nella riflessione determina la coscienza in un

²²³ Ibidem.

²²⁴ Lunedì 4 novembre. Secondo la trascrizione Cauer, con questa lezione comincia il terzo capitolo del corso: «La riflessione sulla percezione» (G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-12* cit., p. 92).

²²⁵ Idem, p. 40.

determinato modo?». Posto che la riflessione è un sapere, qual è il concetto che la determina? Il «pensare è la conoscenza che il percepire è uno schematizzare», mentre il senso comune «si risolve» nella percezione e la ritiene «non il suo schema, ma un essere solido» (*ein festes Seyn*). (Che il percepire sia schema, derivava dal fatto che le sue componenti – estensione e qualità – sono uno schema, come è stato dimostrato nella quinta lezione). La riflessione è appunto il «passaggio» dal «risolversi» del soggetto percipiente nella percezione al suo conoscere che essa è il suo «proprio schema». Fichte dice anche, in modo equivalente, che la riflessione è l' «ingresso» nella coscienza della premessa inconscia, che riposa già nella mera percezione, secondo cui «il contenuto della percezione è schema».

Come le piante crescono e si formano, senza esserne consapevoli, proprio così noi schematizziamo senza coscienza [*bewusstlos*], e senza coscienza il sapere ha un concetto, un'intuizione intellettuale di sé [*eine intellektuelle Anschauung von sich*], di essere uno schema: questa è la condizione fondamentale di ogni sapere, e senza questo concetto inconscio [*unbewußten*] non è possibile nemmeno la percezione comune. Questo concetto del sapere è dunque il *factor* di cui la percezione è il *factum*, anche quando non siamo consapevoli del *factor*.²²⁶

Fichte sta illustrando le «operazioni» inconsce della coscienza, attraverso cui si costituisce la percezione comune (parte dei «fatti della coscienza»), procedendo a ritroso verso la sua condizione di possibilità: lo schematizzare. La riflessione è allora il venire alla coscienza del concetto inconscio del sapere come schematizzare.

Nella quinta lezione Fichte aveva detto che la doppia negazione è il fattore della sensazione (della percezione della qualità), e che la facoltà infinita di divisione è fattore dell'estensione. In quanto qualità ed estensione sono entrambe schema, lo schematizzare inconscio del soggetto della percezione è il fattore della percezione.

È degno di nota che qui, invece, Fichte dica che il fattore della percezione è non lo schematizzare stesso, ma *il concetto* (inconscio) dello schematizzare. Sembrerebbe che questo concetto inconscio sia identico all'«intuizione intellettuale» che il sapere ha di sé come schema («senza coscienza il sapere ha un concetto, un'intuizione intellettuale di sé, di essere uno schema»). All'inizio del passo Fichte dice che noi «schematizziamo senza coscienza»: il testo suggerisce una qualche relazione, non determinata, tra lo schematizzare

²²⁶ Ibidem.

senza coscienza del soggetto della percezione e il concetto inconscio ovvero l'«intuizione intellettuale» che il sapere ha di sé come schema. Sembrerebbe cioè che lo schematizzare (inconscio) sia, dal lato del soggetto della percezione, ciò che dal lato del sapere è il *concetto* (inconscio) dello schematizzare, ovvero «l'intuizione intellettuale» che il sapere ha di sé di essere uno schema. Fichte dice tuttavia che il concetto inconscio ovvero l'intuizione intellettuale che il sapere ha di sé come schema è la «condizione fondamentale» non solo della percezione, ma «di ogni sapere»: ossia esso, preso *simpliciter*, è un termine più ampio dello schematizzare inconscio del soggetto percipiente. Dunque la relazione, implicita nel testo, tra questo schematizzare inconscio e tale intuizione intellettuale o concetto inconscio che il sapere ha di sé consiste nel fatto che il primo termine è una “specificazione” (caso particolare) del secondo; ma il secondo non si esaurisce certamente nel primo («senza questo concetto inconscio non è possibile *nemmeno* [corsivo mio] la percezione comune»). Il che significa, in ultima istanza, che lo schematizzare del sapere non si esaurisce nello schematizzare che è fattore della percezione (ovvero dello schematizzare in cui consiste la percezione). Si può anche dire che dal testo emerge una relazione di *identità* tra lo schematizzare inconscio del soggetto percipiente e il concetto inconscio che il sapere ha di sé come schema, in quanto però questo concetto riguarda soltanto la percezione (ossia in quanto tale concetto è il concetto inconscio di sé del sapere come schema *della percezione*).

Si rilevi che nella posizione di questa identità è implicitamente presente ancora il brusco salto logico che si era riscontrato nella quarta lezione: il soggetto del sapere diviene il sapere stesso. Si tratterebbe allora di fondare questa identità (cosa che nel testo non accade), cioè di rispondere alla domanda: perché ciò che dal punto di vista del soggetto della percezione è lo schematizzare inconscio, dal punto di vista del sapere è il concetto inconscio dello schematizzare a riguardo della percezione? *In virtù di tale identità*, comunque, tale concetto inconscio è determinato come il fattore della percezione.

Si può forse scorgere, in questa identità (e ciò la renderebbe comprensibile), un'ulteriore affermazione implicita della priorità del momento del sapere: lo schematizzare che è *factor* della percezione, non è una “cosa”, ma è anch'esso qualcosa *di saputo* (dal sapere stesso); precisamente, è un «concetto», se pure «inconscio»: ossia è qualcosa di saputo almeno in potenza. E nell'*attualità* di questo sapere consiste in ogni caso la riflessione, che è appunto l'«ingresso» nella coscienza della «premessa» inconscia: «il contenuto della percezione è schema».

Per Fichte, dunque, come si è avuto modo di vedere a partire dalla quinta lezione, il mondo della percezione sorge in virtù dell'attività schematizzante inconscia del soggetto percipiente (tanto la qualità quanto l'estensione sono infatti schema). Nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (opera letta da Schopenhauer nel 1812), analogamente, era detto che il Non-io è posto dall'Io mediante una sua (dell'Io) facoltà inconscia, l'immaginazione produttiva²²⁷.

È interessante notare che anche per Schopenhauer il mondo oggettivo risulterà da un atto inconscio del soggetto rappresentante, e precisamente da una «deduzione intellettuale» degli oggetti come causa delle sensazioni, la quale, in virtù della sua «immediatezza», non entra nella coscienza:

Solo *un* oggetto ci è dato *immediatamente*: il corpo proprio. Non si può dunque comprendere in che modo perveniamo, al di là di queste rappresentazioni, ad altri oggetti nello spazio, se non mediante l'applicazione della categoria di causalità. Senza l'applicazione di tale categorie, non avremmo altro oggetto che quello immediato, con in suoi stati successivi. [...] La conoscenza degli oggetti mediati [...] comincia solo con la categorie di causalità [...]. Dai mutamenti che insorgono nell'occhio, nell'orecchio o in ogni altro organo, si dedurrà la presenza di una causa, e questa sarà posta nello spazio, nel punto in cui promana la sua azione, come il substrato di questa forza, e solo allora si potranno applicare le categorie di sussistenza, esistenza, e così via. La categoria di causalità è dunque l'autentico punto di passaggio, *la condizione di ogni esperienza*, e come tale la precede e non può essere derivata da questa [...]. Il fatto che non siamo coscienti di quella deduzione non costituisce una difficoltà [...]. Non si tratta del resto di una deduzione razionale, di un collegamento tra giudizi; non abbiamo a che fare con il concetto di categoria, ma con la categoria stessa. Essa risale immediatamente dall'effetto alla causa; perciò possiamo divenire coscienti di questa funzione – non diversamente dal caso delle altre categorie – solo in quanto proprio attraverso questa categoria la nostra sensazione si trasforma da sorda sensazione in intuizione. A questa deduzione [...] vorrei dare il nome di deduzione intellettuale [...].²²⁸

²²⁷ J. G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a c. di G. Boffi, Milano 2003, pp. 433-473.

²²⁸ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 24, pp. 73-76. Cfr. anche Idem, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847), § 21, p. 109 e Idem, *Il mondo*, cit., II 24-27, Supplementi al libro I, cap. II, p. 1055-1059.

Volendo ora guardare dall'alto quanto da Fichte esposto fino ad ora: dal punto di vista della percezione della percezione, egli ha mostrato che la percezione consta di estensione e qualità, le quali sono, entrambe «schema», «immagine». La percezione è perciò, nel suo complesso, «schema», «immagine»: lo schematizzare è la condizione di possibilità della percezione, sebbene tutto questo rimanga, nella stessa percezione comune, inconscio. Il «passaggio» dal punto di vista della percezione a quello della percezione della percezione, in cui dimora il filosofo, è «il mutamento del sapere», opera della libertà soggettiva. Percependo la percezione, il filosofo sa la percezione come schema, cioè possiede «il sapere lo schema», sa lo schema come tale. La riflessione è l'atto attraverso cui questo sapere (che sa il contenuto della percezione come schema) entra nella coscienza.

In tutto questo, però, stando agli appunti di Schopenhauer, rimane gravemente indeterminato il rapporto tra il punto di vista della presa di coscienza assoluta e il punto di vista della riflessione: ovvero rimane indeterminato il rapporto (ed eventualmente la differenza) tra la consapevolezza della percezione come schema, accessibile dal primo punto di vista (quinta lezione), e la stessa consapevolezza della percezione come schema, accessibile dal secondo punto di vista (decima lezione).

Per Schopenhauer, considerare il sapere come «un essere sotto determinate leggi» significa che «noi consideriamo il sapere come *qualcosa*. Poiché questo», ossia l'essere sotto determinate leggi, «può essere predicato di ogni qualcosa». Poi scrive: «Qualche frase sensata la si può in questo modo risolvere, e appunto perciò non appartiene alle peggiori». Le «peggiori» sono quindi quelle che non si lasciano «risolvere», ossia decifrare. È in ogni caso innegabile che l'esposizione di Fichte, per come registrata da Schopenhauer, cominci a diventare oscura.

Si vede bene che Schopenhauer – come egli stesso aveva già ammesso per la quinta e la sesta lezione – inizia già dopo due settimane (questa lezione è di lunedì 4 novembre) a perdere il filo del discorso. A questo proposito è eloquente il famoso e (forse involontariamente) ridicolo commento alla lezione successiva, che riporto adesso:

In quest'ora egli, oltre a quello che è qui annotato, ha detto cose che hanno spremuto da me il desiderio di potergli puntare una pistola sul petto e quindi dire: morire devi tu adesso, senza pietà; ma, per amore della tua povera anima,

di: nella *Gallimathias* hai pensato qualcosa di chiaro o ci hai semplicemente preso per il naso?²²⁹

Ciò nonostante, Schopenhauer frequenterà diligentemente le lezioni di Fichte fino alla fine del successivo corso «Sulla dottrina della scienza», per altri quattro mesi e mezzo.

10. *Undicesima lezione*²³⁰

La riflessione diviene possibile «meramente» mediante il fatto che noi, anziché dire: «gli oggetti sono», diciamo: «io me li rappresento», ossia quando conosciamo l'io come «un principio schematizzante», o, come viene detto dopo, «rappresentante», «e questa conoscenza si origina mediante la nota contrarietà dell'essere col rappresentare»²³¹.

Che l'io si rappresenti le cose equivale dunque, per Fichte, al fatto che esso sia un principio schematizzante; questo punto fornisce senz'altro un indizio di vicinanza, almeno in questo contesto del discorso fichtiano, tra il significato di «schematizzare» e quello di «rappresentarsi», e, quindi, tra il significato di «schema» e il significato di «rappresentazione». Inoltre, qui è detto che l'essere è in rapporto di «contrarietà» col rappresentare; nella sesta lezione l'essere era stato chiamato «negazione dell'immagine». L'essere ha quindi un rapporto «negativo» sia con l'immagine che con la rappresentazione: questo è un indizio della vicinanza dei concetti di «immagine» e «rappresentazione» e quindi, transitivamente (posta cioè la vicinanza tra i concetti di «schema» e «rappresentazione»), ancora della vicinanza tra i concetti di «immagine» e «schema».

Ora la riflessione è questo passare dalla coscienza delle cose alla coscienza del loro essere rappresentate dall'io. Fichte precisa che la frase «Io mi rappresento le cose» non vuol dire né «Io sono le cose» né «Io faccio le cose»; essa è semplicemente il raggiungimento del concetto «il sapere è uno schematizzare e io sono un principio schematizzante». Qui l'«io» a cui si riferisce Fichte è l'io comune: egli dice infatti «io sono», non l'«io è», e non dice «l'io si rappresenta le cose», ma «io mi rappresentando le cose»; invitando quindi gli studenti stessi a pronunciare quelle frasi. In effetti, qui si parla sempre dei «fatti della coscienza», e Fichte non potrebbe servirsi di una qualche nozione di

²²⁹ H. N. II, p. 41.

²³⁰ Martedì 5 novembre.

²³¹ H. N. II, p. 40.

«io» che in essi non è data. Egli aveva dichiarato espressamente, nel corso dell'anno prima, che l'io dei fatti della coscienza non è lo stesso io di cui parla la dottrina della scienza²³².

Dal punto di vista dei fatti della coscienza, vengono tuttavia prima le cose, e poi, attraverso la riflessione, la coscienza dell'io come principio rappresentante o schematizzante – ossia la coscienza dello schema in quanto tale. Quest'ultima consapevolezza – che il sapere sia schematizzare e che l'io sia principio schematizzante – non viene data «in *facto*»: «l'io non viene sorpreso sul fatto» (*nicht wird auf der That das Ich ertappt*), come accade con la facoltà infinita di divisione (in cui l'io viene «sorpreso sul fatto» del poter sempre ancora dividere), «ma il concetto di ciò viene semplicemente dato». Che l'io non venga sorpreso sul «fatto» dello schematizzare significa forse ciò che era già stato detto alla fine della sesta lezione: «Il vedere è lo schematizzare e esso stesso non viene visto»²³³. Se lo schematizzare in quanto tale fosse dato come fatto, esso verrebbe visto. «Il sapere lo schematizzare è la necessità essenziale del sapere, il *factor* di ogni percezione».

È notevole che il cogliere le cose non propriamente come cose, ma come rappresentazioni costituisca la premessa fondamentale di tutto quanto il discorso di Fichte, analogamente alla proposizione iniziale del *Mondo come volontà e rappresentazione* («Il mondo è la mia rappresentazione»²³⁴) rispetto a tutta l'opera. D'altra parte, si è visto che, per entrambi (il Fichte di queste lezioni e lo Schopenhauer del *Mondo*), quel cogliere le cose come rappresentazioni (come qualcosa di saputo) costituisce il punto di vista peculiare della filosofia.

Questo concetto in quanto concetto di un principio riflettente deve di necessità [*muß*] diventare di nuovo *factor* del nuovo concetto della coscienza di sé [*Sichbewußtseyns*] del riflettere.

Nella percezione, il sapere si libra sopra lo schema [*schwebt über dem Schema*], ed è ad esso legato [*gebunden*]. Nella riflessione, esso si strappa [*reißt sich los*] e si libra sopra se stesso, [a sé stesso] legato. Di nuovo esso deve di necessità strapparsi, per giungere al riflettere del riflettere²³⁵.

²³² J. G. FICHTE, *I fatti della coscienza 1810/11*, cit., p. 68: «Ora, è senz'altro vero che la dottrina della scienza ha affermato, e ancora dice e dirà anche a voi, che l'io pone sia se stesso, sia in sé, l'oggetto. Solo che essa non ha parlato di questo, ma di un altro io, nascosto all'occhio comune, che non sta affatto sul piano dei fatti ed è conoscibile solo risalendo al fondamento. Ma di questo a suo tempo, nella dottrina della scienza vera e propria».

²³³ H. N. II, p. 39.

²³⁴ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo* cit., I 3, § 1 p. 41.

²³⁵ H. N. II, p. 41.

Quello che qui viene indicato come ciò su cui il sapere «si libra» è, di volta in volta, il saputo (nel sapere della percezione, il saputo è lo schema, anche se non in quanto tale: cfr. quinta lezione; nella riflessione, il saputo è lo schema in quanto tale: cfr. decima lezione: ossia il sapere della riflessione è il sapere la percezione come sapere). Dunque il sapere «si libra» sul saputo. Nella sesta lezione Fichte aveva detto che «il vedere è un librarsi sul visto». Inoltre, il saputo «lega» a sé il sapere, appunto come ciò su cui il sapere «si libra».

Potremmo sintetizzare questo progressivo «strapparsi» del sapere nel seguente modo: nella percezione, il sapere è sapere di essa *simpliciter*, ossia sapere dello schema (in cui consiste la percezione) ma non come tale – ossia sapere *simpliciter* dello schema. Nella riflessione, il sapere è sapere dello schema (in cui consiste la percezione) *come tale*, ossia è sapere di sé. Nel «riflettere il riflettere», ovvero nella «coscienza di sé del riflettere», il sapere che riflette è consapevole di sé *come tale*, cioè come riflettente. Che il concetto dell'io come principio schematizzante («Io mi rappresento le cose») sia il fattore del concetto della «coscienza di sé del riflettere», significa quindi che il secondo punto di vista, in cui consiste il secondo concetto, si origina dal (o consiste nel) sapere o vedere (o schematizzare) il primo punto di vista, in cui consiste il primo concetto: il riflettere, ossia il sapere l'io come un principio schematizzante, è ciò che deve essere «visto» (riflesso, schematizzato) affinché si origini la «coscienza di sé del riflettere», ossia «il riflettere il riflettere». Lo «strapparsi» da un punto di vista significa qui liberarsi dal vincolo che impedisce di poter sapere o vedere quel punto di vista come tale. (Per una determinazione analitica del significato dello «strapparsi» nella trascrizione di Schopenhauer dell'esposizione di Fichte, cfr. il capitolo successivo).

In questa continua ascesa («strapparsi» progressivo) che caratterizza l'indagine che Fichte conduce, in questo continuo portare alla coscienza ciò che è inconscio, si può riconoscere il «mutamento» del sapere, opera della libertà soggettiva, cui Fichte si riferiva nella nona lezione. Anche in quest'ultimo passo, il soggetto dello «strapparsi» non è più l'io o il soggetto percipiente, ma il sapere stesso.

11. Dodicesima lezione²³⁶

Questa lezione porta il titolo: «Il sapere»²³⁷.

²³⁶ Mercoledì 6 novembre.

Se il sapere «si strappa» dal punto di vista *c*, in cui è legato alla percezione, e giunge al punto di vista *b*, «allora vede ora da *b* chiaramente e con coscienza tutto ciò che in *c* era per esso oscuro e inconscio, e che costituiva la sua percezione»²³⁸. Il punto *b* è cioè il punto della percezione della percezione: anche qui viene allo scoperto la relazione tra tema della doppia coscienza e tema dell'inconscio, secondo cui la coscienza superiore (che percepisce il percepire) è superiore perché è cosciente di ciò che nell'altra coscienza (che percepisce *simpliciter*) è inconscio – ossia perché è cosciente dell'altra coscienza come tale. Questo «strapparsi» del sapere avviene per mezzo della sua *libertà*, «in conformità della sua intima essenza». Nella nona lezione Fichte aveva detto che il «mutamento» del sapere, che è riconoscibile in questa ascesa, avviene per mezzo della «libertà soggettiva». Emerge in questa dodicesima lezione ancora più chiaramente il concetto di *libertà*, come ciò che consente di passare da un punto di vista a quello superiore (e questo è evidentemente *il nesso tra il tema della libertà e il tema della duplicità della coscienza*): ossia come ciò che consente di passare alla *coscienza* di ciò che precedentemente era inconscio. Questo passaggio è lo stesso progressivo «diventare noto», in cui consiste l'indagine che Fichte sta conducendo. Si vedrà che questa idea di libertà, come possibilità del passaggio da un punto di vista ad un altro – ossia come un atto di coscienza –, sosterrà il giovanile filosofema schopenhaueriano della doppia coscienza (coscienza migliore *versus* coscienza empirica).

Si deve notare che il «passaggio» dal punto di vista della percezione al punto di vista della percezione della percezione è descritto, nella nona lezione, come «mutamento del sapere» («Il mutamento del sapere è il passaggio dal capire al capire del capire, dalla percezione alla percezione della percezione»); qui, come «strapparsi del sapere». Inoltre, entrambi avvengono per mezzo della libertà (il mutamento del sapere per mezzo della «libertà soggettiva», lo «strapparsi» del sapere per mezzo della libertà *simpliciter*). È innegabile dunque che, in questi appunti, esista una relazione molto stretta tra il «mutamento» e lo «strapparsi» del sapere. In base al testo esaminato finora, si può ipotizzare che il «mutamento» del sapere sia lo «strapparsi del sapere» dal lato del soggetto conoscente (avviene appunto per mezzo della «libertà soggettiva»); e, viceversa, che lo «strapparsi del sapere» sia il «mutamento del sapere» dal lato del sapere. Ossia: ciò che dal punto di vista del soggetto conoscente è il «mutamento del sapere», dal punto di vista del sapere è lo «strapparsi»; nel primo caso, il soggetto logico è il soggetto conoscente; nel secondo caso, il soggetto logico è il sapere stesso. Per indicare il «passaggio» del sapere da

²³⁷ Idem, p. 41.

²³⁸ Ibidem.

una determinazione ad un'altra, Fichte non parlerà più, d'ora in poi, del «mutamento», ma solo dello «strapparsi» del sapere; questo in conformità della sua predilezione, da questo momento in poi, del punto di vista del sapere rispetto al punto di vista del soggetto empirico.

Il sapere, prosegue Fichte, è uno con se stesso, «immanente», nonostante la duplicità che un tale intuire se stesso, un tale «strapparsi da sé» comportano. Questo è possibile in quanto il sapere intuisce propriamente non sé, ma la propria «immagine». (Se il sapere intuisse se stesso in carne ed ossa, e non la propria immagine, esso sarebbe duale: il sapere che intuisce e il sapere intuito. Ma il sapere è uno). Tuttavia ciò non vuol dire che tale sapere, in quanto sapere di un'immagine (e non della cosa stessa), sia depotenziato; piuttosto «il sapere stesso è in sé nel modo più potente proprio quando esso intuisce così un'immagine. Esso ha dunque un'assoluta e creatrice forza immaginativa» (*Bildungskraft*). Forse Fichte intende dire che l'intuire un'«immagine» è l'essenza del sapere; ossia che il sapere è costitutivamente e sempre sapere di un'immagine. Qui l'interpretazione degli appunti si fa davvero ardua, sia in riferimento alla natura di questa «creatrice forza immaginativa», sia, soprattutto, in riferimento alle due proposizioni che seguono:

Questo puro vedere il sapere non è un vedere, non vede niente, piuttosto il vedere vede appunto se stesso.

Lo schema è l'espressione dello stato fattuale del sapere.²³⁹

In effetti, proprio in questo punto, Schopenhauer riporta una citazione del *Faust* (I, vv. 2565-66) di Goethe, presente anche, in questi stessi appunti, sulla prima pagina del quaderno²⁴⁰ – quasi a volere marchiare queste lezioni nella loro interezza – e nel nono protocollo della Dottrina della scienza²⁴¹. Essa sarà inoltre riferita, nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, non solo a Fichte, ma anche a Schelling e Hegel:

Di solito crede l'uomo, quando sente parole
Che si debba con esse anche pensare qualcosa.
[*Gewöhnlich glaubt der Mensch wenn er nur Worte hört
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.*]²⁴²

²³⁹ Idem, p. 42.

²⁴⁰ Idem, p. 29.

²⁴¹ Idem, p. 107.

²⁴² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo cit.*, I 509, p. 827.

Fichte prosegue: il sapere è il principio dello schema, e lo schema è il suo «principiato», ossia il suo prodotto²⁴³. Poiché schema e immagine sono stati trattati da Fichte finora come sinonimi, si può dire che il principiato del sapere è l'immagine. In questo modo trova un senso l'espressione «forza immaginativa» applicata al sapere. Il sapere ha una tale «forza immaginativa» perché è principio dell'immagine.

L'unità di sapere e schema è sintetica: «il sapere dice a sé: Io sono ciò che rappresenta»²⁴⁴. Qui il sapere «dice» a sé ciò che diceva l'io: «io mi rappresento». Nella lezione successiva Fichte dirà appunto: «Ma cos'è l'io che rappresenta? Il sapere»²⁴⁵, rivelando l'implicito di quell'asserzione.

Allo stesso modo dell'unità di sapere e schema, così l'unità dello schema e della cosa (*Ding*) «ovvero essere», di cui lo schema è schema, è un'unità sintetica, «ma nella conoscenza di essa si prendono le mosse dalla cosa, poiché nella coscienza è questa che è data»²⁴⁶. Che il sapere sia principio di uno schema, e lo schema sia schema di una cosa, sono proposizioni sintetiche.

La riflessione deve ora di necessità, almeno, comportare [*bewirken*] che lo schema viene separato dalla cosa, ed emerge in quanto schema [...].²⁴⁷

Nell'undicesima lezione, la riflessione era stata definita come ciò che fa passare dalla coscienza delle cose alla coscienza del loro essere rappresentate. In questa lezione essa viene data una nuova definizione della riflessione: essa è ciò che «comporta, almeno», lo *scioglimento* dell'unità indistinta di schema e cosa: attraverso la riflessione, lo schema viene colto separatamente dalla cosa di cui è esso schema. È chiaro che la coscienza dello schema come separato dalla cosa è la coscienza di esso in quanto tale. Fichte dice appunto che, nella riflessione, lo schema «emerge in quanto schema». (In queste due definizioni della riflessione, di cui la prima fa riferimento alle rappresentazioni, la seconda allo schema, emerge ancora la prossimità dei significati di schema e rappresentazione). Si può allora comprendere in che senso fosse detto, all'inizio dell'undicesima lezione, che la conoscenza dell'io come principio schematizzante «si origina mediante la nota contrarietà dell'essere col rappresentare»²⁴⁸: la riflessione è infatti il cogliere la cosa separatamente

²⁴³ H. N. II, p. 42.

²⁴⁴ Ibidem.

²⁴⁵ Ibidem.

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Ibidem.

²⁴⁸ H. N. II, p. 40.

dal suo schema; ossia il cogliere nella loro «separatezza» la rappresentazione e il suo contrario, l'essere.

Si nota bene come il senso delle parole di Fichte che, secondo questa parte degli appunti di Schopenhauer, si può ricostruire, lascia comunque insoddisfatti, perché appare molto lacunoso.

12. *Tredicesima lezione*²⁴⁹

Fichte sta spiegando la genesi dell'io comunemente inteso, ma parla anche dell'appercezione trascendentale di Kant. Il passo affronta un tema cruciale della filosofia kantiana, ricco di straordinarie conseguenze teoriche nella storia del pensiero (per mano, ma non solo, dello stesso Fichte). Per la bellezza e chiarezza del testo, conviene leggere direttamente la traduzione:

Se io non dico più “gli oggetti sono”, ma, passando alla riflessione, dico: “io me li rappresento”: allora il sapere si coglie sul fatto. Giacché, cos'è l'io che rappresenta? Il sapere. Mediante assoluta forza creatrice, esso pone sé come principio, le rappresentazioni come principiato, ma unifica entrambi nella riflessione come unità sintetica. Questa è l'intuizione intellettuale del sapere mediante se stesso.

Questo fattuale cogliere sé [*Selbstergreifen*] (sorprendere se stesso sul fatto) del sapere, dà la forma dell'io, nel mentre che questo dice: tutte le cose sono rappresentate da me e non [sono] me.

Ma fra ciò che rappresenta e ciò che è rappresentato vi è un nastro assoluto (essi, in quanto principio e principiato, non possono stare l'uno senza l'altro) che non è ulteriormente da spiegare. Kant lo ha chiamato l'assoluta unità sintetica dell'appercezione, e, dicendo che essa è il principio della deduzione delle categorie e accompagna durevolmente ogni pensare, ha mostrato l'alto grado della sua presa di coscienza [*Besonnenheit*], ed è stato in ciò molto vicino a finire nell'idealismo.

Questa copula tra l'io e la sua rappresentazione è dunque l'essenza assoluta di ogni pensare e sapere.

²⁴⁹ Giovedì 7 novembre.

Che il vedere si vede significa che si coglie sul fatto del vedere, e appunto in ciò consiste il vedere, cioè *la vista* [*die Sehe*], che non è niente di semplice, ma [è] composta e una duplicità [*Duplicität*] della vita ritornante in se stessa.²⁵⁰

L'io (dei fatti della coscienza) è dato dalla «forma fattuale del cogliere sé (sorprendere se stesso sul fatto) del sapere». L'io è il sapere che, nella riflessione, si coglie sul fatto; ossia esso è un momento della dialettica del sapere. L'appercezione trascendentale è, per Fichte, la *copula mundi* «di ogni pensare e sapere» (la *copula* del mondo del pensare e del sapere). In questo passo compare inoltre, a proposito del vedere (ovvero della vista), il termine «duplicità». La *duplicità* del vedere consiste nel fatto che esso vede se stesso, ossia che è «una vita ritornante in se stessa». Il vedere è duplice perché vede se stesso.

13. *Quattordicesima lezione*²⁵¹

In questo «vedere sé», il soggetto del vedere è lo sguardo (*der Blick*) ovvero la vista, e l'oggetto è il vedere (Fichte dice anche che vi è un vedere «soggettivo» e uno «oggettivo»²⁵²). Essi tuttavia non sono separati: «Il vedere è un vedere sé», perciò «non si chieda come il vedere giunga al sé o il sé al vedere»²⁵³. Che il vedere si veda è «l'assolutamente primo»; tuttavia, dal punto di vista fattuale, è «l'ultimo». «Noi», dice Fichte, «abbiamo percorso quella via», cioè abbiamo considerato il vedere sé come primo, «e abbiamo spiegato non la riflessione a partire dalla percezione, ma la percezione a partire dalla riflessione. La percezione è la riflessione della pura vista. Fondare e pensare sono uno: dunque sono uno anche vedere, essere e fare. Il nastro assoluto tra la vista e il vedere è il fondamento»²⁵⁴.

Certamente, il «nastro assoluto tra la vista e il vedere» è l'unità sintetica dell'appercezione (che nella precedente lezione era descritta come il «nastro assoluto» «fra ciò che rappresenta e ciò che è rappresentato»). Le ultime parole del periodo sono tuttavia difficilmente comprensibili, in relazione al contenuto delle pagine precedenti di questi

²⁵⁰ Idem, p. 42-43.

²⁵¹ Venerdì 8 novembre.

²⁵² Idem, p. 43.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Idem, p. 43-44.

stessi appunti. Schopenhauer scrive, citando (probabilmente a memoria, visto che la citazione non è corretta) la *Leonore* di G. A. Bürger:

E qui ciò significa per me:
spegniti, mia luce, spegniti in eterno
vai avanti, vai avanti nella notte e nella sabbia!²⁵⁵

Anche a prescindere da quest'ultima citazione, soltanto analizzando la trascrizione dell'esposizione di Fichte (costituita, come si è visto, da proposizioni prive di un'evidente connessione interna), si può rilevare come la comprensione di Schopenhauer si sia ormai «spenta» già a partire pressappoco dalla quinta lezione e come egli, tra le parole di Fichte, erri «nella notte e nella sabbia».

14. *«Proseguo, dopo che in otto giorni non ho voluto mettere nulla per iscritto». I quattro fogli privi di intestazione*

Successivamente ai versi sopra citati, Schopenhauer annota: «Proseguo, dopo che per otto giorni non ho voluto mettere nulla per iscritto». La quattordicesima lezione era stata tenuta da Fichte nel giorno di venerdì 8 novembre. Evidentemente, Schopenhauer si è rifiutato di prendere appunti per otto giorni perché innervosito dalla propria incomprendimento dell'esposizione di Fichte. Seguono quindi, a questo commento, quattro fogli di quaderno privi di intestazione, che ricominciano dalla ventunesima lezione di martedì 19 novembre²⁵⁶. Gli «otto giorni» cui si riferisce Schopenhauer consistono quindi della settimana dall'11 al 17 novembre più il giorno di lunedì 18. Come si è già rilevato a proposito della questione della stesura degli appunti, è probabile che in questi otto giorni Schopenhauer abbia comunque frequentato le lezioni.

In questi quattro fogli sono riportate le lezioni dalla ventunesima di martedì 19 novembre alla ventisettesima di venerdì 27 novembre. Si deve preliminarmente avvertire che è molto difficile dare organicità al contenuto di questa parte degli appunti, la quale è anch'essa costituita, per lo più, da proposizioni prive di una connessione evidente. Qui – come per la parte che precede – l'incompletezza della trascrizione, come anche l'incapacità

²⁵⁵ Idem, p. 44.

²⁵⁶ G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812*, cit., p. 206, nota.

di Schopenhauer di rendere il collegamento teorico interno tra i temi trattati da Fichte, sono lampanti. L'impressione che non si può non avere è proprio che Schopenhauer si sia ancora attenuto alle raccomandazioni di Fichte, ossia che abbia annotato, a lezione, soltanto «brevi proposizioni» – e appunto di queste noi disponiamo; ma è mancato di nuovo il secondo momento raccomandato da Fichte, di «rielaborazione personale» del contenuto della lezione. Una tale rielaborazione, se fosse riuscita, avrebbe certamente dato al testo l'organicità che invece manca.

Questa parte dell'esposizione di Fichte, per come resa in questa sezione degli appunti, deve essere seguita nel dettaglio, affinché i commenti che Schopenhauer riferisce ad essa possano essere contestualizzati; nonostante questo seguirla nel dettaglio (che può avere una rilevanza, se pure limitata, anche per la ricerca fichtiana) sia, a tratti, poco gratificante, in virtù della lampante lacunosità e disorganicità della trascrizione. In ogni caso, sarà mantenuto l'ordine di esposizione degli appunti. A questo proposito si deve dire che il discorso sviluppato in questi quattro fogli, sebbene manchi in molti punti di connessione interna, ha tuttavia, come riferimento tematico fisso, l'attività riproduttiva e la sua differenza con la percezione. Si potrebbe perciò indicare come adeguata la seguente intestazione: «Sulla riproduzione». Nella *Nachschrift* di Halle, in corrispondenza della diciottesima lezione di giovedì 14 novembre, comincia il quarto capitolo dell'esposizione di Fichte, il cui titolo è appunto: «Fatti della coscienza nella riproduzione»²⁵⁷. Allo stesso modo, nella *Nachschrift* di Cauer, in concomitanza della medesima lezione, comincia il quarto capitolo dal titolo «Riproduzione»²⁵⁸.

Fichte introduce il concetto di «*intuizione della riproduzione*» (*Reproduktions-Anschauung*), come «ciò che si presenta nella coscienza oltre alla percezione e alla sua [della percezione] intuizione, ovvero la riflessione». Essa consiste in «un volontario ripetere percezioni avute, oppure» nella «composizione [*Zusammenstellung*] a partire da percezioni avute»²⁵⁹. Schopenhauer intende come se Fichte parlasse della facoltà di immaginazione, «forse anche [di] ogni pensare»²⁶⁰.

Fichte descrive quindi l'«*intuizione della riproduzione*» e l'«*intuizione della riflessione*», determinandole al contempo secondo la loro differenza reciproca.

²⁵⁷ Idem, p. 149.

²⁵⁸ Idem, p. 99.

²⁵⁹ H. N. II, p. 44.

²⁶⁰ Ibidem.

Nell' «intuizione della riproduzione», «io sono [...] consapevole in modo immediato della mia attività e spontaneità» e vedo «un flusso eterno, che è da paragonare alla linea le cui parti sono all'infinito sempre e di nuovo linee e mai punti». Inoltre, nel riprodurre, l'io non viene mai «strappato via dalla corrente», da questo flusso di ciò che è riprodotto, ma rimane «stabile» al di fuori di esso. Il contenuto del riprodurre è cioè tale che l'io si avverte come distinto da esso.

Nella percezione (che è ciò che nella riflessione viene riflesso), di contro, l'io «diviene consapevole» soltanto in modo mediato («soltanto mediante la scienza») di essere «ciò che rappresenta» (e in questa consapevolezza consiste la riflessione: undicesima lezione); inoltre «l'intuizione della riflessione vede un essere rigido [*ein starres Seyn*], in cui la [sua] facoltà infinita di divisione è del tutto mescolata con la materia di quell'essere», ossia con «la qualità»²⁶¹. La riflessione di cui qui si parla è riflessione della percezione; il contenuto di questa è tale che l'io (trovando la propria facoltà infinita di divisione sempre «mescolata» con la qualità) non si avverte come distinto da esso.

Senz'altro, nel suo discorso, Fichte fa riferimento al contenuto delle lezioni degli «otto giorni» in cui Schopenhauer non ha preso appunti. Ora ciò di cui l'io, nella riproduzione, diviene consapevole in modo immediato, è la propria attività (nella riproduzione «io sono [...] consapevole in modo immediato della mia attività e spontaneità»): sì che volendo caratterizzare – come sta facendo Fichte – per contrasto l'intuizione della riflessione e l'intuizione della riproduzione, alla consapevolezza *immediata* della propria attività (nella riproduzione) da parte dell'io dovrebbe corrispondere la consapevolezza *mediata*, ugualmente della propria attività, da parte dell'io (nella riflessione). In effetti, nella decima lezione, Fichte aveva appunto detto che la riflessione è «il conoscere che la percezione è il nostro proprio schema», e che, nella percezione comune, lo schematizzare in cui consiste la percezione – ovvero l'attività schematizzante dell'io – rimane inconscio²⁶² e viene portato alla luce dall'indagine scientifica sul sapere. Risulterebbe quindi giustificato che questa consapevolezza dell'attività (schematizzante) dell'io nella percezione non è immediata, ma avviene, come dice Fichte, «mediante la scienza»²⁶³.

²⁶¹ Ibidem.

²⁶² Idem, p. 40.

²⁶³ In tutto questo, però, come si è già rilevato, non è determinato il rapporto tra la consapevolezza della percezione come schema, accessibile dal punto di vista della percezione della percezione (quinta lezione), e la stessa consapevolezza della percezione come schema, accessibile dal punto di vista della riflessione (decima lezione) – rimane insomma indeterminato se la prima consapevolezza sia in effetti proprio «identica» alla seconda, o se piuttosto sia differente (e questa differenza dipenderebbe allora dalla differenza tra i due rispettivi punti di vista, che, in questi appunti, nemmeno viene determinata).

Corrispondentemente alle due intuizioni, prosegue Fichte, si danno *due io*: l'io che riproduce (il quale è consapevole in modo immediato della propria attività e si avverte come distinto dal contenuto del riprodurre) e l'io che riflette (il quale è consapevole in modo mediato della propria attività e si avverte come non distinto dal contenuto del percepire). Tuttavia, questi due io sono pur sempre *un unico e medesimo io*, il quale dunque «deve passare [*übergehn*] da un'intuizione all'altra»²⁶⁴. L'io di cui qui si parla, avverte Fichte, è uno schema, ossia è «qualcosa di schematizzato, non un che di esistente» (*etwas schematisirtes, nicht ein Existirendes*).

Il sapere giace sullo sfondo, e non può giungere a sé prima dell'intuire nei due modi: esso schematizza perciò un io, cioè una sostanza di cui il riprodurre e il percepire sono gli accidenti.²⁶⁵

L'io è lo schema del sapere attraverso cui soltanto questo può «giungere a sé». Si noti che qui *il fine è il «giungere a sé» da parte del sapere*, rispetto al quale l'io (lo schema in cui esso consiste) è un *mezzo*. Questo punto anticipa potentemente un tema fondamentale che verrà esposto nelle lezioni sulla dottrina della scienza, ma si rivolge anche, per così dire, all'indietro: esso offre infatti, all'interno di questi appunti, il fondamento teorico del “salto” logico comparso a partire dalla quarta lezione, secondo cui il soggetto del sapere non è più l'io che percepisce, ma il sapere stesso. Il soggetto del sapere non è l'io ma è il sapere stesso, appunto perché l'io è il risultato (prodotto) dell'attività schematizzante del sapere; ossia il sapere è “alle spalle” dell'io, come ciò che lo produce. L'io che intuisce la riflessione o la riproduzione è il sapere che, per mezzo di esso, «giunge a sé»: qui è indicato per la prima volta il fine rispetto cui l'io è mezzo. Anche qui, per «io» Fichte intende l'io empirico, ovvero l'io dei fatti della coscienza: e precisamente l'io che è correlato a quei due fatti della coscienza che sono il percepire e il riprodurre. Già nella tredicesima lezione, l'io era stato implicitamente ridotto ad un momento della dialettica interna al sapere, là dove si era affermato che esso è il sapere che, nella riflessione, coglie se stesso sul fatto²⁶⁶. Quel «cogliere se stesso sul fatto» e questo «giungere a sé» indicano il sapere che sa se stesso – anche se il sapere che sa la riflessione e la riproduzione come «il sapere che giunge a sé» eccede questo stesso «giungere a sé»,

²⁶⁴ H. N. II, p. 44.

²⁶⁵ Idem, p. 45.

²⁶⁶ Idem, p. 42.

(ossia eccede la riflessione e la riproduzione in quanto tali), poiché è il sapere che ha questo ad oggetto.

Avendo parlato dell'io come «una sostanza di cui il riprodurre e il percepire sono gli accidenti», Fichte cita *Cartesio*: questi, nella sua celebre formula *Cogito, ergo sum*, pensò di dimostrare la realtà dell'io ponendolo come la sostanza necessaria del pensare. «Ma come sapeva che era questa la corretta e necessaria determinazione dell'essere? È più certa l'esistenza dell'universo, per il fatto che lo percepiamo, dell'esistenza dell'io, per il fatto che esso percepisce». Fichte intende: Cartesio, deducendo l'esistenza del *cogitans* dall'esistenza del *cogitatum*, rivela di ritenere questa «più certa» di quella; egli commette cioè l'errore di ritenere come «più certo» ciò che invece è meno certo.

L'io è privo di ogni predicato: esso è principio e perciò è sempre attivo: una volta è attivo nella percezione, come sacrificantesi [*sich hingebend*]: una seconda volta attivo nel riprodurre.

Il sapere, giacente sullo sfondo, è ciò che crea [*erschafft*] questo io, e precisamente nel punto di vista dell'intuizione della riflessione, in cui il sapere si vede, e pone un io come principio della sua attività.

Nella percezione l'io è attivo mediante il suo mero sacrificarsi, che, se accade con libertà, è un *rivolgere l'attenzione* [*Attendiren*].²⁶⁷

L'io è uno schema del sapere, posto dal sapere come «principio della sua [del sapere] attività». Questo vuol dire che l'attività (perceptiva o riproduttiva) di cui l'io è «principio», è attività del sapere: il vero principio è dunque il sapere. Ossia, l'io è principio soltanto *all'interno* e subordinatamente all'atto con cui il sapere lo pone appunto come «principio della sua [del sapere] attività».

In quanto principio, l'io è «sempre attivo», sia nella percezione che nella riproduzione. Ora in entrambe è presente un «flusso, ovvero riempimento del tempo [*Zeitfüllung*]»: ossia in entrambe si dà una *successione di contenuti* (rispettivamente del riprodurre o del percepire), ovvero si danno dei contenuti in successione. Nella riproduzione, allora, l'attività dell'io è il suo «darsi» «da se stesso il suo riempimento del tempo»; nella percezione, l'attività dell'io consiste nel suo «sacrificarsi» (*sich hingeben*), nel senso che il riempimento del tempo viene «dato dalle cose, che qui compaiono come determinanti in quanto rappresentazioni dell'io». Ovvero, nella riproduzione, l'io

²⁶⁷ Idem, p. 45. L'ultimo periodo della citazione fa parte della trascrizione della ventiduesima lezione, mercoledì 20 novembre.

determina autonomamente, da se stesso il «flusso» della propria vita rappresentativa; nella percezione, l'io lascia che questo «flusso» sia determinato dalle cose (e in questo «lasciare» consiste il suo «sacrificarsi»).

Il sapere può schematizzare questo doppio flusso, tanto quello nella percezione, al quale l'io si sacrifica [*sich hingiebt*] soltanto, quanto quello che esso stesso [l'io] riproducendo riempie [...], così esso [il sapere] ottiene il tempo.²⁶⁸

Il tempo è lo *schema* del «doppio flusso» della percezione e della riproduzione.

Se l'io è concepito nel suo proprio riempimento del tempo cioè nel riprodurre, per esso l'altro tempo, che viene riempito mediante la percezione, non c'è affatto.

La percezione e la riproduzione sono due determinazioni contrapposte: la loro contrapposizione è la contrapposizione tra la determinazione del flusso da parte delle cose, e la determinazione del flusso da parte dell'io – ossia, in ultimo, è la contrapposizione tra le cose (il non io) e l'io. Per questo, l'io non può essere al contempo percipiente e riprodotto, allo stesso modo in cui non può essere nello stesso tempo soggetto di determinazioni tra loro contraddittorie.

Nel passaggio dal punto di vista della riflessione a quello della percezione l'io riconosce meramente la propria libertà di sacrificarsi alla percezione o di riprodurre esso stesso, cioè di determinare esso stesso il flusso, che sempre gli passa davanti [*vorübergeht*], o di farlo determinare dalle cose.²⁶⁹

È evidente che, all'inizio del passo, Schopenhauer si è confuso, e ha scritto «riflessione» anziché «riproduzione». Ammesso, infatti, che il «sacrificarsi [dell'io] alla percezione» e il «far determinare [da parte dell'io] il flusso alle cose» sono da riferire al punto di vista della percezione, il «riprodurre esso stesso» e «determinare esso stesso il flusso» (dove l'«esso stesso» è sempre l'io) sono certamente da riferire – stando a ciò che in questi stessi appunti precede – non al punto di vista della riflessione, ma al punto di

²⁶⁸ Ibidem.

²⁶⁹ Idem, pp. 45-46.

vista della *riproduzione*. È cioè qui pacificamente rilevabile, in base al testo finora esaminato, un errore di trascrizione da parte di Schopenhauer. In ogni caso, è notevole che anche in questo passo, come nella nona e nella dodicesima lezione, la *libertà* consiste per Fichte *nella possibilità del «passaggio» da un punto di vista ad un altro*, ovvero l'attuazione della libertà è l'attuazione di questo «passaggio». Il «passaggio» dal punto di vista della percezione al punto di vista della riproduzione o viceversa è il passaggio dell'io da una determinazione a quella contrapposta.

Ora gli oggetti attraverso i quali l'io, riproducendo, riempie il flusso, provengono dall'essere esteso: l'io «li prende» dalla sua stessa facoltà infinita di divisione²⁷⁰. La riproduzione è cioè riproduzione di oggetti estesi. Di conseguenza, la determinazione del flusso da parte dell'io ossia la riproduzione, sebbene «libera», ha tuttavia una legge fissa: lo *spazio vuoto* come «portatore di tutti gli oggetti estesi», che l'io «ottiene mediante astrazione dalle cose estese».

Lo spazio vuoto, che esso [l'io], creandolo esso stesso, riempie, è perciò, con quello che contiene le cose nella percezione, uno e identico. Ora come esso [l'io], astraendo dal flusso delle cose estese e considerando solo il loro portatore, ottiene lo spazio; così, astraendo dall'essere esteso delle cose e considerando solo il loro flusso, ottiene il tempo.²⁷¹

Lo spazio e il tempo sono risultati dell'astrazione dell'io esercitata sull'insieme di flusso e ed essere esteso delle cose. Essi sono dunque profondamente interconnessi:

si può misurare lo spazio solo mediante il tempo richiesto per riempirlo o percorrerlo, e il tempo solo mediante lo spazio che in esso si può riempire o percorrere²⁷².

Per cercare di spiegare quest'ultima osservazione, si può porre mente al fatto che, come un dato spazio può essere misurato, conoscendo la propria velocità di riempimento o percorrenza, misurando il tempo che si impiega a riempirlo o percorrerlo interamente, così un dato tempo può essere misurato (ad esempio, rispettivamente, nella clessidra o

²⁷⁰ Idem, p. 46. Questo testo fa parte della trascrizione della ventitreesima lezione, giovedì 21 novembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p 207).

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² Ibidem.

nell'orologio) attraverso la misurazione dello spazio che in esso viene interamente riempito o percorso.

Fino ad ora, precisa Fichte, parlando della riproduzione e chiamando in causa l'estensione e il flusso, non si è ancora, in realtà, parlato di un riprodurre (*Reproducieren*), bensì, propriamente, di un «produrre» (*Producieren*): infatti, «l'essere esteso delle cose che l'io, liberamente, fa scorrere davanti [*vorüberfliessen*] a sé, egli lo ha preso dalla sua facoltà infinita di divisione, e il flusso stesso è appunto anche facoltà della sua libertà»²⁷³. (La libertà dell'io, di cui il flusso è facoltà, è la libertà dell'io di lasciare determinare il flusso alle cose o di determinarlo esso stesso. La libertà dell'io è cioè la libertà di determinare se stesso come percipiente o riprodotto). Il «riprodurre» della «riproduzione» riguarda, propriamente, non l'essere esteso e il flusso, ma la *qualità* degli oggetti, ossia (come è detto nella seconda lezione) ciò che di essi è conoscibile con i sensi.

Tuttavia la qualità riprodotta non è uguale a quella percepita, ma [è] soltanto una debole immagine, uno schema, di essa. Perciò la singola percezione può essere solo riprodotta, non percepita: tuttavia l'io può percepire l'intero della percezione in una tale immagine o schema, là dove esso sta di nuovo nel punto di vista della riflessione. La percezione non può essere percepita, poiché chi crede di percepirla, la riproduce. Essa può essere solo pensata.²⁷⁴

Quest'ultimo passo merita un'attenzione particolarissima, e anzi una digressione, perché, affermando l'impossibilità di percepire la singola percezione, rischia di entrare in contraddittorio con l'affermazione, posta da Fichte alla base di tutto questo corso «Sui fatti della coscienza», riguardante l'esistenza del punto di vista della percezione della percezione. Che la singola percezione non possa essere percepita non è registrato nei passi paralleli della *Nachschrift* di Cauer, ma qualcosa di simile – anche di similmente poco chiaro – è registrato nella *Nachschrift* di Halle, dove si parla dell'impossibilità del «percepire il percepire»²⁷⁵. Nella trascrizione di Halle esiste dunque una contraddizione interna inevitabile tra il contenuto del passo analogo a quello della trascrizione

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., pp. 157-158: «Il percepire stesso non può essere percepito. Si dovrebbe percepirla [la percezione] e stare dove noi adesso stiamo, e risolvere nell'intuizione del tempo ciò che è senza tempo. Ma essa si lascia pensare, certamente non una singola percezione, perché allora staremmo nel punto di vista della riproduzione, ma così, che si traccia uno schema secondo la legge». Nella prima lezione, stando sempre alla trascrizione di Halle, proprio il «percepire il percepire» viene richiesto come necessario requisito preliminare (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 126).

Schopenhauer e l'asserzione, presente anche nella trascrizione di Halle, dell'esistenza del punto di vista della percezione della percezione. È allora opportuno cercare il senso dell'affermazione «la singola percezione non può essere percepita» all'interno della trascrizione di Schopenhauer, per poi rapportarlo al senso dell'affermazione dell'esistenza del punto di vista della percezione della percezione. Si potrà così verificare se anche la trascrizione di Schopenhauer sia, al riguardo, contraddittoria.

Si noti innanzitutto che il «*perciò*» (*daher*) in «perciò la singola percezione non può essere percepita, ma solo riprodotta» – asserzione che fa seguito all'altra asserzione «Tuttavia la qualità riprodotta non è uguale a quella percepita, ma [è] soltanto una debole immagine, uno schema, di essa» – indica che, *se la qualità riprodotta fosse identica alla qualità percepita, sarebbe possibile percepire la singola percezione*. Inoltre, si deve rilevare che gli altri elementi che, oltre la qualità, costituiscono la riproduzione – cioè il flusso e l'essere esteso – non sono riprodotti, ma propriamente *prodotti* dall'io, parimenti che nella percezione. Perciò il flusso e l'essere esteso presenti nella riproduzione sono identici a quelli presenti nella percezione. Se dunque anche la qualità presente nella riproduzione fosse identica a quella presente nella percezione, il contenuto del riprodurre e il contenuto del percepire sarebbero del tutto identici, sicché il riprodurre e il percepire sarebbero del tutto identici.

(Che il contenuto del riprodurre e il contenuto del percepire sarebbero del tutto identici qui non significa che uno stesso contenuto sia indifferente all'essere percepito e all'essere riprodotto: come, per esempio, una stessa nuvola può essere riprodotta o percepita. In questo caso, infatti, i contenuti non sono identici, poiché la stessa nuvola *in quanto riprodotta* non è identica alla stessa nuvola *in quanto percepita* – la percezione della nuvola non è identica alla riproduzione della nuvola. Che il contenuto del riprodurre e il contenuto del percepire sarebbero identici, qui significa che ciò che è riprodotto sarebbe, in quanto riprodotto, identico a ciò che è percepito, in quanto percepito. In questo senso, se questo fosse vero, riprodurre e percepire sarebbero necessariamente identici).

Nel testo, ciò che fonda la differenza tra il riprodurre e il percepire è la differenza tra la qualità riprodotta e la qualità percepita, secondo cui «la qualità riprodotta non è uguale a quella percepita, ma [è] soltanto una debole immagine, uno schema, di essa». Ma questa differenza non basta da sola a fondare l'altra affermazione, legata alla prima dal «perciò», secondo cui «La percezione non può essere percepita, poiché chi crede di percepirela, la riproduce»: ossia non basta a fondare l'impossibilità della singola percezione ad essere percepita, ovvero l'identità, posta da Fichte, tra ciò che fa colui che «crede di percepire» la

singola percezione e riprodurre. Si deve dunque cercare un ulteriore elemento, da Fichte presupposto, e in unione con il quale la differenza tra la qualità percepita e la qualità riprodotta possa fondare l'impossibilità di percepire la singola percezione.

Per questo è necessario andare un poco avanti nel testo, là dove Fichte dice:

Osservare [*beobachten*] è percepire secondo la legge della riproduzione, ovvero riprodurre immediatamente la percezione.²⁷⁶

Se ora si *identifica* ciò che fa colui che «crede di percepire» la singola percezione con il «percepire secondo la legge della riproduzione», si guadagna innanzitutto il fondamento di quella «credenza»: chi «crede di percepire» la singola percezione, crede di percepire perché in effetti percepisce, ma «secondo la legge della riproduzione». Interpretando il testo in questo modo, si hanno *quattro termini equivalenti*: ciò che fa colui che crede di percepire la singola percezione, «osservare», «percepire secondo la legge della riproduzione» e «riprodurre immediatamente la percezione». È possibile che l'equivalenza di questi quattro termini sia l'ulteriore elemento cercato, che, in unione con la differenza tra qualità percepita e qualità riprodotta, consente di affermare l'impossibilità di percepire la singola percezione. Posta questa quadruplica equivalenza, infatti, si deve dire che chi crede di percepire la singola percezione, in realtà la osserva, e quindi, in quanto osservare è a sua volta «riprodurre immediatamente la percezione», la riproduce. (D'altra parte, l'equivalenza tra «percepire la percezione» e «osservare» e l'equivalenza tra «osservare» e «riprodurre immediatamente» sono piuttosto intuitive). Dunque, «percepire la singola percezione» significherebbe propriamente riprodurre la percezione lasciando inalterata la qualità: e questo è appunto «impossibile», posto che «la qualità riprodotta non è uguale a quella percepita, ma [è] soltanto una debole immagine, uno schema, di essa». Il «perciò» [*daher*], da cui si era partiti, esprimeva appunto questo: la relazione tra l'essere la qualità riprodotta una «debole immagine, uno schema» della qualità percepita e l'impossibilità di percepire la singola percezione.

Per Fichte ciò che si percepisce è la qualità, come parte costitutiva (insieme all'estensione) della percezione. Che sia impossibile percepire la singola percezione significa dunque che è impossibile percepire una singola cosa in quanto percepita, ossia che è impossibile percepire la percezione di una cosa singola.

²⁷⁶ Idem, p. 47.

Veniamo ora al rapporto dell'affermazione circa l'impossibilità di percepire la singola percezione con l'affermazione circa l'esistenza del punto di vista della presa di coscienza assoluta, ovvero del punto di vista della percezione della percezione. Si deve dire che questo rapporto *non* è di contraddizione. Nei passi che abbiamo esaminato, Fichte descrive il punto di vista della presa di coscienza assoluta non come la percezione della singola percezione, ma come la percezione del percepire *nella sua totalità*. È pur vero che egli, nella terza delle lezioni introduttive, aveva introdotto il punto di vista della percezione della percezione servendosi dell'esempio di una singola percezione:

Chi guarda qui la stufa, è cosciente della stufa, il fuoco del suo sapere è la stufa, egli dice: la stufa è. Ma se egli si reca in sé e comprende di essere cosciente della stufa, il fuoco del suo sapere non è più la stufa, ma il suo essere cosciente della stufa²⁷⁷.

Ma subito dopo aveva anche detto:

Se ora egli diventa allo stesso modo cosciente della sua coscienza di tutte le percezioni e di tutto il suo sapere i loro fondamenti, e rende appunto questo il fuoco del suo sapere, egli ha il fenomeno del sapere, che per la filosofia è oggetto da fondare.²⁷⁸

«Avere il fenomeno del sapere» significa divenire coscienti non soltanto del proprio essere cosciente della stufa (singola percezione), ma del proprio essere coscienti «di *tutte le percezioni* [corsivo mio] e di tutto il» proprio «sapere i loro fondamenti». L'esempio della stufa ritornava poi nella prima lezione di questo corso sui fatti della coscienza («Se vedo la stufa ecc. sono cosciente della stufa [...]. Ma se giungo a quella coscienza superiore della mia percezione della stufa [...] »²⁷⁹); ma Fichte aveva detto nella stessa lezione – e precisamente prima di esemplificare in tal modo – che «noi non percepiamo la singola percezione, ma l'intero mondo delle percezioni»²⁸⁰ (e Schopenhauer stesso aveva appunto scritto che l'*absolute Besonnenheit* è denominata «del tutto giustamente un percepire il percepire»²⁸¹, che è diverso dal «percepire una percezione»). Attraverso l'esempio della stufa, cioè, Fichte intende riferirsi non all'impossibile percepire una

²⁷⁷ H. N. II, p. 26.

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Idem, p. 30.

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ Idem, p. 31.

percezione singola (la stufa) – impossibile poiché tale percepire la singola percezione sarebbe in realtà un riprodurla –, ma al modo in cui, a partire da una qualsiasi singola percezione, si può accedere al punto di vista della percezione del percepire nella sua totalità; al punto di vista, cioè, che percepisce il percepire *nel suo complesso* e non in quanto vincolato ad un singolo contenuto (la stufa). La «coscienza superiore della mia percezione della stufa» non è solo la coscienza del mio percepire la stufa, ma è la coscienza di tutto il mio percepire – ovvero è la coscienza non solo dell’essere percepito che riguarda la stufa, ma dell’essere percepito che riguarda tutti gli oggetti (che percepisco). Infatti, in quella «coscienza superiore», dice ancora Fichte nella prima lezione, raggiungo «il nastro mediante cui» le cose «sono *tutte* [corsivo mio] collegate, cioè la percezione»²⁸². La percezione della percezione è percezione non della singola percezione, ma dell’«intero della percezione». Si deve quindi dire che, su questo punto, la trascrizione di Schopenhauer dell’esposizione di Fichte, è, a differenza della trascrizione di Halle, assolutamente coerente. L’affermazione dell’impossibilità del percepire il percepire, presente nella trascrizione di Halle, è necessariamente relativa al percepire nella sua totalità; sicché non può non entrare in contraddizione con l’affermazione del punto di vista della percezione della percezione. (Questo segna anche la differenza tra la percezione della percezione e la riproduzione di una percezione – ovvero il tra il percepire il percepire e il riprodurre: la riproduzione ha ad oggetto una singola percezione, la percezione della percezione il percepire nella sua totalità). Fra le tre trascrizioni (Schopenhauer, Halle e Cauer), la trascrizione di Schopenhauer è quindi l’unica a poter rendere adeguatamente questo punto teorico dell’esposizione di Fichte (presupposto, naturalmente, che l’esposizione di Fichte non sia stata, al riguardo, contraddittoria)²⁸³. Questo sia detto principalmente nell’interesse della ricerca fichtiana.

Chiusa questa digressione, si può ora ritornare al testo. Fichte continua definendo ancora spazio e tempo come *schemi dell’io*: il primo è lo schema dell’essere esteso delle cose, il secondo lo schema del loro flusso «ovvero della continua attività» da parte dell’io «di riempire questo flusso». In quanto tali, spazio e tempo «non sono nella percezione» –

²⁸² Idem, p. 30.

²⁸³ Si noti che alla fine del passo Fichte dice: «tuttavia l’io può percepire l’intero della percezione in una tale immagine o schema, là dove esso sta di nuovo nel punto di vista della riflessione». Il punto di vista della riflessione è cioè connotato come il punto di vista in cui l’io «percepisce l’intero della percezione». Ancora una volta, il rapporto tra punto di vista della percezione della percezione e punto di vista della riflessione sembra essere di una certa prossimità, ma non è determinato.

la quale contiene soltanto l'estensione e il flusso, non i loro schemi – «ma nella nostra facoltà di riproduzione»²⁸⁴.

Questa asserzione è necessariamente in contraddizione con quell'altra, prima citata, secondo cui «lo spazio vuoto che esso [l'io], creandolo esso stesso, riempie, è, con quello che contiene le cose nella percezione, uno e identico»²⁸⁵. Quest'ultima asserzione sembrerebbe infatti includere l'ammissione di uno spazio della percezione. Al proposito, si possono fare soltanto tre ipotesi: o Schopenhauer ha trascritto male, o Fichte si è contraddetto, oppure, nell'ultima citazione, ha inteso brachilogicamente con «spazio che contiene le cose nella percezione» ciò che propriamente è l'essere esteso, ossia «ciò di cui lo spazio è lo schema». Per l'estensione, infatti, vale l'identità che nel testo è attribuita allo spazio: l'estensione della percezione è necessariamente identica all'estensione della riproduzione, poiché in entrambi i casi essa è «prodotta» dall'io, come Fichte dice più avanti: «l'estensione [...] nella riproduzione non è affatto diversa da quella nella percezione, perché l'io la produce in entrambe»²⁸⁶.

Il testo prosegue: «Se vogliamo riprodurre una cosa, creiamo a questo scopo dapprima lo spazio vuoto e vi poniamo la cosa, ciò che l'abitudine non ci fa più notare». Lo spazio è dunque ciò in cui le cose, in quanto riprodotte, sono poste. Fichte crede in questo modo di poter prevenire l'obiezione che Jacobi aveva mosso a Kant, e alla quale questi, secondo la «lettera» della sua filosofia, non poteva controbattere. Ma lo «spirito» di Kant, dice Fichte, «è contenuto interamente nella mia dottrina»²⁸⁷. Kant «deduce tutta la sua dottrina dello spazio dall'assunto che noi lo costruiamo [*konstruieren*]», sicché «Jacobi ha obiettato che questo vale solo dello spazio riprodotto, e che non sappiamo se le cose stiano così anche con lo spazio dato nella percezione»²⁸⁸. Ma questo problema della corrispondenza o del rapporto tra spazio della percezione e spazio riprodotto, che si pone relativamente alla «lettera» del kantismo, per Fichte non si pone, perché lo spazio non è affatto qualcosa di dato nella percezione, ma è prodotto «in continuazione» dall'io. Pur originandosi nella riproduzione, spazio e tempo sono quindi qualcosa non di riprodotto, ma di «prodotto» (essendo il propriamente «riprodotto», invece, la qualità).

²⁸⁴ H. N. II, p. 46.

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ Idem, p. 49.

²⁸⁷ Idem, p. 47.

²⁸⁸ Ibidem. In corrispondenza di questo passo degli appunti, l'edizione della *Gesamtausgabe* fichtiana riporta (trad. mia): «Citazione non individuata. È possibile che sia un'allusione riassuntiva della critica di Jacobi alla concezione kantiana dello spazio, nel saggio "Ueber das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben". In "Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts". Hrsg. von Karl Leonhard Reinhold, 3. Heft, Hamburg 1802, besonders S. 72-80» (G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 208).

Lo scopo della ricerca è sempre «conoscere [*kennenlernen*] il sapere», le cui componenti trattate finora sono «la percezione, l'intuizione della riflessione e l'intuizione della riproduzione».

L'intuizione della riproduzione è la riflessione trasformata in intuizione. Nel punto di vista della riflessione, noi *pensiamo* l'io come principio della percezione; nella riproduzione, invece, lo *intuiamo* come principio della percezione.²⁸⁹

Nell'undicesima lezione, Fichte aveva detto che la riflessione è la consapevolezza dell'io come «principio schematizzante» (o anche come «principio rappresentante»)²⁹⁰; ora dice: «L'intuizione della riproduzione è la riflessione trasformata in intuizione». Questo perché, nel proprio «volontario ripetere le percezioni avute» (in cui, come è detto all'inizio, consiste la riproduzione), ossia nel proprio essere causa delle percezioni *in quanto ripetute*, l'io «intuisce» il proprio essere *principio delle percezioni*: ciò che nella riflessione – che si rivolge alle percezioni ma *non* in quanto ripetute – è invece «pensato».

Il problema è a questo punto chiarire e giustificare la possibilità del «libero, autonomo [*selbstthätig*] passaggio» dell' «uno e medesimo io» dal punto di vista della riflessione al punto di vista della riproduzione – ossia il passaggio in cui consiste la libertà dell'io (per come definita a questo punto del corso). Per tale scopo è necessario, dice Fichte, definire cosa sia «pensare» e cosa sia «intuire».

Ora il *pensare* è «lo strappare» (*Losreißen*) del sapere fattuale «da una legge che lo lega»²⁹¹. Fichte passa quindi a definire il «sapere fattuale» (*faktisches Wissen*):

Fattuale indica un determinato stato: p. e. il *verdeggare*, il fiorire, l'appassire di una pianta sono stati *fattuali* di essa. Dunque un sapere fattuale è un sapere in un qualche determinato stato, un sapere di un qualcosa di determinato. Un tale sapere è legato al fatto della percezione per mezzo di una certa legge. Esso si risolve totalmente nella percezione, non sa ancora nulla di un io. Esso si strappa dal fatto della percezione, raggiunge il punto di vista della riflessione: e da lì deve di necessità conoscere e intuire la legge che lo legava, e che prima era per lui inconscia; questa legge è semplicemente da percepire.

²⁸⁹ H. N. II, p. 47. Da questo passaggio cominciano le trascrizioni delle lezioni venticinquesima (lunedì 25 novembre) e ventiseiesima (martedì 26 novembre) (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 209).

²⁹⁰ Idem, p. 41.

²⁹¹ Idem, p. 48.

Tuttavia il sapere non può soltanto strapparsi, ma deve di necessità passare in uno stato duraturo del rimanere-strappato. E questo lo ha fatto ognuno, dal momento in cui disse: io sono, poiché egli ottenne la percezione mediante il medio dell'io, *noi tutti riproduciamo ininterrottamente la percezione mediante l'io*. La riproduzione è lo schematizzare questo nuovo sapere del proprio atto.²⁹²

Dall'essere-legato al fatto della percezione «per mezzo di una certa legge», il sapere passa ad «uno stato duraturo del rimanere strappato» da esso – ossia si libera durevolmente dalla legge che lo legava, la quale prima era *inconscia* e ora diviene invece oggetto di *intuizione*. In questo processo di riflessione emerge l'io. Senza un io – che è ciò che emerge nella riflessione – non è possibile riprodurre. L'io è la condizione della possibilità della riproduzione, e poiché a sua volta la riflessione è la condizione di possibilità del costituirsi dell'io, *la riflessione è la condizione di possibilità della riproduzione*²⁹³.

Nel processo della riflessione, il sapere si «strappa» dalla legge che lo legava al «fatto» della percezione ed «entra» sotto un'altra legge; nella riproduzione, esso si libera da questa legge e

entra di nuovo sotto un'altra legge ancora, e così succede ancora una volta e ancora più spesso; ma se succedesse sempre così, il sapere non diverrebbe mai chiaro e trasparente a se stesso e perciò non sarebbe possibile alcuna dottrina della scienza²⁹⁴.

Il «passaggio» dell'*uno e medesimo io* dal punto di vista della riflessione al punto di vista della riproduzione, che è ciò che Fichte voleva giustificare all'inizio, è reso possibile da questo «strapparsi» da una legge ed entrare sotto un'altra legge da parte del sapere (l'io è infatti un momento del sapere). Stando al testo, lo «strapparsi», ossia l'affrancamento una legge vincolante, è il *pensiero*, e l'*intuizione* è il rapporto del sapere (o dell'io come

²⁹² Ibidem.

²⁹³ In precedenza Fichte aveva detto che, nella riflessione, la consapevolezza dell'io come «ciò che rappresenta» avviene «soltanto mediante la scienza» (H. N. II, p. 44). Ma la riflessione come emersione dell'io non è evidentemente qualcosa che è possibile «soltanto mediante la scienza», altrimenti ogni io si originerebbe «soltanto mediante la scienza». Nel testo dell'esposizione di Fichte, per come registrato da Schopenhauer, rimane problematico il rapporto tra la riflessione come emersione dell'io, che deve accadere in ogni uomo, e la riflessione (o quella consapevolezza dell'io come «ciò che rappresenta») come qualcosa che avviene «soltanto mediante la scienza», che evidentemente non riguarda ogni uomo, ma solo coloro che si dedicano all'indagine scientifica sul sapere. In ogni caso, la riflessione, che è condizione di possibilità della riproduzione, è il costituirsi dell'io; qualcosa, quindi, che accade indipendentemente dall'indagine scientifica sul sapere, e che anzi costituisce qualcosa che tale indagine deve spiegare, e che Fichte in effetti spiega. Ciò che dipende dall'indagine, e che non esiste al di fuori di essa, è propriamente una tale spiegazione, non il suo oggetto (il costituirsi dell'io).

²⁹⁴ H. N. II, p. 48.

suo momento) con la legge da cui è avvenuto l'affrancamento. Se è così, l'oggetto dell'intuizione è una legge non (più) vincolante.

La dottrina della scienza è il sapere del sapere²⁹⁵ (a questo punto si deve dire: il *sapersi* del sapere), ossia il «diventare chiaro e trasparente a se stesso» da parte del sapere, di cui Fichte parla alla fine del passo. Ora questo «diventare chiaro e trasparente a se stesso» da parte del sapere, dice Fichte, non sarebbe possibile «se succedesse sempre così», se cioè il sapere si slegasse all'infinito ed entrasse «di nuovo sotto un'altra legge ancora, e così [...] ancora una volta e ancora più spesso». Riguardo quest'ultimo passo citato si deve rilevare ciò che si è rilevato riguardo la parte finale della sesta lezione. Anche qui si parla di una serie ascendiva, potenzialmente infinita, del sapere. Lì l'ascensione era descritta come un continuo e progressivo vedere il precedente vedere (in cui consisteva il punto di vista precedente), come un «costante schematizzare»²⁹⁶. Qui l'ascensione è descritta come il liberarsi del sapere da una legge determinata, e il suo incominciare a sottostare ad un'altra legge (sottomissione in cui consiste il nuovo sapere, scaturito dal movimento di autoliberazione del sapere stesso). Ora se la serie fosse infinita («se succedesse sempre così»), se cioè lo «strapparsi» non avesse termine, la sottomissione ad una legge sarebbe rimandata all'infinito, sicché sarebbe rimandato all'infinito lo stesso sapere – appunto perché ogni sapere, come emerge dalla dimensione implicita del testo, è un essere-legato ad una legge –, e quindi nessun sapere potrebbe costituirsi. Anche qui, come nella sesta lezione, l'implicito del discorso è: poiché c'è un sapere in atto – quel sapere in atto in cui consiste la dottrina della scienza –, la serie non è attualmente infinita. È qui implicito, inoltre, che la dottrina della scienza, in quanto sapere, presupponga la sottomissione ad una qualche legge.

La riproduzione è un atto dell'autonomia [*Selbstthätigkeit*] e della libertà del sapere, non della libertà fattuale dell'io schematizzato mediante la riflessione, sebbene in primo luogo sembri così e la libertà fattuale si presenti nella riproduzione.²⁹⁷

L'atto dello «strapparsi» (del liberarsi da una legge) del sapere da cui risulta il riprodurre non è un atto della «libertà fattuale» dell'io che riproduce, perché è l'atto che fonda questo stesso riprodurre e questa stessa libertà fattuale. Tale atto appartiene dunque

²⁹⁵ Idem, p. 25.

²⁹⁶ Idem, p. 39.

²⁹⁷ Idem, p. 48.

direttamente al sapere. Anche qui è implicita la risoluzione dell'io fattuale ad un momento della dialettica del sapere.

Come mediante la riflessione sorge l'io, così sorge anche la memoria, e questa ognuno ce l'ha, dal momento in cui ha detto "io sono". Dunque l'io è con la memoria una cosa sola ed entrambi sono "fissazioni degli stati del sapere in mutamento" [...].

Il concetto è la riproduzione della percezione, dunque [è] sempre nella riproduzione.

Gli psicologi spiegano il concetto come un [concetto] discorsivo, p. e. il concetto *rosso* sorge dopo che ho visto più o meno dieci rossi, mediante astrazione. Essi separano, a ragione, la memoria dal ricordo, cosicché la memoria è il giacere dei concetti nel profondo dello spirito e il loro richiamo è il ricordo. Ma volessero soltanto dirmi come, allora, il concetto è giunto nel profondo dell'animo [*Gemüths*]! [...] Soltanto quando il sapere è giunto alla riflessione, esso ottiene un io, un io che dura [*dauernd*], prima c'era solo percezione, solo flusso, niente di duraturo. [...]. Mediante la riflessione questo io può fissare quegli stati, e tali stati che passano davanti, fissati, sono concetti.²⁹⁸

Poiché, come si è visto, la riflessione è la condizione di possibilità della riproduzione, e poiché «il concetto è la riproduzione della percezione», la riflessione è la condizione di possibilità del concetto. Gli psicologi, di contro, non indicano la condizione di possibilità del concetto, ma, sostiene Fichte, si limitano a *presupporre*, attraverso la nozione di «memoria», che esso «giaccia» già «nel profondo dell'animo».

Spesso si percepisce senza riflettere, p. e. mentre si riproduce [...]. Non si può riprodurre una tale percezione, perché non è stata fissata. [...] Non la percezione, ma il riflettere cioè fissare la percezione, e anche [il fissare] la riflessione nella memoria, dà l'esperienza, e mediante questa si può vivere in modo saggio e intelligente, sviluppando la vita in tal modo la saggezza che giace in noi, non portandone [la vita] una dentro; giacché, da dove la percezione avrebbe la saggezza?²⁹⁹

²⁹⁸ Idem, pp. 49-50. Il passo «Soltanto quando il sapere è giunto alla riflessione», fa parte della trascrizione della ventisettesima lezione, mercoledì 27 novembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 210).

²⁹⁹ Idem, p. 50.

La percezione può essere fissata e quindi riprodotta soltanto mediante la riflessione. In questo passaggio, Fichte usa evidentemente il termine «esperienza» non in senso trascendentale – come ciò la cui possibilità Kant voleva spiegare –, ma in senso, se si vuol dire così, comune: l’esperienza come ciò che si impara vivendo, come la «saggezza» acquisita sulla vita. Essa, intesa in questa accezione, non è data dalla percezione, ma dalla riflessione fissata nella memoria («Non la percezione, ma il riflettere cioè fissare la percezione, e anche [il fissare] la riflessione nella memoria, dà l’esperienza»). È chiaro che tale riflessione presuppone *già* l’essersi costituito dell’esperienza in senso trascendentale: cioè che la costituzione dell’esperienza in senso trascendentale è la condizione di possibilità del costituirsi dell’esperienza, intesa in questo senso ordinario (quest’ultima è infatti costituita dal «fissare» l’esperienza in quel primo senso).

Veniamo ora alle annotazioni di Schopenhauer.

Là dove Fichte dà la definizione del tempo come lo schema del «doppio flusso» della percezione e della riproduzione, Schopenhauer annota prontamente: «Ciò che obiettai sopra a proposito della spiegazione di Fichte dello spazio, mi dà motivo anche qui. Flusso, movimento, sono appunto cose che noi pensiamo solo in virtù» del nostro essere già all’interno del tempo. Perciò è come se Fichte non dicesse più che: «Il tempo è appunto il tempo»³⁰⁰. Propriamente, nella terza lezione, Schopenhauer aveva obiettato alla definizione fichtiana di estensione, non di spazio (in quel luogo Fichte non poteva ancora dare la definizione di spazio, che presuppone il discorso sulla facoltà di riproduzione). Da lì, il discorso aveva poi coinvolto la definizione *kantiana* di spazio. Anche nel caso del tempo, comunque, Schopenhauer obietta a Fichte di costruire una definizione in cui, nel *definiens* (schema del flusso), uno dei termini (flusso) presuppone il *definiendum* (tempo); proprio come, nella definizione data nella terza lezione, il *definiens* («intuizione dell’infinita facoltà di divisione»), conteneva un termine (divisione) che presupponeva il *definiendum* (estensione). Anche qui, inoltre, è in questione la definizione non di un termine empirico, ma di ciò che per Kant è un elemento *a priori* della possibilità di ogni conoscenza empirica; ossia di qualcosa che, lungi dall’essere empirico, è ciò che ogni termine empirico, in quanto tale, presuppone.

A proposito della determinazione fichtiana dello stretto rapporto intercorrente tra spazio e tempo, secondo cui «si può misurare lo spazio solo mediante il tempo richiesto

³⁰⁰ Idem, p. 45.

per riempirlo o percorrerlo, e il tempo solo mediante lo spazio che in esso si può riempire o percorrere», Schopenhauer annota:

Mediante immagini, che io riproduco, posso però riempire certamente, ma non percorrere, in un piccolo tempo lo spazio più grande. Vorrei che egli si esprimesse più chiaramente in che senso riempire [*ausfüllen*] e percorrere [*durchlaufen*] sono la stessa cosa³⁰¹.

Schopenhauer ritiene inoltre «indubbio» che l'io, nella riproduzione, «si conosca o, se si vuole, si intuisca» come «principio dei fenomeni [*Erscheinungen*]»; tuttavia non gli è chiaro in che modo esso possa conoscersi come un tale principio anche nella riflessione³⁰². Nonostante questi appunti siano incompleti – in quanto Schopenhauer non ha voluto scrivere nulla per otto giorni –, il chiarimento essenziale, che Schopenhauer cercava, è, come si è visto, in essi disponibile: precisamente, dopo aver dedotto, nella quinta lezione³⁰³, che la percezione è schema, nella decima lezione (già citata sopra), Fichte – in continuità con quanto aveva fino ad allora esposto – aveva definito la riflessione come «il conoscere che la percezione è il nostro proprio schema»³⁰⁴, il conoscere cioè che la percezione è il «fatto» di quel «fattore» che è il nostro inconscio schematizzare. La riflessione è cioè il venire alla coscienza dell'inconscia attività schematizzante che rende possibile la percezione³⁰⁵. Per questo, nell'undicesima lezione, egli aveva anche detto che la riflessione è il riconoscere l'io come «principio schematizzante»³⁰⁶.

In corrispondenza del passo in cui Fichte – dopo aver indicato nell'emersione dell'io (cioè nella riflessione) la condizione di possibilità della riproduzione – dice che «*noi tutti riproduciamo ininterrottamente la percezione mediante l'io*», Schopenhauer scrive:

Nella pagina precedente [...] si potrebbe sempre arrivare a riprodurre: ora invece lo fanno tutti.³⁰⁷

Schopenhauer vede cioè una contraddizione tra il passo della lezione appena citato, e l'altro in cui si dice che «si può arrivare a stare sempre in questo punto di vista della

³⁰¹ Idem, p. 46.

³⁰² Idem, p. 47.

³⁰³ Idem, p. 37.

³⁰⁴ Idem, p. 40.

³⁰⁵ Idem, p. 40.

³⁰⁶ Idem, p. 41.

³⁰⁷ Idem, p. 48.

riproduzione, cioè a essere sempre in una completa presa di coscienza [*Besonnenheit*], a non vedere se non ciò che si vuole vedere [...].»³⁰⁸. In quest'ultima citazione, la riproduzione sarebbe solo una possibilità; in quell'altra, una realtà «ininterrotta». È chiaro che, così intese, le due affermazioni sono tra loro contraddittorie. L'unico modo per salvare l'esposizione di Fichte dalla contraddizione interna è ipotizzare che, nell'affermazione «noi tutti riproduciamo ininterrottamente la percezione mediante l'io», «ininterrottamente» (*fortdauernd*) sia da riferire non a «riproduciamo» – come intende Schopenhauer –, ma a «mediante l'io». Quell'affermazione starebbe cioè a significare non che riproduciamo ininterrottamente, ma che, riproducendo, lo facciamo ininterrottamente «mediante l'io»; cioè che non si dà nessun momento in cui riproduciamo senza la mediazione dell'io. Questo perché, appunto, l'emersione dell'io è la condizione di possibilità della riproduzione. In effetti, la riproduzione ininterrotta sarebbe in contraddizione, oltre che con l'essere la riproduzione una semplice «possibilità», anche con la libertà dell'io di «passare» dal punto di vista della riflessione a quello della riproduzione³⁰⁹ (e d'altra parte questa libertà dell'io consiste proprio nel realizzare o no la possibilità della riproduzione). Se la riproduzione fosse ininterrotta, tale libertà non si darebbe. È quindi da escludere che «ininterrottamente» si riferisca a «riproduciamo».

Infine, a proposito della genesi dei concetti, Schopenhauer dà una sua teoria al riguardo, che si pone in continuità con quella avanzata nella prima delle lezioni introduttive³¹⁰, e che mi dà l'occasione per abbozzare una “*preistoria*” della teoria schopenhaueriana dei concetti.

Il concetto è il prodotto dell'atto delle categorie, [atto] che è l'unificare in una cosa, *ens*, sostanza il molteplice dato nella percezione; così esse unificano in un concetto di una cosa l'estensione, l'impenetrabilità, la figura, il colore rosso dati; e la memoria è la ripetizione, divenuta abilità [*Fertigkeit*] mediante esercizio, di questo concetto. In questo concetto essa [la memoria] fissa dunque tutti gli accidenti della cosa, tra cui il colore rosso. Così l'intelletto si fa più concetti nello stesso modo. Se ora esso (l'intelletto che è la somma delle categorie) trova in più cose, o nei suoi concetti di tali cose già afferrati nella memoria, lo stesso accidente, p. e. il colore rosso; unifica questo ad esso, cioè al molteplice dato, di nuovo in un intero, che è quindi il colore rosso. Dunque esso [l'intelletto] non ha questo [concetto di rosso] fintantoché ha visto soltanto un

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ Idem, pp. 45-46.

³¹⁰ Idem, p. 20-21.

rosso, ma ha in questo caso soltanto il concetto della cosa sulla quale ha visto il rosso, tuttavia ha nella memoria, con questo concetto, anche il *rosso*, e può, se vede di nuovo una cosa rossa, unirlo con il rosso di questa cosa in un concetto, che è il concetto del colore rosso.

La spiegazione che la memoria è l'abilità, ottenuta mediante esercizio, di pensare più volte lo stesso concetto, è mia propria: essa sopprime la differenza tra memoria e ricordo (che Fichte lascia in piedi).³¹¹

Qui Schopenhauer scrive che «il concetto è il prodotto dell'atto delle categorie». Anche nella prima lezione introduttiva allo studio della filosofia, la costruzione dei concetti era stata pensata come prodotto delle categorie: «l'intelletto costruisce ogni concetto [...]. Le categorie costruiscono, da ciò che è stato visto, concetti»³¹². In quel commento risultava chiaro da molti luoghi del testo che i concetti, cui Schopenhauer si riferiva, sono i concetti generali, le rappresentazioni astratte (venivano infatti nominati i concetti di «essere in quiete» e «cadere»). Il commento costituito dall'ultima citazione è stato tuttavia scritto da Schopenhauer successivamente alla definizione di Fichte, secondo cui «il concetto è la riproduzione della percezione». L'uso di Fichte della parola *Begriff* è differente dall'uso che ne faceva Schopenhauer in commento alla prima lezione introduttiva: stando alla *Nachschrift* di Schopenhauer, il concetto di cui parla Fichte è la qualità in quanto riprodotta.

Il concetto è la riproduzione della percezione, dunque [è] sempre nella riproduzione.³¹³

L'io riproduce la percezione e questo è il concetto: perciò la qualità appare nella riproduzione soltanto debole, perché c'è soltanto il suo concetto, il suo riprodotto.³¹⁴

Soltanto quando il sapere è giunto alla riflessione, esso ottiene un io, un io che dura [*dauernd*], prima c'era solo percezione, solo flusso, niente di stabile. Mediante la riflessione questo io può fissare quegli stati, e tali stati che passano davanti, fissati, sono concetti.³¹⁵

³¹¹ Idem, p. 49.

³¹² Idem, p. 20.

³¹³ Idem, p. 49.

³¹⁴ Ibidem.

³¹⁵ Idem, pp. 49-50.

Fichte chiama la riproduzione della percezione «concetto» («Il concetto è la riproduzione della percezione»; «L'io riproduce la percezione e questo è il concetto»), ossia considera «concetto» e «riprodotto» come sinonimi («la qualità appare soltanto debole, perché c'è soltanto il suo concetto, il suo riprodotto»). Egli afferma che il concetto è la qualità riprodotta mediante la riflessione: ma prima aveva affermato che ciò che, nella riproduzione, viene propriamente riprodotto, è solo la qualità (poiché l'essere esteso e il flusso sono piuttosto prodotti). Poiché ciò che è riprodotto è, propriamente, la qualità, e poiché il concetto è «la riproduzione della percezione», il «concetto» è sempre concetto della qualità.

Ora Schopenhauer, nell'ultima citazione, parla invece del «concetto della cosa». Nel concetto della cosa, scrive Schopenhauer, sono uniti «estensione, impenetrabilità, figura, colore rosso»: ossia, del concetto della cosa fa parte per Schopenhauer anche l'estensione. Per Fichte non si può dare il concetto di una cosa estesa, perché l'estensione non è una qualità (la seconda lezione di questo corso ha appunto definito la differenza tra estensione e qualità), e d'altra parte solo la qualità è, propriamente, riprodotta, ossia solo di essa ci può essere il concetto ovvero «la riproduzione della percezione». Dunque l'intervento di Schopenhauer, presupponendo l'esistenza del concetto della cosa e anzi volendo renderne conto, si muove implicitamente, e già da subito – consapevolmente oppure no –, in contraddittorio rispetto all'esposizione di Fichte.

Appunto relativamente al «concetto [*Begriff*] della cosa», Schopenhauer non specifica la sua natura, il significato di «concetto». Questo è senz'altro un punto da determinare attraverso l'analisi. Quello che comunque si può affermare, senza ombra di dubbio e al di là del significato del termine *Begriff*, è che, per Schopenhauer, le categorie sono, kantianamente, funzioni unificatrici del molteplice.

Il punto che in questo testo rimane in ogni caso problematico, ancora al di là del significato del termine *Begriff*, concerne la relazione, di identità o di differenza, tra il «molteplice dato nella percezione» – dalla cui unificazione (per opera della categorie) sorge la cosa – e il molteplice di «estensione, impenetrabilità, colore rosso dati» (e l'elenco degli accidenti della cosa potrebbe ovviamente continuare), dalla cui unificazione (per opera della categorie) sorge il concetto della cosa. È improbabile che Schopenhauer intenda che i due molteplici siano identici (ossia che il molteplice, dalla cui unificazione sorge la cosa, è identico al molteplice, dalla cui unificazione sorge il concetto della cosa): questo comporterebbe che anche i risultati della loro unificazione sarebbero identici, sicché

la cosa e il suo concetto sarebbero identici. Ma, la cosa, secondo l'idealismo di Schopenhauer, è piuttosto rappresentazione, non concetto: (i concetti di) rappresentazione e concetto sono in Schopenhauer da tenere distinti. Ammesso dunque che i due molteplici siano differenti, viene determinato – peraltro, verosimilmente in modo incompleto – solo il molteplice la cui unificazione dà il concetto della cosa («estensione, impenetrabilità, colore rosso dati»), e non anche «il molteplice dato nella percezione», la cui unificazione dà la cosa. Dunque il primo molteplice («estensione, impenetrabilità, colore rosso dati») non è il «molteplice dato nella percezione», e la cosa non è il concetto della cosa. Sempre ammesso che i due molteplici non siano identici, si pone il problema di quale tipo di relazione esista tra essi. Tuttavia, poiché uno dei due molteplici (quello «dato nella percezione») non è determinato, la relazione in questione non risulta determinabile. Il tipo di relazione tra la cosa e il suo concetto è invece implicita, e si riduce appunto al fatto che il concetto è concetto della cosa. (Posto questo, si potrebbe supporre che Schopenhauer intenda che anche gli elementi del molteplice, dalla cui unione sorge il concetto della cosa, siano i concetti degli elementi del molteplice, dalla cui unione sorge la cosa. Così si avrebbe però un regresso all'infinito, perché ogni concetto presupporrebbe altri sottoconcetti come suoi elementi, sicché – posto che «il concetto è il prodotto dell'atto delle categorie» – ogni atto delle categorie, che dà luogo ad un concetto, presupporrebbe altri precedenti atti delle categorie). In ogni caso, il molteplice dalla cui unificazione si forma il concetto della cosa, è, rispetto all'atto delle categorie che lo unifica, dato; sicché rimane indeterminato il modo in cui esso sia dato, ovvero la facoltà a cui esso è dato.

In primo luogo, l'atto delle categorie consiste nell'«unificare in una cosa, *ens*, sostanza il molteplice dato nella percezione». Ossia, il prodotto dell'atto delle categorie è *la cosa* ovvero *ens*, ente. In un commento alla *Critica della ragion pura*, risalente al 1813, Schopenhauer scrive analogamente che «attraverso la parola *essere*, designiamo propriamente il prodotto dell'attività delle categorie. Non appena queste hanno unificato percezioni date (mediante la sensibilità), diciamo *è*; sebbene normalmente le categorie unificano solo le percezioni date in una volta, cioè così come esse si presentano nell'esperienza»³¹⁶. L'essere come «prodotto delle categorie» viene nominato anche in commento a *Filosofia e religione* di Schelling³¹⁷.

In secondo luogo, dall'atto delle categorie (un atto matematicamente non identico rispetto a quello da cui risulta la cosa, l'ente) risulta il *concetto della cosa*: «così [come unificano «in una cosa, *ens*, sostanza il molteplice dato nella percezione»] esse [le

³¹⁶ Idem, p. 281.

³¹⁷ Idem, p. 325.

categorie] unificano in un concetto di una cosa l'estensione, l'impenetrabilità, la figura, il colore rosso dati».

Ora posto il concetto della cosa, l'origine del concetto di un accidente della cosa è facilmente spiegato. Nel concetto della cosa (ad esempio, rossa), sono immagazzinati «tutti gli accidenti della cosa»; quando le occorrenze di uno stesso accidente (il colore rosso), riscontrato in più cose o in più concetti, vengono unificate, sorge allora il concetto di quell'accidente (il concetto del colore rosso). Nel concetto di una cosa sono quindi unificati gli accidenti («l'estensione, l'impenetrabilità, il colore rosso dati») ma *non in quanto concetti*: ognuno di essi diventa concetto solo quando viene «unito» con lo stesso accidente presente in un'altra cosa o in un altro concetto. E, d'altra parte, proprio per questo, l'accidente in prima istanza non viene memorizzato se non in subordinazione alla cosa di cui esso è, appunto, accidente.

La problematicità si annida tuttavia proprio nel «concetto della cosa», la cui formazione, secondo il testo, è preliminare alla formazione del concetto dell'accidente. Bisogna vedere che cosa significhi «concetto della cosa». Si ipotizzi ora che, secondo l'interpretazione che risulta senz'altro più immediata, il concetto, di cui Schopenhauer parla, sia il concetto astratto (la rappresentazione del genere della cosa): dunque che Schopenhauer attribuisca al termine «concetto» lo stesso significato che gli attribuiva nel commento alla prima lezione introduttiva. Come si è appena richiamato, Schopenhauer scriveva lì che «le categorie costruiscono i concetti da ciò che è stato visto». Ora la teoria assume più specificità. L'atto delle categorie – che in quel luogo non era determinato – consiste nell'«unificare in una cosa, *ens*, sostanza il molteplice dato nella percezione; così», prosegue Schopenhauer, le categorie «unificano in un concetto di una cosa l'estensione, l'impenetrabilità, il colore rosso dati». In questo senso, è già problematico che, nel concetto del genere della cosa, che dovrebbe esprimerne l'essenza, siano registrati, dalla memoria, gli accidenti della cosa («In questo concetto essa [la memoria] fissa dunque tutti gli accidenti della cosa»).

Si deve inoltre notare che il concetto della cosa sorge in modo differente dal concetto dell'accidente: quest'ultimo sorge attraverso l'unione di molteplici esemplari di esso; nel caso del concetto della cosa, Schopenhauer non parla affatto di molteplici esperienze della cosa. O meglio, nel caso del concetto della cosa, l'unificazione non riguarda le molteplici esperienze della cosa, ma i suoi accidenti. Ora, il concetto del colore rosso è senz'altro un concetto astratto; se si intende anche il concetto della cosa come concetto astratto, risulta difficile giustificare la differenza tra il processo di formazione del concetto della cosa e il

processo di formazione del concetto dell'accidente; ossia risulta difficile giustificare come lo stesso tipo di concetto (il concetto astratto) conosca due differenti processi di formazione.

Inoltre Schopenhauer, riferendosi al concetto della cosa, scrive che «la memoria è la ripetizione, divenuta abilità [*Fertigkeit*] mediante esercizio, di questo concetto». Intendendo con «concetto» «rappresentazione astratta» ovvero «concetto di genere», ne deriverebbe che la memoria è memoria di rappresentazioni astratte; e poiché ciò che viene ripetuto deve essere stato dapprima percepito, se i concetti, che sono ripetuti, fossero concetti di generi, allora Schopenhauer intenderebbe che i generi (come contenuto dei concetti ripetuti) sono stati percepiti.

Tutto questo orizzonte di anomalia si dissipa se si intende «concetto della cosa» come rappresentazione della cosa singola, concreta. Si deve al proposito richiamare un luogo del *Nachlass* schopenhaueriano, datato da Hübscher al 1813³¹⁸ (quindi circa di un anno e mezzo successivo alla lezione in cui Fichte parla del concetto della qualità). Qui Schopenhauer, confrontandosi con la nozione kantiana di schema esposta nella *Critica della ragion pura*, scrive:

Io nego che lo schema è diverso dall'immagine: –

Chiamo immagine o schema la riproduzione di un'intuizione sensibile mediante la capacità di immaginazione, il loro [dell'immagine o dello schema] contenuto è perciò sempre un oggetto singolo e, di conseguenza, determinato [*determinirtes*] secondo tutte le sue determinazioni [*Bestimmungen*]. Chiamo per questo immagine o schema una *rappresentazione immediata*: alla cui sfera appartengono anche le intuizioni degli oggetti presenti dei sensi.

Chiamo un *concetto* la rappresentazione di una rappresentazione, ovvero una *rappresentazione mediata*. Nelle combinazioni dell'intelletto il concetto sostituisce le rappresentazioni immediate, con vantaggio, perché è più facile da maneggiare: come nell'algebra le lettere [sostituiscono] i numeri. Esso [il concetto] può, secondo la sua natura, avere come contenuto sia cose singole sia generi: gli ultimi sono però sua esclusiva proprietà ed esistono solo nel concetto [...].³¹⁹

Il concetto «può, secondo la sua natura, avere come contenuto cose singole o generi». Questo luogo del *Nachlass* testimonia, al di là di ogni dubbio, che il giovane

³¹⁸ Idem, p. 431.

³¹⁹ Idem, pp. 270-271.

Schopenhauer ammetteva concetti di cose singole. Ebbene, interpretando, nel frammento relativo al corso di Fichte, «concetto della cosa» non come «concetto del genere della cosa» ma come «concetto della cosa singola», il testo risulta molto più comprensibile. Schopenhauer scrive appunto che le categorie «unificano in una cosa, *ens*, sostanza il molteplice dato nella percezione»; sicché, il concetto della cosa è appunto il concetto di una sostanza, che, aristotelicamente, è qualcosa (a differenza del colore rosso) che non può essere predicato di altro. In questo caso «il prodotto dell'atto delle categorie» è il concetto della cosa singola, non del suo genere (che può essere predicato di altro): come esse, unificando «il molteplice dato nella percezione», costituiscono la cosa, «così», unificando «l'estensione, l'impenetrabilità, la figura, il colore rosso dati», costituiscono la rappresentazione della cosa. Ammettendo questa interpretazione, rimane problematico soltanto se si tratti o no dello stesso molteplice e quindi dello stesso atto delle categorie (anche se è verosimile, come già rilevato, che Schopenhauer intenda che i due molteplici non sono identici, altrimenti, come già rilevato, i risultati della loro unificazione – la cosa e il concetto della cosa – sarebbero identici). In ogni caso, se si intende «concetto della cosa» come «concetto della cosa singola», non è più problematico, ma naturale, che nel concetto di una cosa siano comprese le note accidentali di essa. In tal modo, inoltre, la memoria diventa «la ripetizione, divenuta abilità», di richiamare alla mente il concetto della cosa singola, e non, controintuitivamente, del suo genere; infine risulta giustificato anche che Schopenhauer non parli delle molteplici esperienze della “stessa” cosa come condizione del concetto della cosa – ciò di cui dovrebbe invece parlare, se egli, con «concetto della cosa» intendesse il concetto del genere della cosa. Ammettendo dunque questa interpretazione del termine *Begriff*, si può rendere ragione della differenza dei due processi di formazione dei concetti, a seconda che si tratti del concetto della cosa o del concetto dell'accidente. Intendendo con «concetto della cosa» «concetto della cosa singola», ossia di ciò che non può essere predicato di altro, e con «concetto dell'accidente» «concetto di genere», ossia «concetto di ciò che può essere predicato di altro», risulta naturale che il concetto della cosa conosca un processo di formazione diverso da quello del concetto dell'accidente. Posto dunque che il concetto possa avere per contenuto tanto «singole cose» quanto «generi», si deve dire che, in commento alla prima lezione introduttiva, Schopenhauer intende per «concetto» «concetto di un genere», e qui, invece, per «concetto della cosa», «concetto di una cosa singola».

Ma se il concetto della cosa è il concetto della cosa singola, che viene ripetuto attraverso la memoria, allora esso è semplicemente la rappresentazione della cosa singola;

ovvero, in generale, *la rappresentazione di una cosa singola (già una volta percepita) in quanto presente alla coscienza in assenza della percezione della cosa*. In questo senso, riferito agli oggetti già una volta percepiti, *Begriff* denota evidentemente la riproduzione della cosa percepita, sicché Schopenhauer usa *Begriff* proprio nel senso specificato da Fichte, come «riproduzione della percezione».

Tuttavia, per Fichte si dà concetto, cioè riproduzione, solo della qualità, ossia dell'accidente, non della cosa (estesa), *ens, substantia*. Il concetto della qualità di cui parla Fichte è, come il concetto dell'accidente che intende Schopenhauer, concetto di genere.

Si deve anche rilevare che Schopenhauer, volendo rendere conto della genesi del concetto, diverge profondamente dall'esposizione di Fichte: mentre quest'ultimo indica chiaramente, nella riflessione, la condizione di possibilità del concetto ovvero della riproduzione della qualità, Schopenhauer non parla affatto della riflessione, ma spiega il concetto della cosa (che Fichte non ammetterebbe) chiamando in causa l'atto delle categorie, e il concetto dell'accidente chiamando in causa ancora l'intelletto. Questa prima parte dell'intervento di Schopenhauer (a prescindere dal darsi del concetto di una cosa estesa, ma facendo riferimento soltanto al processo di formazione dei concetti) è cioè implicitamente, ma con tutta probabilità consapevolmente, molto polemica nei confronti della lezione.

In confronto con la *Critica della ragione pura* – e precisamente nello stesso foglio in cui viene contestata la distinzione kantiana tra immagine e schema – , Schopenhauer scriverà ancora:

Non segue che, poiché i concetti (empirici) significano solo oggetti dei sensi (altrimenti non hanno alcun significato) – che per questo le funzioni, dalle quali essi scaturiscono (categorie), non debbano determinare la possibilità di tutto l'essere in generale, e perciò che anche la sensibilità [non debba] essere condizione di tutto l'essere.³²⁰

A proposito di questa capitale osservazione, si rilevi soltanto che anche qui il concetto è presupposto come opera dell'atto delle categorie: le categorie sono «le funzioni» dalle quali i concetti «scaturiscono». Analoga considerazione viene svolta ancora in commento alla *Critica della ragion pura* (dove i «concetti» sono da intendersi anche qui come «concetti di cose singole»)³²¹. Dunque ci sono almeno quattro luoghi (considerando

³²⁰ Idem, p. 271.

³²¹ Cfr. H. N. II, p. 281.

anche il commento alla prima lezione introduttiva di Fichte) in cui il giovane Schopenhauer rende conto dell'origine dei concetti empirici ricorrendo all'atto delle categorie. Una teoria molto diversa da quella che verrà sostenuta già a partire dalla Dissertazione del 1813, in cui la facoltà dei concetti non è più l'intelletto, ma la ragione, e in cui i concetti sono definiti come «rappresentazioni astratte»:

I concetti sono sempre generali in quanto, come semplici rappresentazioni di rappresentazioni, non possono contenere tutto ciò che contengono le rappresentazioni stesse, non sono cioè altrettanto determinati.³²²

Il concetto, nella Dissertazione, non è mai concetto di una cosa singola, ma sempre e soltanto concetto di genere. In quanto tale, esso non va «confuso», da un lato, «come spesso accade, con la categoria di unità, che unifica il molteplice di un'intuizione sensibile»³²³; d'altro lato «non va confuso con il fantasma, che è una singola rappresentazione completa, e tuttavia non è mediata dall'oggetto immediato, e nemmeno appartiene all'intero dell'esperienza»³²⁴. Che il concetto non vada confuso «con la categoria di unità, che è ciò che unifica il molteplice di un'intuizione sensibile», sembra escludere proprio quanto Schopenhauer afferma nel commento alla lezione di Fichte: che le categorie «unificano in un concetto di una cosa l'estensione, l'impenetrabilità, il colore rosso dati», ossia che il concetto sia l'unità delle determinazioni (accidentali) della cosa. In ogni caso, nella Dissertazione Schopenhauer non parlerà più del concetto di una cosa singola, ma, soltanto, o di rappresentazione astratta (concetto di genere) o di fantasma; né farà più ricorso, per spiegare l'origine dei concetti, all'atto delle categorie, essendo ormai, la facoltà dei concetti, la ragione; sì che ciò, che in commento a Fichte, è chiamato «concetto», in commento alla *Critica della ragion pura* è chiamato «schema» o «immagine» e nella Dissertazione «fantasma». Si può ritenere che Schopenhauer abbia abbandonato l'ammissione di concetti di cose singole, mantenendo solo i concetti di genere, per eliminare l'ambiguità del termine «concetto» e salvarne così, al tempo stesso, la specificità rispetto ai termini «schema», «immagine» e «fantasma». In ogni caso, quest'uso della parola «concetto» come «concetto di cosa singola», passibile di essere

³²² A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813) cit., § 27, p. 99; cfr. Idem, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847) cit., § 26, pp. 151-152.

³²³ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813) cit., § 27 p. 98.

³²⁴ Idem, p. 101. Cfr. A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847) cit., § 28, p. 156.

ripetuto, ritornerà in commento al primo volume delle *Philosophischen Schriften* di Schelling³²⁵ e alla trentatreesima lezione di questo corso.

(Ancora nel frammento n. 46 dei Manoscritti, redatto nel 1812, si presuppone la distinzione tra «concetto astratto» e «concetto concreto»³²⁶; è probabile che Schopenhauer intenda, con il primo, «concetto di genere» e, con il secondo, «concetto della cosa singola»).

Ritorniamo ora al confronto critico di Schopenhauer col testo della ventiseiesima lezione di Fichte. L'intenzione polemica di Schopenhauer – che relativamente al processo di formazione dei concetti era rimasta implicita – viene allo scoperto alla fine del passo, a proposito della memoria. Schopenhauer scrive dapprima che la memoria è per lui «la ripetizione, divenuta abilità [*Fertigkeit*] mediante esercizio, di questo concetto»: e in seguito, appunto alla fine del passo, che «la spiegazione che la memoria è l'abilità, ottenuta mediante esercizio, di pensare più volte lo stesso concetto [...] supera la differenza tra memoria e ricordo (che Fichte lascia in piedi)». Il motivo per cui Schopenhauer scrive quest'ultima battuta è evidente: Fichte dice che «la memoria è il giacere dei concetti nel profondo dell'animo e il loro richiamo è il ricordo». Schopenhauer riduce la memoria ad un “virtuosismo” acquisito mediante la reiterazione di ciò che Fichte chiama «ricordo» (che è appunto il «richiamo» di ciò che giace nel profondo dell'animo). (Fichte potrebbe tuttavia controbbiettare che la possibilità di un tale «richiamo» continua a presupporre ancora «il giacere» del concetto – di ciò che viene «richiamato» – «nel profondo dell'animo», ossia proprio ciò che egli chiama «memoria»). Inoltre, la memoria è per Schopenhauer ciò che «fissa» nel concetto della cosa «tutti gli accidenti della cosa». È chiaro che il «lasciare in piedi», che Schopenhauer attribuisce a Fichte, è in rapporto alla dottrina degli psicologi. Fichte dice infatti: «Essi [gli psicologi] dividono, *a ragione* [corsivo mio], la memoria dal ricordo, cosicché la memoria è il giacere dei concetti nel profondo dello spirito e il loro richiamo è il ricordo».

Nella Dissertazione, Schopenhauer riprenderà questa teoria della memoria come la capacità, acquisita con l'esercizio, di richiamare agilmente alla coscienza le rappresentazioni:

La peculiarità del soggetto conoscente per cui esso, nel richiamare le rappresentazioni, obbedisce alla volontà tanto più facilmente, quanto più spesso

³²⁵ Cfr. H. N. II, p. 310.

³²⁶ A. SCHOPENHAUER, *Scritti postumi*, vol. 1: *I manoscritti giovanili*, a c. di S. Barbera, Milano 1996, n. 46, p. 35.

tali rappresentazioni gli sono già state presenti, ossia la sua *attitudine all'esercizio*, è la *memoria*. Non posso concordare col modo usuale di presentare la memoria, come un serbatoio in cui conserviamo una provvista di rappresentazioni già pronte, che quindi abbiamo sempre a nostra disposizione, senza però esserne sempre coscienti. La ripetizione volontaria delle rappresentazioni un tempo presenti diventa, con l'esercizio [...], facile [...]. Un ricordo non è affatto (come ritiene il modo usuale di presentare la cosa) sempre la stessa rappresentazione, che venga per così dire tirata fuori dal suo serbatoio, ma ogni volta sorge effettivamente una nuova rappresentazione: ciò avviene con facilità mediante l'esercizio. Questo spiega perché i fantasmi, che crediamo di conservare nella memoria, ma che propriamente esercitiamo solo mediante frequenti ripetizioni, si modificano impercettibilmente: cosa che avvertiamo quando, dopo un lungo tempo, rivediamo un vecchio oggetto a noi noto, ed esso non corrisponde completamente all'immagine che ne conservavamo. Ciò non potrebbe verificarsi se noi conservassimo le rappresentazioni belle e pronte.³²⁷

In questo punto della Dissertazione viene allo scoperto l'aporia implicita riscontrata nel passo che si riferisce alla lezione di Fichte, e precisamente in relazione alla possibile controbbiezione di quest'ultimo: l'aporia consiste nel fatto che Schopenhauer nega e al tempo stesso presuppone la nozione abituale (fichtiana e degli psicologi) della memoria. Che qualcosa viene ripetuto, significa infatti analiticamente che esso esiste precedentemente alla sua ripetizione. Dunque la rappresentazione, che, secondo Schopenhauer, viene ripetuta, deve esistere nell'animo prima di essere ripetuta: ripetere la rappresentazione non può volere dire «ripetere la percezione», altrimenti richiamare alla mente una rappresentazione significherebbe percepire di nuovo la cosa. Ma Schopenhauer non intende certamente questo. Ora il luogo in cui la rappresentazione esiste nell'animo, prima di essere ripetuta, non può essere altro che ciò che Fichte (con gli psicologi) chiama «memoria», e che Schopenhauer nega.

Alla concezione consueta della memoria, Schopenhauer può certo obiettare, senza contraddirsi, che ogni ripetizione di una rappresentazione sia diversa dalla precedente ripetizione della stessa rappresentazione; cioè che questa non rimane identica, ma subisce una «impercettibile» modificazione ogni volta che viene «ripetuta» (e in questo senso «ogni volta sorge effettivamente una nuova rappresentazione»). Tuttavia questo non elude

³²⁷ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 48, pp. 147-148; cfr. Idem, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 45, pp. 208-209. Cfr. anche *Il mondo*, cit., II 154, cap. 15, p. 1277.

la necessità che la rappresentazione debba esistere nell'animo prima di essere ripetuta (e quindi modificata). (D'altra parte, non solo il concetto di «ripetizione», ma anche il concetto di «modificazione» presuppone analiticamente che ciò, che viene modificato, esista prima di essere modificato). Se ciò che viene ripetuto non esistesse nell'animo precedentemente alla sua ripetizione, esso non sarebbe ripetuto; ossia la ripetizione non sarebbe ripetizione, ma *soltanto* una «nuova rappresentazione»; là dove Schopenhauer vuole tenere insieme il concetto di «ripetizione» e il concetto di «nuova rappresentazione». Questa sintesi di «ripetizione» e «nuova rappresentazione» (due determinazioni contraddittorie), riferita alla rappresentazione, può essere non contraddittoria soltanto se la rappresentazione è «ripetuta» e «nuova» *sotto diversi rispetti*, ossia solo se essa viene modificata soltanto *parzialmente*: per la parte in cui essa non è modificata, essa è «ripetuta»; per la parte in cui essa è modificata, essa è «una nuova rappresentazione».

Certamente, la parte che in una certa ripetizione non viene modificata, può essere modificata in una qualche ripetizione successiva. Tuttavia, affinché continui sempre a trattarsi di «ripetizione», è *necessario che alcune determinazioni (almeno una) della rappresentazione originaria (la percezione) rimangano sempre non modificate*: là dove anche queste fossero modificate, si avrebbe una rappresentazione che sarebbe *soltanto nuova*, e non anche «ripetuta». Ovvero, se tutte le determinazioni fossero prima o poi modificate, l'identità della rappresentazione con se stessa verrebbe meno: potrebbe essere «ripetuta» eventualmente rispetto alle precedenti ripetizioni, ma, rispetto alla rappresentazione originaria, sarebbe soltanto «nuova» (perché della rappresentazione originaria non sarebbe rimasto più nulla). Schopenhauer, nella misura in cui, parlando di «ripetizione», presuppone che alcune determinazioni (almeno una) della rappresentazione debbano rimanere sempre non modificate, presuppone necessariamente il concetto «usuale» della memoria come «serbatoio» “statico”. Ossia, per questa una determinazione (almeno) che deve necessariamente rimanere invariata, vale ciò che Schopenhauer nega: essa è sempre «la stessa rappresentazione», che «viene conservata bella e pronta». Schopenhauer presuppone ciò che afferma di negare; e anzi può negarlo solo in quanto lo presuppone. La sua negazione della memoria come serbatoio è *parziale*, vale cioè, all'interno dell'attività del ricordare, solo per le determinazioni che, rispetto alla rappresentazione originaria, vengono modificate; e tuttavia Schopenhauer pretende di negare questo concetto *simpliciter*, cioè totalmente. La contraddizione sussiste dunque tra questa negazione totale (proposizione universale negativa) esplicita e questa affermazione parziale (proposizione particolare affermativa) implicita. Si vede bene qui che, se si toglie

tale contraddizione, si toglie lo stesso contenuto del testo. È dunque logicamente *impossibile* non attribuire ad esso un momento contraddittorio.

15. *Sull'invenzione riproduttiva*

Questo paragrafo riporta parte della ventisettesima lezione di mercoledì 27 novembre e l'intera ventottesima lezione di giovedì 28 novembre.

L'atto del riprodurre percezioni avute è legato (*gebunden*) rispetto alla qualità, poiché solo le qualità date nella percezione possono essere riprodotte. Esso è tuttavia *libero* rispetto allo spazio e al tempo.

Il ricordo è il riprodurre la percezione come essa era. La poesia [*Dichtung*] [è] il riprodurre la qualità come essa [è] data nella percezione, ma con libere modifiche delle sue determinazioni nello spazio e nel tempo, e perciò [è], come questi, molteplice all'infinito. Mediante essa ci si può creare un mondo fantastico, che si differenzia da quello reale mediante la relazione tra essi.³²⁸

Schopenhauer annota:

(Penso che questo significhi mancanza di connessione tra essi).

La «creazione» del «mondo fantastico» è evidentemente l'«invenzione riproduttiva» di cui parla l'intestazione di questo foglio: «riproduttiva» quanto alla qualità, «invenzione» quanto alla variazione delle determinazioni di spazio e tempo.

Fichte continua:

Si può vivere in un tale mondo fantastico, non considerandolo come quello *reale* (ciò che [è] impossibile, poiché esso [il mondo fantastico] al posto della qualità ha solo concetti di questa), ma considerandolo come l'*unico*. Se ora la riproduzione entra in questo modo al posto del senso della percezione, ciò si chiama follia.³²⁹

³²⁸ Idem, p. 50.

³²⁹ Idem, p. 51.

Attraverso un passaggio che Schopenhauer ammette di non avere trascritto («Il passaggio a ciò che segue mi è sfuggito»³³⁰), Fichte si volge a criticare la psicologia come «dottrina dell'anima»: «Si è mai percepito l'anima, la si è mai portata sotto il coltello anatomico, in un pentolino chimico?». Eppure si è affermata l'esistenza di «un qualcosa», di «una cosa in sé» che percepisce, riflette, riproduce senza alcuna legge (*gesezlos*), sicché si è potuto solo «osservare» empiricamente questa «cosa». È necessario liberarsi di un tale concetto di anima, che non consente di erigere un sapere incontrovertibile, e porre al suo posto un «rigido sapere conforme a leggi». Fichte si propone, al contrario della psicologia empirica, di indagare le leggi necessarie della coscienza – ossia di pervenire ad un sapere non empirico sulla coscienza.

Anche nell'atto della riproduzione, quindi, andranno riscontrate leggi necessarie. A questo proposito Fichte ritorna ancora sul genio:

Questo a molti non piace: essi considerano il loro selvaggio riprodurre privo di leggi [*gesezlos*] come genio. Ma il genio può essere soltanto là dove il divino si è risolto in sapere, ed esso [il genio] mira perciò a riprodurre questo, non invece la percezione, ed è, in relazione a questa, non un riprodurre ma un produrre.³³¹

È chiarissima, a proposito del riprodurre, la differenza tra genio e follia: questa riproduce la percezione (e considera il mondo fantastico, la cui materia è la qualità riprodotta, come l'unico); quello riproduce il divino. È, in questo, anche esplicita la differenza tra genio e poesia (*Dichtung*): la quale è, al pari della follia, un «riprodurre la qualità come essa [è] data nella percezione, ma con libere modifiche delle sue determinazioni nello spazio e nel tempo» (ferma restando l'implicita differenza che l'autore della *Dichtung*, a differenza del folle, non considera il mondo fantastico come l'unico). La *Dichtung*, in quanto riproduzione della percezione, è vicina alla follia e non al *Genie*. Nella prima lezione introduttiva allo studio della filosofia, genio e poesia (*Poesie*) erano tuttavia stati considerati come identici, ed era espressa ancora la relazione tra genio e divino («il genio, ovvero la poesia [*Poesie*], è divino»³³²). *Dichtung* si differenzia quindi

³³⁰ Ibidem.

³³¹ Ibidem.

³³² Idem, p. 18. Cfr. anche p 19.

da *Poesie*, e sta di conseguenza, più che per «poesia», per «componimento letterario» non meglio specificato.

«Una *buona memoria*, propriamente *un buon ricordo*» (cioè, come era stato detto, una spiccata capacità di «richiamo» di ciò che giace nel «profondo dell'animo») «è natura, cioè qualcosa in assoluto da non spiegare ulteriormente»³³³. Essa consiste «in un continuo flusso di percezioni riprodotte» e si trova di frequente in uomini con scarso intelletto e giudizio. Una buona capacità di memoria è, infatti, contraria alla riflessione (*Ueberlegung*), che richiede di «arrestare» (*anhalten*) il flusso, per trovare e unificare ciò che obbedisce a leggi comuni.

«Per ricordare una percezione avuta si incomincia con il richiamare spazio e tempo di essa e infine la qualità che li riempiva». Ciò è molto facile perché «nel riprodurre accade la stessa cosa che [...] inconsciamente accade nel produrre la percezione: giacché lo spazio è appunto la facoltà dell'io, anzi l'io stesso, e il tempo [è] il flusso delle attività dell'io: dunque la qualità viene posta in questi anche nel produrre la percezione (cioè nel percepire)»³³⁴. Fichte aveva affermato precedentemente che spazio e tempo sono qualcosa di «prodotto»³³⁵: dunque, in quanto la qualità percepita è posta nello spazio e nel tempo, percepire è «produrre la percezione». In prossimità di quel passo, Fichte aveva però affermato che nella percezione si trovano solo l'essere esteso e il flusso delle cose, di cui rispettivamente spazio e il tempo sono gli schemi: «spazio e tempo non sono nella percezione, ma nella nostra nella nostra facoltà di riproduzione»³³⁶. Successivamente – sempre dando fiducia alla trascrizione di Schopenhauer – egli aveva affermato che «lo spazio vuoto che esso [l'io], creandolo esso stesso, riempie, è, con quello che contiene le cose nella percezione, uno e identico»³³⁷. Ora lascerebbe ancora intendere che spazio e tempo sono entrambi nella percezione, visto che «la qualità viene posta in essi anche nel percepire». Nell'interesse della ricerca fichtiana, si deve dire che, su questo punto, la trascrizione di Schopenhauer è inevitabilmente contraddittoria. (È comunque più verosimile che la versione giusta sia quella che considera spazio e tempo come presenti solo nella riproduzione, in quanto schemi di ciò che è presente nella percezione – rispettivamente dell'essere esteso e del flusso. Sulla loro assenza nella percezione si basa infatti la risposta che Fichte dà all'obiezione che Jacobi muoveva a Kant. Se si

³³³ Idem, p. 51. Questa proposizione fa parte della trascrizione della ventottesima lezione, giovedì 28 novembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 212).

³³⁴ Ibidem.

³³⁵ Idem, p. 47.

³³⁶ Idem, p. 47-48.

³³⁷ Ibidem.

considerasse come giusta la versione secondo cui essi sono nella percezione, bisognerebbe considerare quel lungo passo, nella sua completezza, erroneo).

Nel caso il ricordo sia ricordo di pensieri (ovvero di una catena di pensieri), continua Fichte, «il filo conduttore» (che nel caso della percezione consiste nello spazio e nel tempo) è rappresentato dalla relazione di consequenzialità che li lega, sicché, per poterli ricordare, è necessario aver *pensato* questa consequenzialità, allo stesso modo in cui per riprodurre una percezione è necessario averla fissata mediante la riflessione³³⁸. «Molti lamentano perciò una debole memoria» laddove dovrebbero lamentare, propriamente, un «debole intelletto».

L'arte della memoria, come insieme di artifici volti a ricordare percezioni e catene di pensieri, può essere particolarmente utile come esercizio contro la distrazione («affinché si veda davvero se si vuole vedere, si senta se si vuole sentire, e si pensi se si vuole pensare»), e come tale potrebbe trovare posto nel processo educativo, se pure non come disciplina particolare. Tuttavia un'arte della memoria intesa come insieme di ausili meccanici che rendono possibile, come per incanto, trattenere pensieri che pure non si abbia capito, è di «forte impedimento» ad ogni pensare.

Là dove Fichte polemizza contro gli psicologi, rilevando che l'anima di cui essi parlano non è osservabile, Schopenhauer considera che «gli psicologi possono però dire del suo *sapere* proprio tutte le stessa cose che egli [Fichte] dice della loro *anima*. Come essi raccontano osservazioni, così egli fa schematizzare, strapparsi e riflettere il suo sapere, tutto sulla fiducia [*auf Treu und Glauben*]³³⁹. Schopenhauer muove a Fichte l'accusa di autoreferenzialità. Questo vuol dire che Schopenhauer non trova affatto, nel discorso di Fichte, l'«evidenza» che questi, nelle lezioni introduttive, aveva caratterizzato come un elemento imprescindibile della ricerca scientifica, e che, all'inizio di questo corso, aveva promesso di esibire lungo tutto il procedere dell'indagine. Basterebbe riferirsi a quest'osservazione per poter legittimamente sostenere come gli intenti del professore Fichte non abbiano trovato (almeno fino a questo punto), nello studente Schopenhauer, alcun riscontro.

In relazione al passo in cui Fichte dice che, nel ricordare una percezione, si comincia col richiamare alla mente le sue coordinate spaziotemporali, Schopenhauer scrive che ciò accade perché questo è il modo più agevole e facile di richiamare alla mente una

³³⁸ Idem, p. 52. Cfr. anche p. 50.

³³⁹ Idem, p. 51.

percezione, in quanto spazio e tempo «sono le condizioni necessarie di tutte le nostre rappresentazioni, a tutte comuni»³⁴⁰.

Nella Dissertazione, Schopenhauer risulterà d'accordo con Fichte sulla relazione frequente tra buona memoria e scarso intelletto:

Così si spiega anche come mai l'ambiente e gli avvenimenti della nostra infanzia si imprimano così profondamente nella memoria: ossia perché da bambini abbiamo solo pochissime rappresentazioni complete e quindi, per tenerci occupati, le ripetiamo in continuazione. Nel caso di uomini che hanno scarse capacità di pensiero autonomo, ciò avviene per tutta la vita [...], e spesso essi hanno quindi una buona memoria [...]. Invece il genio spesso non ha un'eccellente memoria, perché l'enorme quantità di nuovi pensieri e combinazioni non lascia il tempo a molte ripetizioni.³⁴¹

16. *Fatti della coscienza in relazione alla facoltà pratica dell'io*³⁴²

Questo paragrafo rende le lezioni dalla ventinovesima di venerdì 29 novembre alla trentacinquesima di lunedì 9 dicembre.

Finora, dice Fichte, si è parlato della facoltà di riproduzione senza indicarne la legge e il fondamento, ossia senza trovarne l'utilità (*Nutzen*). Affinché la facoltà di riproduzione abbia un'utilità – e dunque affinché riceva fondamento e legge –, occorre che conosca un «applicazione conforme a scopo» (*zweckmäßige Anwendung*), dunque che si rapporti ad un agire (*Handeln*). Nel corso dell'indagine si è visto che il sapere è «principio» di tutte le rappresentazioni, perfino dell'io stesso. Tuttavia il sapere appare nel suo rappresentante, ovvero nell'io, «ad un punto di vista inferiore [*niedrigen*]»³⁴³, come principio solo dello schema, e non anche della cosa «che allo schema dà la materia [*Materie*]». Ossia il sapere appare, nelle vesti dell'io, come «principio» dello schema (che è schema della cosa) e come «principiato» della cosa (è questo il punto di vista realistico, “naturale”, in cui l'io,

³⁴⁰ Idem, p. 52.

³⁴¹ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813) cit., pp. 149; cfr. Idem, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847) cit., pp. 209.

³⁴² Ventinovesima lezione, venerdì 29 novembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812*, p. 213).

³⁴³ Idem, p. 53.

nel suo rappresentare, appare come *determinato* in relazione agli oggetti e come *determinante* in relazione alle proprie rappresentazioni).

Se esso [l'io] deve [*soll*] essere assolutamente principio, allora deve di necessità [*muß*] essere principio di un essere reale, principio pratico.

Lo stesso io che è presentato dalla riflessione, che è trovato come riprodotto, riceve ora il predicato della produzione di effetti [*Wirksamkeit*], questa sopraggiunge come nuova determinazione sintetica.³⁴⁴

La capacità di produrre effetti non è analiticamente contenuta nel concetto dell'io come riflettente e riprodotto: il nesso dell'io riflettente o riprodotto con questa capacità è un nesso sintetico. Ora l'io può produrre effetti soltanto attraverso «il medio» del suo riprodurre, e «l'io riprodotto è identico all'io agente» (come prima si era visto che l'io riflettente è identico all'io riprodotto: essi sono un unico e medesimo io). La libertà è appunto «la coscienza di questa identità tra l'io che riproduce e l'io che concepisce [*begreifenden*]» sicché «Kant ha detto molto giustamente: la libertà è una causalità mediante concetti [*Begriffe*]»³⁴⁵.

Come la riproduzione è un *ideale* mettere insieme, separare e unire il molteplice dato nello spazio; così l'agire è tutto questo *realmente*: porta, come quella [la riproduzione], le cose in un nuovo ordine. In ciò viene presupposto che l'io possa penetrare [*eindringen*] nello spazio. L'io, nella sua produzione di effetti, può soltanto ordinare ciò che è dato nella percezione, e ciò è la *materia*: questa è *l'essere esteso della qualità*.³⁴⁶

Allo stesso modo in cui la riproduzione era la riflessione trasformata in intuizione – allo stesso modo, cioè, in cui la riproduzione era un intuire da parte dell'io il proprio essere principio delle percezioni –, ora l'agire è l'essere «realmente» «assolutamente», da parte dell'io, principio. L'io diviene cioè «principio pratico». Si noti che la continuità tra riproduzione e agire, da Fichte appena affermata, è implicitamente sottesa anche all'ultima affermazione: l'io può, agendo, «ordinare» soltanto ciò che è dato nella percezione, allo stesso modo in cui poteva riprodurre soltanto la qualità percepita³⁴⁷. La «materia» è

³⁴⁴ Ibidem.

³⁴⁵ Trentesima lezione, lunedì 2 dicembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 213).

³⁴⁶ H. N. II, p. 54.

³⁴⁷ Idem, p. 50.

contrapposta alla libertà dell'io perché è «assolutamente data»: l'io non può né annichilirla né crearla, ma solo dividerla e unirla – a patto di vincere, però, la sua resistenza. Mediante il conflitto tra l'io e la resistenza della materia si origina il tempo. La *coesione* è la resistenza della materia contro la forza separante dell'io³⁴⁸, e il *peso* (*Schwere*) è la resistenza contro il movimento in generale: in quanto tale esso è un fenomeno della coesione (ovvero la coesione è il «fondamento» della gravità). Che la resistenza contro il movimento in generale (il peso) sia un fenomeno della resistenza contro la forza separante dell'io (la coesione), presuppone – eliminando da entrambi i membri dell'equazione il termine uguale «resistenza» – che il movimento in generale sia un fenomeno della forza separante dell'io, come in effetti Fichte dirà tra poco.

Per Fichte, coesione e gravità sono entrambe «*forme d'intuizione a priori della materia*» e non contengono assolutamente niente di empirico, al contrario di ciò che ha insegnato Kant³⁴⁹.

La materia con le sue proprietà (peso e coesione) si origina mediante
l'intuibilità dell'agire dell'io.³⁵⁰

È notevole che, come era già successo con l'estensione (che era stata definita come l'intuizione della facoltà infinita di divisione) e con la qualità (la cui condizione di possibilità era, come si è visto, la doppia intuizione totale), qui Fichte riduce la materia, con la sua resistenza, a qualcosa che si origina mediante l'«intuibilità dell'agire dell'io». Fichte continua cioè, idealisticamente, a ridurre progressivamente l'oggetto esterno ad un atto conoscitivo (intuitivo) del soggetto, ovvero *all'intuizione, da parte del soggetto, di una propria facoltà*; facoltà che è il modo specifico in cui di volta in volta l'io si rapporta all'oggetto che subisce la “riduzione” (in questo caso, l'agire – ossia l'unire e il separare – è il modo in cui l'io si rapporta alla materia). A questo proposito, Fichte aveva detto

³⁴⁸ Trentunesima lezione, martedì 3 dicembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 214).

³⁴⁹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, a c. di G. Colli, Milano 2001, p. 55- 56: «*I giudizi di esperienza, come tali, sono tutti quanto sintetici. [...] Sebbene nel concetto di un corpo in generale io non includa affatto il predicato del peso, quel concetto tuttavia indica un oggetto dell'esperienza mediante una parte di essa: a questa parte posso dunque aggiungere ancora delle parti della medesima esperienza, differenti da quelle che appartenevano al primo concetto. Io posso dapprima conoscere analiticamente il concetto di corpo, mediante i caratteri dell'estensione, dell'impenetrabilità, della figura, ecc., che sono tutti quanti pensati in questo concetto. In seguito estendo però la mia conoscenza, e guardando indietro all'esperienza, onde avevo tratto questo concetto di corpo, trovo allora, sempre connesso ai suddetti caratteri, anche il peso, e l'aggiungo quindi sinteticamente, come predicato, a quel corpo. Ciò sui cui si fonda la possibilità della sintesi tra il predicato del peso e il concetto del corpo, è dunque l'esperienza, poiché i due concetti, sebbene l'uno non sia contenuto nell'altro, tuttavia appartengono l'uno all'altro – per quanto solo accidentalmente – come parti di un tutto, cioè dell'esperienza, che è essa stessa una connessione sintetica delle intuizioni».*

³⁵⁰ H. N. II, p. 54.

emblematicamente, nel corso dell'anno prima sui Fatti della coscienza (e proprio nella sezione «Fatti della coscienza in relazione alla facoltà pratica»): «[...] il senso esterno non è un senso reale, ma solo un'immagine dell'unico verace senso che ci resta, il senso interno»³⁵¹.

L'io e la materia sono entrambi dotati di forza: la materia della forza del tenere insieme (*Zusammenhalten*), l'io della forza del separare (*Trennen*). Naturalmente, quanto più grande è la resistenza della materia, tanto più grande deve essere la forza separante dell'io. Schopenhauer scrive al riguardo: «Però, se egli fosse sempre così chiaro!»³⁵². Fichte: «Come [...] nella percezione non vi è alcuno spazio, ma soltanto nella riproduzione [...], del tutto allo stesso modo ora nella percezione non c'è alcuna materia e alcuna forza, ma entrambe sono soltanto l'intuizione della facoltà separante dell'io [*die Anschauung des trennenden Vermögen des Ichs*]». La materia è dunque l'intuizione della facoltà separante dell'io, allo stesso modo in cui l'estensione è l'intuizione della sua facoltà infinita di divisione (*die Anschauung des unendlichen Vermögen der Theilung*). Purtroppo, Fichte non specifica la differenza tra queste due facoltà, ossia tra «dividere» e «separare» (*theilen* e *trennen*). Differenza necessaria, tuttavia, altrimenti, se gli oggetti dell'intuire fossero identici, identiche sarebbero le due intuizioni (se x è identico a y , l'intuizione di x è identica all'intuizione di y); sicché l'estensione sarebbe identica alla materia e alla forza. Ma Fichte dice non che la materia è l'essere esteso, ma, come si è visto, che è «l'essere esteso della qualità». Questa identità è quindi da escludere. (Tuttavia, la necessaria non identità, cioè la necessaria distinzione, tra materia e forza da un lato, e estensione dall'altro, non comporta la necessaria separatezza di ciò che è distinto: ossia non comporta che debbano necessariamente esistere un'estensione che non sia materiale e dotata di forza, e una materia e una forza che non siano estese). La differenza necessaria tra «dividere» e «separare», sebbene non esplicitamente determinata, emerge tuttavia dal testo stesso: il primo verbo esprimeva un'attività puramente ideale ovvero geometrica; il secondo esprime qui un'attività reale, riguardando esso esplicitamente l'agire (*Handeln*), che è stato appunto definito come un «reale» «mettere insieme, separare e unificare».

A questo punto Fichte, dopo aver ridotto la materia alla «intuizione della facoltà separante dell'io», anticipa un fraintendimento possibile: quello che vedrebbe, nell'io empirico e individuale, il creatore del mondo; ossia il fraintendimento che attribuirebbe all'io empirico la determinazione di *principio*, che Fichte attribuisce invece al sapere:

³⁵¹ J. G. FICHTE, *I fatti della coscienza 1810/11* cit., pp. 99-100.

³⁵² H. N. II, p. 55.

Molti, che non sono in grado di intendere l'idealismo, lo bestemmiano, perché lo intendono come se insegnasse che ogni io individuale, mediante il suo arbitrio, è fondamento di tutti i fenomeni, creatore del cielo e della terra. Non è affatto così. Piuttosto tutti quegli effetti dell'io stanno sotto leggi, niente di ciò è casuale, ma tutto necessario, nessun io individuale è principio dei fenomeni, ma c'è un sapere che è principio secondo leggi eterne, rispetto alle quali ogni io individuale è soltanto un principiato molto dipendente.³⁵³

È questo un fraintendimento che si era verificato storicamente in relazione alla prima versione della *Dottrina della scienza* del 1794, nella quale il porsi dell'io era il primo principio della scienza. In effetti, qui Fichte specifica che l'io, che *non* è principio, è l'io *individuale*; il quale, come si è ormai più volte avuto modo di vedere e come viene ribadito anche qui, è un momento del sapere (precisamente un momento del processo in cui il sapere «giunge a sé»).

Fichte si sta preparando a introdurre la tematica del corpo, anzi addirittura a “dedurre” la corporeità dell'io, con le sue specifiche determinazioni. Poiché «nessuno spazio è vuoto», solo la materia può separare la materia (e questo separare è una delle forme dell'agire dell'io)³⁵⁴. «Se dunque l'io deve [*soll*] intuire la sua produzione di effetti, allora esso subentra come materia», precisamente come *una determinata parte* della materia esistente, nella forma di un «intero» «chiuso» e «completo», capace di automovimento («questo [intero] deve, per poter muovere, cioè separare, esso stesso muoversi»). È qui emersa l'identità, prima implicita, tra muovere e separare («muovere, cioè separare»). Questo automovimento dell'io, che avviene sempre secondo la rappresentazione di uno scopo e lungo una linea dritta, richiede, come propria condizione di possibilità, gli «arti» (*Glieder*). Inoltre, per poter seguire l'oggetto del suo tendere nei suoi spostamenti, l'io necessita dei sensi, «che accompagnano dappertutto l'efficace forza, come questa quelli»; tale sinergia necessaria di sensi e forza trova nella mano, «articolata all'infinito e anche dappertutto sensibile [*empfindend*]³⁵⁵, la sua espressione intuitiva.

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ Pressappoco in questo punto del testo comincia la trascrizione della trentaduesima lezione, mercoledì 4 dicembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 215).

³⁵⁵ H. N II, p. 55.

Tutto ciò serve ora per rivelare all'io, in una produzione di effetti, la sua autodeterminazione secondo scopi: il corpo [*Leib*] è dunque la materia in cui l'autodeterminazione dell'io diviene immediatamente nota.³⁵⁶

Fichte precisa che non si deve confondere tutto questo con l'affermazione di una teoria finalistica, come ha inteso Schelling nella sua «Presentazione dell'idealismo trascendentale», e secondo la quale «il buon Dio» ha finalisticamente dotato l'uomo di mani e piedi. Piuttosto, il suo discorso vuole mostrare come

la produzione di effetti dell'io si possa e si debba [*müsse*] presentare nell'intuizione così e non altrimenti. È il fenomeno della vita del sapere (che è la negazione di ogni materia), nel suo schema, nell'io, il quale diviene fondamento del mondo, principio del movimento, sebbene nell'intuizione.³⁵⁷

Fichte intende cioè mostrare che l'io deve necessariamente avere un corpo, e che il corpo deve necessariamente possedere le determinazioni che ha; dove tutto questo è necessario *posto che* l'io *debba* intuirsi come «principio di un essere reale», cioè come «principio pratico». Che l'io debba essere «principio di un essere reale» comporta che esso debba agire – cioè che debba separare e riunire la materia –, dunque che debba avere un proprio «intero di materia» disponibile al movimento, ossia un corpo; e infine che tale corpo debba essere come di fatto è.

L'autodeterminazione dell'io consiste sempre nel «passaggio» da una determinazione a quella contrapposta³⁵⁸: l'io è infatti «principio di tutte le sue determinazioni» (esso è infatti, come si è visto, *libero* di «passare» dalla riflessione alla riproduzione; dove le sue determinazioni sono di volta in volta l'essere riflettente o riproducente). Ora la riproduzione e l'attività reale sono appunto determinazioni tra loro contrapposte: nella prima l'io è passivo, e privo di attività percettiva; nella seconda l'io è «operante nella percezione in modo efficace», e privo di attività riproduttiva. L'autodeterminazione dell'io al «passaggio» dalla riproduzione, in cui è fissato il concetto dello scopo, all'attività reale è la *decisione* (*Entschluß*). Di essa Fichte dice:

³⁵⁶ Idem, pp. 55-56.

³⁵⁷ Idem, p. 56.

³⁵⁸ Trentatreesima lezione, giovedì 5 dicembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 216).

Essa è un colpo, un lampo, un che di privo di tempo [*ein Zeitloses*]. Giacché, in quale tempo dovrebbe essere? Nel flusso temporale della riproduzione, essa non è; nel flusso temporale della percezione, nemmeno: dunque in un terzo tempo assoluto? Questo sarebbe il punto di unione in cui si unificano quei due tempi, il loro limite: la decisione è dunque nel tempo, ma senza durata.³⁵⁹

La decisione si situa temporalmente nel limite tra il flusso della riproduzione e il flusso della percezione perché essa è appunto il passaggio attraverso cui l'io, da riprodotto, diviene «operante nella percezione in modo efficace»; essa è cioè il passaggio immediato, “fulmineo”, dall'attività riproduttiva all'attività reale nel mondo della percezione. In quanto tale, essa è situata nel limite inesteso («senza durata») tra i due flussi che unifica (ossia nel loro «punto d'unione»).

Ora il movimento, dice Fichte, «va sempre ad uno scopo»³⁶⁰ ([...] *Bewegung, welche immer auf einen Zweck geht*). Ogni movimento è cioè sempre e originariamente orientato verso uno scopo. Quindi non è possibile intendere il testo come se l'autodeterminazione o la libertà dell'io consistesse nel *mutare* direzione di movimento³⁶¹. Il mutamento di direzione presupporrebbe infatti una direzione precedente, e quindi un movimento precedente, e perciò, posto che il movimento «va sempre ad uno scopo», ancora un precedente dirigersi verso uno scopo. Posto che l'autodeterminazione dell'io consiste nell'agire secondo lo scopo rappresentato (e questa rappresentazione è propriamente frutto della capacità di riproduzione), intendere il testo fichtiano come se tale autodeterminazione dell'io consistesse nel mutamento di direzione, significa *identificare* l'autodeterminazione dell'io all'agire secondo uno scopo con il suo mutamento di direzione di movimento, quindi ammettere la possibilità – incompatibile col testo – di un movimento precedente il mutamento di direzione e che non «va ad uno scopo». Ma, posto che il movimento «va sempre ad uno scopo», l'identità sussiste piuttosto tra autodeterminazione dell'io all'agire secondo uno scopo e automovimento dell'io. *Ogni* automovimento dell'io, cioè, in quanto diretto ad uno scopo, è il frutto della sua autodeterminazione, ossia del passaggio dalla riproduzione all'attività reale. L'autodeterminazione dell'io non si esprime nel mutare direzione di movimento, ma già nello stesso movimento “originario” – precedente, cioè, un eventuale mutamento di direzione.

³⁵⁹ H. N. II, p. 56.

³⁶⁰ Idem, p. 55.

³⁶¹ Di parere contrario è M. V. d'Alfonso, il quale, nel saggio *Schopenhauer als Schüler Fichtes* (cit.), interpretando il testo come se la libertà dell'io consistesse nella sua possibilità di mutare direzione di movimento, propone un suggestivo accostamento tra il contenuto di questo punto dell'esposizione di Fichte e la teoria epicurea del *clinamen*.

Ciò che, attraverso questa ricerca sull'agire, si voleva determinare è il motivo per cui le percezioni siano riprodotte, cioè il fondamento e la legge della riproduzione; si è così trovato l'agire conforme a scopo. A questo punto è però necessario indicare il fondamento dello stesso concetto di scopo, ovvero la legge a cui esso, a sua volta, sottostà.

Il concetto di scopo deve avere due fondamenti: 1) uno formale, che indica *perché* un concetto di scopo deve essere, e 2) uno qualitativo, che indica *come* un concetto di scopo deve essere.³⁶²

Un tale duplice fondamento non può essere fattuale, ma deve essere insieme formale e qualitativo. «Il concetto di scopo è principio immediato del fatto, poiché esso può essere pensato senza che questo segua». Ora l'io, come si è visto, «è principio di tutte le sue determinazioni»³⁶³ (esso è libero di passare dalla riflessione alla riproduzione, e da questa all'agire). Ma tali determinazioni sono tutte *«facta»*, precisamente *«schemata»* (nel caso della riproduzione, che ha a che fare non con la qualità percepita, ma con un suo schema) «e decisioni» (nel caso dell'agire). *In quanto* è principio di *facta*, l'io deve possedere un «essere *sovrafattuale»* (*überfaktisches*). Fichte avverte che qui «io» viene preso come avente lo stesso significato di «sapere», e che così avviene per «sovrafattuale» e «metafisico» da una parte, e «fattuale» e «fisico» dall'altra. (Quindi che l'io, in quanto principio di *facta*, debba possedere un essere sovrafattuale significa che il sapere, in quanto principio di *facta*, debba possedere un una natura metafisica). Ora questo essere sovrafattuale deve essere un essere determinato, sia perché «deve essere una legge e dunque non può essere indeterminato e casuale», sia perché «il nostro pensiero segue il principio di ragione»³⁶⁴. Esso è sempre e non diviene, e non può non essere; altrimenti il suo non essere presupporrebbe un altro principio che lo porta all'essere, sicché esso sarebbe non principio, ma principiato.

Esso è una coscienza di sé del sapere, non nel suo schema e rappresentante, l'io, dove esso è un oggettiva [coscienza di sé], ma immediatamente; soggettivamente; un coincidere [*Zusammenfallen*] di forma e contenuto; non un librarsi al di sopra di ciò, non io e non-io. Poiché esso è assolutamente non oggettivo, ma meramente soggettivo, è un sentimento [*Gefühl*], è

³⁶² H. N. II, p. 57.

³⁶³ Trentaquattresima lezione, venerdì 6 dicembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 217).

³⁶⁴ H. N. II, p. 57.

determinatezza [*Bestimmtheit*], non determinazione [*Bestimmung*]. La decisione è un'irruzione fattuale dell'essere determinante, il quale dunque deve di necessità essere precedentemente ostacolato: durante questo ostacolare esso si mostra dunque come sentimento di un impulso [*Trieb*] ed entra come tale nei fatti della coscienza. Se si sottrae dall'io, col pensiero, ogni essere fattuale, rimane un impulso, principio verso l'essere [*Prinzip zu seyn*]. Questo impulso non è l'essere sovralfattuale, poiché esso [l'essere sovralfattuale] non diviene, e non è neanche nel tempo, ma esso può entrare in questo impulso, là dove si rivela.³⁶⁵

Da questo passo eccezionalmente oscuro – se non altro in relazione a ciò che in questi appunti precede – è chiaro, almeno, che l'essere sovralfattuale dell'io è «l'essere determinante», cioè l'essere che ha una capacità determinante sull'universo fattuale; esso, finché è ostacolato in questa sua capacità di determinazione, si manifesta nella coscienza (ossia entra a far parte dei «fatti della coscienza») come «sentimento di un impulso». Il «sentimento dell'impulso» è quindi il «fatto della coscienza» nel quale, in presenza di un ostacolo, l'essere sovralfattuale si rivela. Se, retrospettivamente, si riferiscono all'impulso le parole che Fichte pronuncia all'inizio del passo, allora risulta che l'impulso è una coscienza «soggettiva» e «immediata» di sé da parte del sapere (di contro all'io che è una «oggettiva coscienza di sé del sapere»). Ossia, l'«esso» (*es*) dell'inizio del passo sarebbe, in questo caso, l'essere sovralfattuale dell'io – principio dei *facta* – però *in quanto manifestantesi nell'impulso* e preludente perciò all'agire (cioè alla determinazione, appunto, dei *facta*).

La prima e indispensabile condizione per essere un filosofo è che si tralascino col pensiero [*sich hingewegdenke*] il *tempo* e lo *spazio*, cosa, quest'ultima, che è molto più facile, sebbene molti non possano perfino questo. Entrambe le cose devono venire da sé, se si è afferrato ciò che è stato detto sopra, e se ora, in ciò che segue, si vedono spazio e tempo sorgere davanti a sé.

L'essere sovralfattuale sullo sfondo deve intuirsi come proprio essere.³⁶⁶

³⁶⁵ Idem, p. 58.

³⁶⁶ Ibidem. La prima proposizione di questo passo fa parte della trascrizione della trentacinquesima lezione, lunedì 9 dicembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 217).

Il «sé», davanti al quale sorgeranno spazio e tempo, è, ovviamente, il «sé» di chi ha «afferrato ciò che è stato detto sopra». Dopo quest'ultima proposizione, Schopenhauer annota:

Come questo accada, egli lo ha spiegato per un'ora intera, e lo ha anche disegnato alla lavagna: ma io non ho potuto capirlo.³⁶⁷

Questa osservazione deve cioè essere interpretata come un'ulteriore testimonianza di incompletezza degli appunti.

Nelle ultime battute, Fichte è passato dal punto di vista della coscienza fattuale alla deduzione di un essere sovrafattuale dell'io. Questo passaggio condiziona in modo relevantissimo il seguito dell'esposizione.

A parte alcuni interventi di poco o nessun rilievo (costituiti da punti interrogativi o da alcuni «*ita dixit*»), ci sono tre osservazioni personali di Schopenhauer relative a questo paragrafo degli appunti.

Là dove Fichte, all'inizio del paragrafo, dice che la capacità di riproduzione era stata trattata fino a quel momento senza l'indicazione della sua utilità, Schopenhauer obietta che alla fine del paragrafo precedente, Fichte aveva detto che «soltanto mediante la riproduzione la memoria sia possibile, la quale (memoria) soltanto rende possibile l'esperienza, e che solo attraverso questa si può vivere in modo intelligente e saggio»³⁶⁸. Schopenhauer obietta cioè che l'utilità della riproduzione sarebbe già stata indicata. Tuttavia Fichte, secondo questi stessi appunti, ha detto che l'esperienza (non in senso trascendentale ma in senso consueto) è resa possibile non dalla riproduzione, ma dalla riflessione; e che la memoria sorge non con la riproduzione, ma con la riflessione. Fichte ha dunque precedentemente indicato, se si vuol dire così, l'utilità della riflessione, non della riproduzione.

In relazione al passo della lezione in cui si dice che l'intero di materia, di cui l'io è dotato, «deve, per poter muovere, cioè separare, esso stesso muoversi», Schopenhauer annota: «Anche l'automovimento dell'io è separazione?»³⁶⁹. In effetti, se, come dice Fichte, muovere la materia vuol dire separare parti di materia precedentemente unite,

³⁶⁷ Idem, p. 58.

³⁶⁸ Idem, p. 53.

³⁶⁹ Idem, p. 55.

anche l'automovimento dell'io (ossia il movimento, da parte dell'io, del proprio «intero» di materia) dovrebbe consistere in una tale separazione.

Là dove Fichte parla della decisione come di qualcosa «senza durata», Schopenhauer scrive poi un'osservazione che, a chi conosca già l'esito metafisico delle sue riflessioni giovanili, non può che apparire, nella sua parte finale, sorprendente:

Secondo la dottrina di Kant, penso, la riproduzione di Fichte è molto facile da spiegare, come l'attività dell'intelletto, per mezzo delle sue categorie e le forme della sensibilità pura, esercitata sui concetti, ai quali la materia presa dalla sensibilità non viene data in quest'istante, ma è data prima, e ora in parte viene di nuovo chiamata fuori dalla capacità di immaginazione, in parte è lì nei concetti astratti in quanto suoi [della materia presa dalla sensibilità] sostituiti: in seguito attività della ragione esercitata appunto su questi concetti dell'intelletto: cioè, con una parola, *pensare*. Ecco che allora tutta la differenza tra percezione e riproduzione viene ricondotta al fatto che in quella i concetti prendono la loro materia dall'intuizione sensibile presente, in questa dall'intuizione sensibile passata: in entrambi i casi i concetti, in quanto sono percezioni del senso interno, necessitano dell'intuizione pura di *tempo*: la quale in entrambi è la stessa: e i due tempi di Fichte tornano indietro al fatto che, nel suo riprodurre, la catena di concetti scorre in modo indipendente dalle impressioni dei sensi, nella percezione in modo dipendente da queste: dunque sorgono due serie diverse di concetti, delle quali l'una interrompe l'altra, che dunque non possono essere unificate in una sola serie. La funzione dell'intelletto è però in entrambe la stessa, e diversa soltanto nel fatto che essa, nella sua [di Fichte] percezione, dipende dalle impressioni sensibili del mondo esterno e perciò può andare meno veloce che in quella (questa espressione *veloce* è, in quanto qualcosa di dato nella pura sensibilità, non ulteriormente da spiegare). Dunque, l'intelletto è del resto attivo in entrambe in modo del tutto uguale. Lo scopo è un concetto che diviene causale: poiché esso anticipa il tempo futuro e le cose future, non tutti i suoi concetti possono essere presi dalle impressioni presenti dei sensi: che la decisione stia al di fuori di ogni tempo, si può dire in quanto essa è un atto della volontà, la quale, come [*als*] una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo.³⁷⁰

La volontà, «come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo». La traduzione di *als* con «come» verrà giustificata nel seguito del discorso. Questo frammento è senza dubbio,

³⁷⁰ Idem, pp. 56-57.

in assoluto, *il primo* (rispetto ai documenti di cui disponiamo) in cui Schopenhauer indica una vicinanza tra la volontà e la cosa in sé (anche questa affermazione verrà giustificata più avanti); i due termini non vengono ancora identificati l'uno all'altro – questa identificazione sarà piuttosto l'esito metafisico del giovanile filosofare di Schopenhauer –, ma accostati in base alla loro caratteristica comune di essere «al di sopra di ogni tempo». Per una storia della genesi della filosofia schopenhaueriana, sarebbe di straordinaria importanza cercare di determinare il fondamento dell'affermazione di Schopenhauer, secondo cui la volontà è «al di sopra di ogni tempo». Infatti, ciò che, nel testo, fonda l'accostamento dei due termini – ossia ciò che fa sì che per la prima volta (stando ai documenti di cui disponiamo) la volontà sia accostata alla cosa in sé – è proprio l'essere la volontà «al di sopra del tempo». Ma procediamo con ordine.

In questo passaggio Schopenhauer intende innanzitutto spiegare, «secondo la dottrina di Kant», cioè secondo quella che egli crede essere l'ortodossia del kantismo, la riproduzione di cui parla Fichte. Dal testo emerge subito la fondamentale distinzione tra percezione e riproduzione: nella prima, «la funzione dell'intelletto» «dipende dalle impressioni sensibili del mondo esterno»; la seconda è l'«attività dell'intelletto, per mezzo delle sue categorie e le forme della sensibilità pura, esercitata sui concetti». In quest'ultima citazione è problematico come l'attività dell'intelletto possa svolgersi, oltre che attraverso le categorie, anche attraverso «le forme della sensibilità pura»: ciò sembrerebbe infatti attribuire all'intelletto il coordinamento delle forme della sensibilità, e quindi minare la radicalità della distinzione tra sensibilità e intelletto. In ogni caso, per Schopenhauer, «la funzione dell'intelletto è però in entrambe [nella percezione e nella riproduzione] la stessa». Sembrerebbe quindi che la medesima attività dell'intelletto, esercitata sulle «impressioni sensibili», dia la percezione, esercitata sui concetti, dia la riproduzione.

Schopenhauer spiega la differenza tra percezione e riproduzione ancora in un *secondo* modo: «in quella i concetti prendono la loro materia dall'intuizione sensibile presente, in questa dall'intuizione sensibile passata». Schopenhauer parla poi di due diverse serie di concetti («nel suo riprodurre, la catena di concetti scorre in modo indipendente dalle impressioni dei sensi, nella percezione in modo dipendente da queste: dunque sorgono due serie diverse di concetti»). La dipendenza o indipendenza della catena dei concetti dalle «impressioni sensibili» è quindi un *terzo* modo di esprimere la differenza tra percezione e riproduzione.

Ponendo di fianco le tre connotazioni che Schopenhauer assegna alla percezione, risulta che, in essa, l'attività dell'intelletto si esercita sulle «impressioni sensibili», i

concetti «prendono la loro materia dall'intuizione sensibile presente» e la catena di concetti scorre «in modo dipendente» dalle «impressioni dei sensi». Parimenti, ponendo di fianco le tre connotazioni che Schopenhauer assegna alla riproduzione, risulta che, in essa, l'attività dell'intelletto si esercita sui concetti, i concetti «prendono la loro materia» dall'«intuizione sensibile passata» e «la catena di concetti scorre in modo indipendente dalle impressioni dei sensi».

Innanzitutto è da specificare il significato del termine *Begriff*. È evidente che, anche qui, i «concetti» cui Schopenhauer si riferisce sono concetti di cose singole, non concetti di genere. La riproduzione, infatti, consiste nella serie di questi concetti: è improbabile che, per Schopenhauer, la riproduzione sia riproduzione di concetti astratti (a proposito dei quali non si potrebbe nemmeno parlare di «riproduzione», poiché essi non sono presenti nella percezione, cioè non sono percepibili). Ora, alla fine del passo, Schopenhauer scrive anche che lo «scopo è un concetto che diviene causale». Ora è molto improbabile che Schopenhauer intenda lo scopo come un concetto di genere: questo sarebbe appropriato solo nel caso, molto particolare, di scopi «ideali», come il bene, la virtù ecc. Ma qui Schopenhauer sta parlando dello scopo in generale; e lo scopo in generale è il concetto di una cosa singola (da realizzare, o da conseguire), non certo un concetto di genere. Anche alla fine del passo, perciò, «concetto» significa «concetto della cosa singola». Ma se i concetti, di cui qui si parla, sono i concetti delle cose singole, e d'altra parte, come si è visto, nella *Dissertazione* (1813) i concetti delle cose singole non vengono più ammessi, è allora necessario che questo passaggio sia, nella sua interezza, *precedente la Dissertazione*. Ora nei quaderni giovanili, il primo frammento in cui la cosa in sé è indicata nella volontà è datato 1814³⁷¹. In base a queste considerazioni, si deve affermare che questo passo è senz'altro il primo, cronologicamente, in cui Schopenhauer ha avvicinato i concetti di volontà e cosa in sé.

Torniamo alla percezione. Senz'altro, che i concetti «prendono la loro materia dall'intuizione sensibile presente» è lo stesso che dire che la catena dei concetti scorre «in modo dipendente» dalle impressioni dei sensi. In che rapporto sono, allora, queste due connotazioni della percezione (equivalenti, a parte il fatto che nella seconda si parla di una «catena» di concetti) con la terza connotazione, secondo cui l'attività dell'intelletto si esercita sulle «impressioni sensibili»? Se si richiama il luogo in cui Schopenhauer scrive che «il concetto [della cosa] è il prodotto dell'atto delle categorie»³⁷², si può ipotizzare che tale rapporto consiste nel fatto che l'attività dell'intelletto sulle impressioni sensibili dà

³⁷¹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, cit., n. 278 p. 225.

³⁷² Idem, p. 49.

appunto i concetti: i quali «prendono la loro materia dall'intuizione sensibile presente», perché sono il risultato dell'attività dell'intelletto su di essa. Proprio perché, nella percezione, l'attività dell'intelletto dipende «dalle impressioni sensibili del mondo esterno», essa, nella percezione, «può andare meno veloce che» nella riproduzione; e «questa espressione *veloce* è, in quanto qualcosa di dato nella pura sensibilità, non ulteriormente da spiegare». Che «veloce» sia «dato nella pura sensibilità» significa che l'attività dell'intelletto è scandita, nella percezione, dal ritmo delle impressioni sensibili; le quali, essendo all'intelletto «date», non sono passibili di una spiegazione ulteriore: la loro datità segna in questo caso il limite materiale e teorico dell'intelletto. È cioè immediato dal testo che il fondamento del fatto che «questa espressione veloce [...] non [è] ulteriormente da spiegare» è il suo essere «qualcosa di dato nella pura sensibilità». Volendo cercare di esporre più chiaramente il pensiero di Schopenhauer: come l'intelletto non ha il potere di annullare o di incrementare questa datità – essa è appunto «data» –, ma se la trova di fronte, e può solo utilizzarla come materia di applicazione delle categorie; così non ha il potere di spiegarla ulteriormente o antecedentemente a questo suo essere dato (del quale fa parte la sua «velocità»).

Come per le prime due connotazioni della percezione, analogamente, nel caso della riproduzione, dire che i concetti «prendono la loro materia» dall'«intuizione sensibile passata» è lo stesso che dire che «la catena di concetti scorre in modo indipendente dalle impressioni [attuali] dei sensi», perché non ha, con queste, alcuna relazione. Volendo quindi specificare il rapporto tra queste due connotazioni della riproduzione con la terza connotazione, quella secondo cui l'attività dell'intelletto si esercita sui concetti, si deve dire che tale rapporto consiste nel fatto che l'attività dell'intelletto sui concetti dà la riproduzione. Se si richiama allo stesso modo l'affermazione secondo cui «il concetto è il prodotto dell'atto delle categorie», si deve dire che, nella riproduzione i concetti «prendono la loro materia dall'intuizione sensibile passata» perché sono il risultato dell'attività dell'intelletto su di essa, ovvero sono *già* stati «prodotti» dall'atto delle categorie. Essi divengono quindi l'oggetto di un *ulteriore* atto dell'intelletto, che dà appunto la riproduzione. Che, nel caso della riproduzione, l'attività dell'intelletto sia esercitata sui concetti, significa che essa è esercitata «sull'intuizione sensibile passata», in quanto i concetti sono i «sostituti» della «materia presa dalla sensibilità».

Schopenhauer scrive: «la funzione dell'intelletto è però in entrambe [percezione e riproduzione] la stessa», e ancora: «l'intelletto è del resto attivo in entrambe [percezione e riproduzione] in modo del tutto uguale». Stando al secondo periodo del testo, però,

nell'attività riproduttiva gioca un ruolo anche la capacità di immaginazione: la «materia presa dalla sensibilità», già presente nei concetti, è infatti solo una parte di quella che viene riprodotta: un'altra parte di essa viene infatti «di nuovo chiamata fuori dalla capacità di immaginazione». Sembrerebbe quindi che la riproduzione sia la combinazione dell'attività dell'intelletto sui concetti e dell'attività della facoltà di immaginazione. Come, all'interno dell'atto riproduttivo, si combini la prima attività – che, nel primo periodo del testo in esame, sembrava esaurire la riproduzione –, con la seconda – che subentra nel secondo periodo – rimane, nel testo, indeterminato: l'intervento della capacità di immaginazione nella riproduzione non viene più nominato. È invece chiarissimo che il *pensare* consiste nell'attività *della ragione* sui concetti dell'intelletto (mentre, si è appena visto, il riprodurre è l'attività *dell'intelletto* su tali concetti). Schopenhauer scrive «in seguito» («in seguito attività della ragione esercitata appunto su questi concetti dell'intelletto: cioè, con una parola, *pensare*»). Il pensare è quindi un atto geneticamente successivo al riprodurre, e appartiene alla ragione.

Nominando le due serie di concetti (l'una della percezione, l'altra della riproduzione), Schopenhauer scrive:

i concetti, in quanto sono percezioni del senso interno, necessitano dell'intuizione pura di *tempo*: la quale in entrambi è la stessa: e i due tempi di Fichte tornano indietro al fatto che, nel suo riprodurre, la catena di concetti scorre in modo indipendente dalle impressioni dei sensi, nella percezione in modo dipendente da queste: dunque sorgono due serie diverse di concetti, delle quali l'una interrompe l'altra, che dunque non possono essere unificate in una sola serie.

Qui Schopenhauer sembra voler rendere conto del perché tanto la percezione quanto la riproduzione siano ciascuna in rapporto, come sostiene Fichte, ad un «flusso» temporale: il motivo è che i concetti, nelle cui «serie» la percezione e la riproduzione consistono, «necessitano della intuizione pura di tempo» in quanto sono «percezioni del senso interno». L'irriducibilità della differenza tra le due serie di concetti (la cui conseguenza è la loro impossibilità ad essere unificate in una sola serie) dipende dalla dipendenza o indipendenza dalle «impressioni dei sensi» delle due attività – rispettivamente: percezione e riproduzione – che le definiscono. Ovvero, la differenza e l'inconciliabilità tra le due serie di concetti sono una conseguenza della differenza e dell'inconciliabilità tra dipendenza e indipendenza dalle impressioni dei sensi. Che percezione e riproduzione non

siano compatibili – cioè che l'io non possa essere al contempo percipiente e riprodotto – era già stato affermato da Fichte³⁷³, sì che anche in questo caso Schopenhauer sembra voler dare un fondamento a quello che Fichte dice – probabilmente intendendo di dare un fondamento *migliore* rispetto a quello che Fichte stesso dà.

Veniamo ora alla parte finale del passo. Schopenhauer scrive:

lo scopo è un concetto che diviene causale: poiché esso anticipa il tempo futuro e le cose future, non tutti i suoi concetti possono essere presi dalle impressioni presenti dei sensi: che la decisione stia al di fuori di ogni tempo, si può dire in quanto essa è un atto della volontà, la quale, come [o «in quanto è»] una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo.

La relazione, implicita, tra lo «scopo» e la «decisione», è che, come ha affermato Fichte, la decisione è appunto decisione secondo un concetto di scopo, il quale, scrive Schopenhauer, «anticipando» il tempo, deve contenere qualcosa in più rispetto alle «impressioni presenti dei sensi». La decisione «sta», a sua volta e allo stesso modo, «al di fuori del tempo». Fichte caratterizza la decisione come «un che di privo di tempo», ma non chiama in causa la volontà. Schopenhauer scrive invece: «che la decisione», che è decisione secondo uno scopo, «sta al di fuori di ogni tempo, si può dire in quanto essa è un atto della volontà», «come» [*als*] una cosa in sé, è «al di sopra di ogni tempo». Dunque Schopenhauer intende indicare quello che per lui è il fondamento dell'asserzione di Fichte, secondo cui la decisione è «un che di senza tempo»: la decisione è tale perché ciò, di cui essa è l'atto (la volontà), «sta al di sopra di ogni tempo».

Si è detto che *als* è da intendere non come in quanto, ma come «come». Secondo il Dizionario dei fratelli Grimm, questa parola può avere tre significati: l'*als* può essere «dimostrativo» (*demonstrativ*), «comparativo» (*vergleichend*) o «consecutivo» (*konsekutiv*). Siccome l'*als* consecutivo viene definito nel Dizionario come in relazione ad una consequenzialità relativa più all'«intero discorso» che a singole componenti di esso, l'*als* nella proposizione di Schopenhauer «*der Wille, als ein Ding an sich, steht über alle Zeit*», in quanto mette in relazione il termine *Wille* con l'espressione *ein Ding an sich*, può essere soltanto o «dimostrativo» o «comparativo».

Come prima ipotesi si assuma che l'*als* sia «dimostrativo». La proposizione di Schopenhauer significherebbe: «la volontà, in quanto è una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo». In questo caso, la proposizione «la volontà è una cosa in sé» sarebbe il

³⁷³ Idem, p. 45.

pensiero fondamentale, perché sarebbe il fondamento della proposizione «la volontà sta al di sopra di ogni tempo»³⁷⁴: ovvero, l'essere la volontà «al di sopra di ogni tempo» sarebbe la conseguenza dell'essere la volontà una cosa in sé. Ora a differenza che nei Manoscritti del 1814³⁷⁵ e nel *Mondo come volontà e rappresentazione*³⁷⁶, qui la volontà sarebbe determinata non come *la* cosa in sé, ma come *una* cosa in sé. Questo vuol dire che Schopenhauer ammetterebbe una pluralità di cose in sé. In effetti, si è visto che, in commento alla prima lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia», Schopenhauer usa proprio la forma plurale: il genio e il folle intuiscono e conoscono «le cose in sé»³⁷⁷. Tuttavia, nonostante l'uso della forma plurale (poi abbandonata, in quanto la cosa in sé è «ciò che si trova al di fuori del tempo e dello spazio, del *principium individuationis*, ossia della possibilità della molteplicità»³⁷⁸), Schopenhauer sembra presupporre sempre che il concetto di cosa in sé sia univoco, ossia che le cose in sé non siano per essenza differenti l'una dall'altra. In commento alla prima lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia», «le cose in sé», che il genio e il folle conoscono, sono univocamente determinate come ciò che «viene conosciuto» «al di fuori delle condizioni della conoscenza dell'esperienza». In seguito esse vengono determinate come qualcosa che non può essere rappresentato³⁷⁹, o ancora in seguito come le idee platoniche³⁸⁰, le quali certamente costituiscono una molteplicità; ma anche in questo caso, il concetto di cosa in sé ha sempre soltanto un significato, e precisamente, appunto, «idea platonica». L'univocità di questo concetto viene sempre tenuta ferma da Schopenhauer (e in questo senso vale già nei Manoscritti il principio che la cosa in sé «si trova al di fuori [...] della possibilità della molteplicità»). Ma se l'*als* fosse «dimostrativo», Schopenhauer intenderebbe che la volontà è soltanto una cosa in sé, sì che questo comporterebbe la possibilità dell'esistenza di altre cose in sé, che non sono volontà: ossia le cose in sé potrebbero essere differenti, per essenza, l'una dall'altra. Per mantenere il valore dimostrativo dell'*als* e l'univocità del concetto di cosa in

³⁷⁴ Nel Dizionario Grimm è scritto riguardo all'*als* dimostrativo, che si rapporta ad un nominativo: «bei vielen verbis hebt sich das im nom. stehende praedicat durch ein als hervor. die mhd. und ahd. sprache, gleich den classischen, ja den meisten übrigen enthielt sich hier noch ganz der partikel und setzte den reinen nominativ: des starb er mensche und starb niht got; si gebar in maget; ich scheidet iuwer gevangen hin, d. h. mensche wesende, maget wesende, gevangen wesende; er wart gekorn künec, gewihet bischof, genant Artūs. wir sagen noch heute: er ward Artus genannt, aber zum könig erwählt, zum bischof geweiht und für mensch wesend sagen wir als mensch» (Vol. I, pp. 254-55). Dunque, se l'*als* in «Der Wille, als ein Ding an sich» fosse dimostrativo, significherebbe *wesend* o *seiend*: Der ein Ding an sich seiende Wille.

³⁷⁵ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili*, cit., n. 305, p. 248.

³⁷⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 134, § 23, p. 247.

³⁷⁷ H. N. II, p. 19.

³⁷⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 134, § 23, p. 247.

³⁷⁹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili*, cit., n. 171, p. 127. Cfr. anche Idem, n. 263, p. 214 («il tempo non è congiunto alle cose in sé»); n. 287, p. 236 («tempo e spazio non spettano alle cose in sé»).

³⁸⁰ Idem, n. 228, p. 173; n. 301, p. 248; n. 352, p. 293; n. 363, p. 303; n. 462, p. 407; n. 467, p. 410; n. 473, p. 425; n. 488, p. 439.

sé, si potrebbe solo supporre che Schopenhauer intenda sostenere che *ogni* volontà è una cosa in sé. Ma alla volontà in quanto tale, prima del 1814, non vengono mai attribuite le determinazioni che vengono invece attribuite alle cose in sé (ossia l'essere ciò che «viene conosciuto» «al di fuori delle condizioni conoscenza dell'esperienza», ovvero l'essere ciò non può essere rappresentato). Inoltre, il colore dell'inchiostro sembra suggerire³⁸¹ che questo commento di Schopenhauer sia coevo alla trascrizione della lezione di Fichte, dunque che risalga alla fine del 1811; ma i concetti di volontà e di cosa in sé, nei Manoscritti precedenti il 1814, non vengono mai posti in relazione. Se dunque si ammette che l'*als* sia dimostrativo, cioè che Schopenhauer sottintenda che la volontà è una cosa in sé, allora si deve ammettere anche che Schopenhauer abbia messo da parte questo pensiero, di così grande rilevanza, per un lungo periodo, e che soltanto due anni e mezzo dopo, cioè nel 1814, l'abbia recuperato, per giunta in un contesto e secondo una formulazione molto diversi (affermando cioè che la volontà è non *una*, ma *la* cosa in sé). Ma tutto questo è fortemente improbabile.

Si consideri perciò la seconda ipotesi, secondo la quale l'*als* è comparativo. La proposizione «*Der Wille, als ein Ding an sich, steht über alle Zeit*» significherebbe appunto «la volontà, come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo»³⁸². In questo caso, la proposizione «la volontà è al di sopra del tempo» sarebbe il pensiero fondamentale, perché sarebbe il fondamento della proposizione «la volontà è come una cosa in sé». È facile vedere che con questa interpretazione svaniscono le due difficoltà che l'interpretazione precedente, secondo la quale l'*als* è dimostrativo, incontrava. Innanzitutto, non verrebbe smentita l'univocità del concetto di cosa in sé, perché la volontà non sarebbe *una* cosa in sé, ma *come* una cosa in sé. In secondo luogo, non si può dire che Schopenhauer abbia lasciato a lungo inespresso il pensiero fondamentale di questo commento («la volontà è al di sopra di ogni tempo»): qualcosa di molto simile è detto già nella Dissertazione del 1813, nella misura in cui viene ammesso uno «stato del soggetto del volere» che «non si può percepire, non è oggetto del senso interno, dunque non è nel

³⁸¹ Ognuno può controllare sul sito <http://www.schopenhauersource.org>. Il testo in questione si trova nel sesto quaderno (VI Heft), 23v-24r.

³⁸² A riguardo dell'*als* comparativo (*vergleichend*), è scritto nel Dizionario Grimm: «*neben dem subst. verhält es [das »Als«] sich ebenso, da überall ein verbum hinzu kann gedacht werden: glauben als ein senfkorn. Matth. 17, 20; äste oder reben als arm oder schenkel. Frank weltb. 6a; einen weg als den andern. Simplic. 1, 239; nun überlegen sie, was für schwierigkeiten dieses genie in einem lande als Deutschland zu übersteigen habe. Lessing 4, 444. auch hier bald mit überwiegendem wie: tausend jahre sind vor dir wie der tag, der gestern vergangen ist. ps. 90, 5; seine gestalt war wie der blitz. Matth. 28, 23; die zeiten sind als wie ein rad. Logau 3, 109, 46. heute stets wie: worte wie ein schwert; kinder wie die orgelpfeifen; einfälle wie ein alt haus*» (Bd. 1, Sp. 249)

tempo»³⁸³. Questo «stato» è il «carattere intelligibile»: «un atto di volontà universale posto al di fuori del tempo»³⁸⁴. È chiaro che ciò, che è capace di un atto al di fuori del tempo, ossia la «volontà universale», deve stare ugualmente al di fuori del tempo.

È per questo ordine di ragioni che è fortemente verosimile che l'*als* sia da intendere come «come» e non come «in quanto». Se questo è vero, allora Schopenhauer, in commento alla trentatreesima lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia», non ha determinato la volontà come una cosa in sé, ma ha solo accostato i due termini in base alla loro caratteristica comune di essere al di sopra del tempo.

Ai fini della ricerca schopenhaueriana, tuttavia, sarebbe estremamente importante indicare il motivo per cui Schopenhauer determina la volontà come qualcosa che sta «al di sopra di ogni tempo». Infatti, posto che l'*als* sia comparativo, è questa determinazione della volontà il fondamento del primo accostamento, che Schopenhauer ha compiuto, del concetto di volontà al concetto di cosa in sé. Al riguardo si possono fare due ipotesi.

Innanzitutto, il fatto che Schopenhauer presenti la propria affermazione («la volontà è, come una cosa in sé, al di sopra di ogni tempo») come fondamento dell'affermazione di Fichte («la decisione è un che di privo di tempo», o, nei termini di Schopenhauer, «la decisione è al di fuori di ogni tempo») non esclude che Schopenhauer abbia attribuito alla volontà l'essere «al di sopra di ogni tempo» proprio in base alla considerazione di Fichte, secondo cui la decisione «è un che di senza tempo». Ossia, che Schopenhauer presenti l'essere la volontà «al di sopra di ogni tempo» come *ratio essendi* dell'essere la decisione «al di fuori di ogni tempo», non esclude che l'essere la decisione «al di fuori di ogni tempo» sia valsa per lui come *ratio cognoscendi* dell'essere la volontà «al di sopra di ogni tempo», proprio «come una cosa in sé». È cioè possibile che Schopenhauer abbia dedotto, dalla determinazione dell'atto (la decisione), compiuta da Fichte, la determinazione del suo organo (la volontà).

Tuttavia, l'accostamento di Schopenhauer di volontà e cosa in sé, posto attraverso la loro caratteristica comune di essere al di fuori del tempo, potrebbe avere una causa più probabile del contenuto dell'esposizione di Fichte. È noto infatti che Schopenhauer, tra gli ultimi mesi del 1811 e i primi mesi del 1812 (ossia in un lasso di tempo in parte contemporaneo alla sua frequenza di queste lezioni di Fichte «Sui fatti della coscienza») si dedicò alla lettura del primo volume delle *Philosophische Schriften*³⁸⁵ di Schelling, in cui è

³⁸³ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, p. 139.

³⁸⁴ Idem, pp. 140-141.

³⁸⁵ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Schriften*, Landshut 1809, 399-511.

contenuto lo scritto *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Qui Schelling scrive dapprima che «il volere è l'essere originario», sicché ad esso convengono i seguenti predicati: «assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione»³⁸⁶; e poi che Kant ha «distinto le cose in sé dai fenomeni solo per via negativa, attraverso l'indipendenza dal tempo»³⁸⁷. Nel trattato di Schelling è dunque implicitamente affermato che la volontà, come una cosa in sé, è indipendente dal tempo. È perciò molto probabile che Schopenhauer abbia scritto che «la volontà, come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo» proprio pensando allo scritto di Schelling (nel quale peraltro è presente anche l'ammissione di una pluralità di «cose in sé», che il «come una cosa in sé» di Schopenhauer presuppone).

In corrispondenza del punto in cui Fichte asserisce che «se si sottrae dall'io, col pensiero, ogni essere fattuale, rimane un impulso, principio verso l'essere [*Prinzip zu seyn*]. Questo impulso non è l'essere sovralfattuale [...], Schopenhauer obietta: «l'essere fattuale era già stato tolto con il pensiero, per conseguire questo *impulso*: ora esso non è nemmeno l'[essere] sovralfattuale; cos'è allora?»³⁸⁸. Nel primo protocollo, Fichte risponderà a questa domanda: l'impulso non è fattuale, e non è nemmeno l'essere sovralfattuale, ma l'«immediata espressione»³⁸⁹ di quest'ultimo. Ciò non toglie che Schopenhauer abbia colto un'ambiguità nell'esposizione di Fichte: ambiguità dovuta al particolare procedere dello stesso Fichte, che, nell'esposizione, non presenta dei nudi risultati, ma direttamente l'originario processo pensante dal quale essi risultano; sì che le soluzioni teoriche proposte si configurano talvolta come provvisorie, ossia come adeguate soltanto a quel preciso momento dell'indagine in cui vengono presentate.

17. «Ciò che segue è un protocollo quasi letterale di un'ora intera»³⁹⁰

Inizia qui la parte conclusiva degli appunti di questo corso sui «Fatti della coscienza», concernente le ultime otto lezioni. In quanto registrata in modo «quasi letterale», l'esposizione di Fichte viene resa, da qui in poi, quasi sempre nella sua

³⁸⁶ F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a c. di G. Strumiello, Milano 2007, p. 125.

³⁸⁷ Idem, p. 129.

³⁸⁸ H. N. II, p. 58.

³⁸⁹ Idem, p. 59.

³⁹⁰ Idem, p. 58. Trentaseiesima lezione, martedì 10 dicembre.

consequenzialità; ciò che fino a questo punto era mancato. L'intenzione delle parole di Fichte è, di conseguenza, molto più accessibile. Tuttavia, in questo stesso primo protocollo, accade che Fichte cita o avverte di ripresentare (in una nuova luce) nozioni a suo dire già precedentemente trattate, le quali invece, nella registrazione di Schopenhauer, compaiono per la prima volta. Questo è un indizio *ulteriore* circa l'incompletezza degli appunti che precedono: ossia è un indizio ulteriore del fatto che la trascrizione degli appunti che precedono non è stata né «letterale», né «quasi letterale».

Nel frattempo, la diffidenza iniziale di Schopenhauer si è ormai trasformata in aperta avversione e distanza, sì che i suoi commenti all'esposizione sono rarissimi e – tranne uno di particolare rilevanza, che incontreremo in questo primo protocollo – brevi nonché di scarso significato.

Data la maggiore completezza della trascrizione di Schopenhauer, da qui in poi sarebbe stato possibile esporre il testo in modo sintetico, e non analitico (ciò che non era possibile fino a questo punto), se pure sono presenti molti punti a prima vista oscuri. Tuttavia, per non creare disuniformità nella presentazione degli appunti di questo corso «Sui fatti della coscienza», ma anche per continuare a contestualizzare adeguatamente altri nodi teorici fichtiani che si riveleranno di fondamentale importanza per la successiva elaborazione schopenhaueriana, si è preferito non mutare metodo di esposizione. Si renderà perciò il testo ancora attraverso un'analisi molto dettagliata.

Fichte aveva detto precedentemente, e ora ripete, che l'essere sovrafattuale si manifesta nell'impulso (*Trieb*) dell'io. Attraverso l'impulso, cioè, Fichte ha introdotto l'«essere sovrafattuale» come ciò che attraverso l'impulso si manifesta. Ora egli dice che questo «mutamento» dell'essere è, «come abbiamo mostrato» necessario, posta l'«autointuizione» (*Selbstanschauung*) dell'essere³⁹¹. Qui Fichte nomina per la prima volta, in questi appunti di Schopenhauer, l'«autointuizione» dell'essere, come qualcosa che è già stato «mostrato»; ma questo termine e questo concetto compaiono qui per la prima volta in questi appunti. In ogni caso, è chiaro dal testo che questo «mutamento» dell'essere in impulso e agire è necessario affinché l'essere intuisca se stesso.

Il sentimento (*Gefühl*) è «l'espressione dell'essere originario nella coscienza»³⁹², e il sentimento di cui qui si parla è il sentimento dell'impulso. Tale sentimento è «privo di figura» (*gestaltlos*), «è assoluta privazione di figura» (*Gestaltlosigkeit*). Ma perché si possa agire, questa privazione di figura deve acquisire determinatezza, quindi «deve essere

³⁹¹ Idem, p. 58.

³⁹² Idem, p. 59.

tradotta»³⁹³ necessariamente in concetti. Tale «traduzione» avviene mediante la capacità di riproduzione (la cui utilità, si è visto, è appunto in relazione all'agire).

La riproduzione si basa, secondo la qualità, sulla percezione. Ora per procurare al sentimento privo di figura un'immagine ad esso corrispondente, essa deve di necessità [*muß*] immaginare [*bilden*] in modo semplicemente libero, senza una disposizione [*Anweisung*], a caso [...]. Nel sentimento giace un impulso che tende [*strebt*] e non sa a che cosa: la riproduzione deve dargli figura [*gestalten*], [deve] ordinare il molteplice secondo esso.³⁹⁴

Se la riproduzione «incontra»³⁹⁵ per caso il concetto di scopo adeguato all'impulso, l'impulso può venire appagato.

Fichte presenta quindi il rilevamento di un'apparente contraddizione tra la possibilità, che si è appena ammessa, dell'«appagamento» (*Erfüllung*) dell'impulso, e l'impossibilità di una sua (dell'impulso) «soppressione» (*Aufhebung*)³⁹⁶, impossibilità che deve essere pure necessariamente ammessa. La soppressione dell'impulso è infatti impossibile perché esso è «l'espressione dell'essere sovrattuale»³⁹⁷, sicché è «eterno» e «imperituro» (*unvergänglich*) come ciò che rappresenta. La contraddizione può essere tolta soltanto ponendo l'appagamento dell'impulso come sempre soltanto *provvisorio*. In questo modo, la configurazione del mondo, frutto dell'agire secondo il concetto di scopo che ha dato figura all'impulso, diventa il punto di partenza per un nuovo concetto di scopo, e quindi per un nuovo agire secondo l'impulso: e così all'infinito. L'impossibilità di soppressione dell'impulso si manifesta quindi nell'impossibilità di un appagamento definitivo, ossia nell'*infinità della serie delle azioni*. In tutto questo, è, ovviamente, presupposto da Fichte che l'appagamento definitivo dell'impulso sarebbe la sua soppressione.

Ponete che si agisca mediante l'impulso secondo il concetto di scopo: questo agire cambia il mondo dato e anche la data visione del mondo [...]. Ogni scopo è condizionato mediante l'intuizione del mondo data. [...] P. e. l'impulso richiede un qualche concetto di scopo, questo sia A e viene prodotto mediante la riproduzione: si agisce secondo di esso: l'agire sia α : questo cambia la visione

³⁹³ Ibidem.

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ Ibidem.

³⁹⁶ Ibidem.

³⁹⁷ Ibidem.

del mondo in $A + \alpha$: in questa nuova visione del mondo l'impulso richiede di nuovo un concetto di scopo β , che richiede necessariamente un agire, questo viene compiuto in γ , e così si va all'infinito: α era determinato mediante A ; β mediante $A + \alpha$ e così via.

[...] In sé l'impulso è privo di figura e l'espressione di un essere infinito: questo diviene ora una serie infinita di azioni dell'io, il quale io è lo schema dell'essere.³⁹⁸

A questo punto, dice Fichte, «il capitolo è concluso». Consultando le *Nachschrift Halle* e di Cauer, si può stabilire che il capitolo «concluso» è il quinto sui «fatti della coscienza in relazione alla facoltà pratica dell'io» (il quarto concerneva la capacità di riproduzione). Fichte offre quindi una «generale visione d'insieme» (*allgemeine Uebersicht*) di questo capitolo, in cui in realtà compaiono, rispetto alla trascrizione di Schopenhauer, elementi nuovi.

*Come fondamento proprio della nostra ricerca abbiamo l'essere, che c'è, non diviene mai, è invisibile.*³⁹⁹

Questo essere invisibile è evidentemente l'essere di cui l'impulso è l'«espressione».

Ciò che c'è ancora al di fuori di esso e che noi abbiamo finora trovato tra i fatti della coscienza, è soltanto l'intuizione di sé [*Sichanschauung*] di questo essere in quanto intuizione di sé. Essa intuisce sé certamente non come un altro, ma è un'intuizione di sé. Tutto ciò [che abbiamo trovato] finora è un guardare sé [*Sichhinschauen*] di questo essere: l'unificazione sintetica di oggetto e soggetto è questo essere, in esso intuito e intuente sono uno. Essi vengono afferrati immediatamente nell'intuizione, ciò per cui l'intuente, nel guardare [*Schauen*], deve intuirsi di nuovo.⁴⁰⁰

Tutti i fatti della coscienza incontrati finora sono il «guardare sé» da parte dell'essere invisibile. In quanto intuisce sé, l'essere invisibile è «unificazione sintetica di oggetto e soggetto»⁴⁰¹.

³⁹⁸ Idem, pp. 59-60.

³⁹⁹ Idem, p. 61.

⁴⁰⁰ Ibidem.

⁴⁰¹ Ibidem.

Il sapere è il *Faktum* di cui tutto il resto sono determinazioni ulteriori: il fatto originario [*Urfaktum*] è l'intuizione di sé dell'essere. L'agire è solo l'evidenza intuitiva [*Anschauigkeit*] dell'essere, è solo in essa, mediante essa, per essa. L'agire è nell'intuizione, ma esso non [è] assolutamente in sé, non è l'essere stesso, ma soltanto la sua rivelazione, la sua esibizione [*Darstellung*], il suo schematismo [...]. L'agire non è nell'intuizione di questo o quello io personale, né in quella dell'io puro, che è esso stesso solo intuizione dell'essere: [che] agire, tempo e tutto è soltanto nell'intuizione, significa che è soltanto nella schematizzazione [*Schematisierung*] dell'essere. Così e non altrimenti è da intendere l'idealismo. [...]

L'agire viene intuito non senza un qualcosa che gli resiste: questo è appunto il mondo della percezione: questa è dunque forma dell'evidenza [*Ersichtlichkeit*] dell'essere. Tutto è dunque soltanto forma dell'intuizione della fondamentale intuizione dell'agire.⁴⁰²

In questo passo straordinariamente oscuro, ma dallo stile certamente fichtiano (non si possono nutrire dubbi sul fatto che questo protocollo sia «quasi letterale»), è chiaramente affermato almeno che tutti i fatti della coscienza finora incontrati sono «determinazioni ulteriori» del sapere, che è un «fatto» e un «prodotto» dell'essere. Ora il «fatto originario» è l'intuizione di sé da parte di questo essere. (L'identità tra il sapere e tale intuizione di sé da parte dell'essere, qui implicita, verrà affermata esplicitamente nel protocollo seguente). Alla fine del passo, Fichte dice che l'agire può essere intuito soltanto mediante l'intuizione di qualcosa che gli si opponga mediante resistenza, e ciò è il mondo della percezione. Il punto verso cui tutto il discorso di Fichte converge è quindi il seguente: *il mondo "esterno" è un momento dell'intuizione dell'agire* («Tutto è dunque soltanto forma dell'intuizione della fondamentale intuizione dell'agire»). Anche in questo caso, ciò che si presenta al senso esterno si mostra come intuizione di una facoltà dell'io: il mondo della percezione è ciò che è necessario affinché sia intuito l'agire dell'io. Tuttavia l'agire è a sua volta l'intuibilità («l'evidenza intuitiva») dell'essere: con questa affermazione è attenuata e anzi corretta già da ora la semplice riduzione soggettivistica del mondo ad un momento dello sviluppo dell'io. L'idealismo è «rettamente» da intendere appunto non nel senso che l'agire «è nell'intuizione di questo o quello io personale» o «dell'io puro, che è esso stesso solo intuizione dell'essere»; ma nel senso che «agire, tempo e tutto» sono nell'intuizione in quanto «sono soltanto nella schematizzazione [*Schematisierung*] dell'essere». Ossia

⁴⁰² Ibidem.

l'idealismo è rettamente da intendere nel senso che tutto ciò che è, è all'interno dell'intuizione di sé dell'essere. Poiché, come verrà detto nel prossimo protocollo (ma come è già implicito in tutto questo discorso condotto finora), l'intuizione dell'essere è il sapere, che l'idealismo sia rettamente da intendere nel senso che tutto è all'interno dell'intuizione dell'essere, significa che l'idealismo è rettamente da intendere nel senso che *tutto è all'interno del sapere*; dove questo sapere non è però il sapere (il contenuto di coscienza) di un qualche io individuale, ma è appunto l'intuizione di sé dell'essere in sé invisibile.

Là dove Fichte parla della serie infinita dell'agire – ossia del rimando infinito della soddisfazione definitiva dell'impulso –, Schopenhauer annota:

Cerco di spiegare come tutta questa favola si è sviluppata nel cervello di Fichte. Egli vuole l'*idealismo*! Che lo voglia è una conseguenza del suo individuale fraintendimento della dottrina di Kant, forse questo [fraintendimento] è di nuovo indotto da un'incompiutezza nella dottrina di Kant. Egli [Fichte] vuole dunque che l'io sia *principio* (non dice *causa*, perché Kant ha esiliato questo concetto, in quanto immanente, dalla vera e propria metafisica: ma l'uso della parola *principio* è un impermeabile di carta, e mostra quali deboli baluardi Fichte non disdegni) di tutte le sue rappresentazioni, cioè dell'intero mondo dell'esperienza. Ora l'anima (designata in modo più raffinato io, anche sapere o perfino essere, in modo che essa appare più o meno *in pontificalibus*, affinché non si riconosca il paralogismo della ragione pura, dimostrato [*überwiesenen*] da Kant), secondo il paralogismo della ragion pura, deve essere assolutamente una, immutabile, incapace di alcuna modificazione, beata [*allgenugsam*]: ma noi vediamo che il mondo, il suo principiato (invece di effetto), è affatto molteplice, mutevole e una folle cosa. Per spiegare questo, egli dà all'anima un impulso che è altrettanto folle, che vuole sempre qualcosa e, quando ce l'ha, vuole di nuovo qualcos'altro; e così esso [l'impulso] mette in moto il mondo. In ultimo (alla fine del secondo protocollo) egli assicura di avere, di tutto questo, notizia autentica, e chi non la ha allo stesso modo, è [per lui] un pazzo, capisce di ciò tanto quanto il cieco dei colori.⁴⁰³

Innanzitutto è da sottolineare il ragionamento essenziale che sostiene questa riflessione di Schopenhauer: siccome Fichte «vuole l'idealismo», ossia vuole porre l'io

⁴⁰³ Idem, pp. 60-61.

come causa dell'«intero mondo dell'esperienza», e siccome d'altra parte il mondo dell'esperienza è «una folle» e «mutevole» «cosa», egli è costretto a porre nell'io le stesse «follia» e «mutevolezza» che caratterizzano il mondo (e che altrimenti non si penserebbe mai di porre nell'io). Fichte attribuisce perciò all'io «un impulso [...] altrettanto folle, che vuole sempre qualcosa e, quando ce l'ha, vuole di nuovo qualcos'altro», per poter rimediare alla difformità che altrimenti si creerebbe tra (ciò che egli pone come) causa e (ciò che egli pone come) effetto.

(Il principio secondo cui Fichte sarebbe costretto a fare questo è il principio secondo cui tutte le determinazioni dell'effetto devono essere, in qualche modo, già contenute nella causa, in quanto essa è appunto ciò che produce l'effetto con tutte le sue determinazioni).

Si deve inoltre notare che Schopenhauer rimprovera a Fichte di voler porre, contro i risultati teorici dell'impresa criticistica di Kant, «deboli baluardi». Kant infatti ha, da un lato, rivelato il paralogismo della ragion pura sul quale si basa la dottrina dell'anima – e perciò Fichte userebbe non la parola «anima», pur intendendo lo stesso concetto, ma le parole «io», «sapere» e «perfino essere». (Schopenhauer mostra con ciò di intendere che l'«essere» di cui parla Fichte non sia altro che l'anima. Questo è naturalmente un fraintendimento grave). D'altro lato, Kant ha «esiliato» il concetto di causa, «in quanto immanente, dalla vera e propria metafisica» – e perciò Fichte, riferendosi all'io, userebbe non la parola «causa», pur intendendo lo stesso concetto, ma la parola «principio». Dunque, secondo Schopenhauer, la dottrine di Fichte, detta onestamente, sarebbe questa: l'anima è causa del mondo. L'implicito di tutto questo discorso è chiaramente un'accusa a Fichte di disonestà intellettuale. I «deboli baluardi» che Fichte «non disdegna di opporre» ai risultati teorici del criticismo sono, per Schopenhauer, entrambi relativi all'*anima*: la quale, da un lato, non è nominata come tale, ma è chiamata «io» (o «sapere» o «essere»); dall'altro, in quanto «io», è chiamata «principio», anziché «causa», del mondo. Nell'intenzione di Schopenhauer, Fichte ha la necessità di porre tali «deboli baluardi» relativamente al termine «anima» appunto perché la sua posizione speculativa è idealistica («egli vuole *l'idealismo!*»); e questo in «conseguenza del suo [di Fichte] individuale fraintendimento della dottrina di Kant».

Relativamente all'impulso che Fichte attribuisce all'io, Schopenhauer lo interpreta come se l'io volesse «sempre qualcosa e, quando ce l'ha», volesse «di nuovo qualcos'altro». Questo tornare a «volere sempre qualcosa» ha, per Schopenhauer, un che di «folle». Peccato che egli, pur determinando la follia dell'io, non determini in cosa consista la follia del mondo, che, secondo il suo discorso, è il *dato* in base al quale Fichte deduce il

modo d'essere dell'io (come causa appunto del mondo). È comunque straordinariamente interessante che *Schopenhauer attribuisca a Fichte ciò che egli stesso sosterrà poi, nella sua opera principale, in prima persona*: e cioè che l'uomo, costitutivamente, «vuole sempre qualcosa e, quando ce l'ha, vuole di nuovo qualcos'altro».

Ogni *volere* scaturisce dal bisogno, quindi da mancanza, quindi da sofferenza. A questa pone fine l'appagamento. [...] Ma anche la stessa soddisfazione finale è solo apparente; il desiderio appagato fa subito posto a uno nuovo: quello è un errore conosciuto, questo un errore ancora sconosciuto. Nessun oggetto del volere conseguito può dare una soddisfazione durevole, che non venga più meno: esso è sempre e solo come l'elemosina, che gettata al mendicante, prolunga oggi la sua vita per prolungare all'indomani la sua distretta. Perciò dunque, finché la nostra coscienza è riempita dalla nostra volontà, finché ci abbandoniamo all'impeto dei desideri, col suo continuo sperare e temere, finché siamo soggetti del volere, non abbiamo mai né felicità durevole né pace [...]. Così il soggetto del volere giace costantemente sulla ruota volgente d'Issione, attinge sempre con lo staccio delle Danaidi, è il Tantalo che si strugge eternamente.⁴⁰⁴

Fichte parla chiaramente di «una serie infinita di azioni dell'io»; Schopenhauer intende come se ciò equivalesse ad una serie infinita di *oggetti del volere*. Attribuendo a Fichte la paternità di quest'idea, ossia credendo di scorgere quest'idea nell'esposizione di Fichte, Schopenhauer rivela di venire in contatto con essa *per la prima volta* – ossia rivela di non averla pensata prima dell'ascolto della lezione di Fichte. Tuttavia, bisogna precisare che nemmeno qui (come nella lezione sulla decisione) Fichte parla di «volontà», né usa il verbo «volere», che invece è usato da Schopenhauer. Anche in questo caso, l'“aggiunta” originale di quest'ultimo concerne il termine della volontà: e tuttavia Schopenhauer non vede (ancora) l'originalità di questa aggiunta, perché crede di riportare il pensiero di Fichte. Si può dunque affermare con certezza (relativamente ai documenti di cui disponiamo) che la trentaseiesima lezione sui «Fatti della coscienza» rappresenta la circostanza in cui Schopenhauer è venuto in contatto per la prima volta con l'idea dell'infinità del volere, che costituirà un punto teorico fermo del suo sistema maturo; e anzi, più precisamente, che la teoria di Fichte sulla «serie infinita» di azioni dell'io ha

⁴⁰⁴ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 231, § 38 pag. 397.

offerto a Schopenhauer l'occasione di "scoprire" l'infinità del volere (anche se questa scoperta è passata attraverso una prima attribuzione a Fichte).

Nella teoria dell'infinità dell'impulso, sostenuta da Fichte, e nella teoria dell'infinità del volere, sostenuta dallo Schopenhauer maturo, si potrebbe vedere *l'estensione alla «causa finale» di ciò che Kant, nella Tesi della terza Antinomia⁴⁰⁵, attribuisce alla «causa efficiente»: l'infinità della serie.*

Infine, si deve rilevare che il commento di Schopenhauer alla lezione di Fichte, appena analizzato, è stato scritto successivamente alla lezione trentasettesima, poiché, alla fine del testo, si fa riferimento ad un passo del secondo protocollo⁴⁰⁶.

18. Secondo protocollo⁴⁰⁷

Questa indagine sui fatti della coscienza era cominciata come indagine *sul sapere*; ora si è trovato *un essere* che si rende visibile in un sapere: «di qui [dal farsi visibile dell'essere in un sapere] tutte le particolari forme del sapere che abbiamo addotto e spiegato come fatti della coscienza». Il sapere è «l'intuizione di sé dell'essere», ed è stato trovato come necessario «fondamento di tutto il molteplice» che costituisce i fatti della coscienza. Ossia: i fatti della coscienza appaiono nella loro necessità – nella necessità del loro presentarsi per come di fatto si presentano – in quanto sono determinazioni di questo sapere. Dunque, per Fichte, i fatti della coscienza, che possono apparire contingenti ad una considerazione non filosofica, sono in realtà *necessari* nel loro essere determinazioni dell'«intuizione di sé dell'essere»: ossia modi dell'accadimento di tale autointuizione. In quanto «intuizione di sé dell'essere», il sapere è *uno*, esso è «*l'assoluta intuizione di sé dell'essere sotto l'immagine formale di un io*». (Il significato di questa espressione «sotto l'immagine formale di un io» comincerà a trovare spiegazione a partire dall'inizio del quarto protocollo). Ma il sapere «è uno anche in questo senso, che» esso, in quanto «intuizione di sé», «è identità dell'intuito e del principio, ciò che è l'unità sintetica dell'appercezione»⁴⁰⁸. Nel primo protocollo Fichte aveva detto che l'essere, che intuisce sé, è, in quanto tale (in quanto intuente sé), «unificazione sintetica di oggetto e soggetto».

⁴⁰⁵ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 502.

⁴⁰⁶ Questo, anche se il passo a cui Schopenhauer si riferisce si trova, più che «alla fine» (come Schopenhauer scrive), circa a metà del secondo protocollo (Cfr. H. N. II, p. 63).

⁴⁰⁷ Trentasettesima lezione, mercoledì 11 dicembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 220).

⁴⁰⁸ H. N. II, p. 62.

«Ogni intuizione è soltanto intuizione di questo immutabile io»⁴⁰⁹. Qui si tratta di un genitivo soggettivo e oggettivo al tempo stesso, visto che il sapere, che è «l'assoluta intuizione di sé dell'essere sotto l'immagine formale di un io», è «identità dell'intuito e dell'intuente» (il soggetto e l'oggetto dell'intuizione coincidono). L'io, di cui (genitivo soggettivo e oggettivo) ogni intuizione è intuizione, è evidentemente l'io sotto la cui «immagine formale» l'essere intuisce sé nel sapere. Che «ogni intuizione è soltanto intuizione di questo immutabile io» significa che il vero *soggetto* e il vero *oggetto* di ogni intuizione che può presentarsi come fatto della coscienza è «questo immutabile io». Ossia, in ogni fatto della coscienza accade l'intuizione di sé dell'essere.

Alla domanda che chiede allora da dove provenga la *molteplicità* dei fatti della coscienza, Fichte risponde che tale molteplicità è duplice:

1) L'io si sente spinto [*getrieben*], è liberamente attivo in scopo e azione: 2) esso è meramente percipiente: questa intuizione potrebbe essere diversa secondo il contenuto. [...] Ma tutte queste molteplicità sono le molteplicità di questo uno io. Anche in questo rispetto il sapere è uno.⁴¹⁰

Non è chiara, da questi appunti, quale sia la molteplicità inerente al «sentirsi spinto» dell'io («sentirsi spinto [*getrieben*]») che è un sentirsi spinto dall'impulso, *Trieb*: si tratta cioè del «sentimento dell'impulso»). Forse tale molteplicità dipende dalla «libertà» dell'io «in scopo e azione»: ossia è la molteplicità (contingente) degli scopi e delle azioni attraverso cui l'io, in virtù della sua libertà, può dare attuazione al suo «sentirsi spinto» (se l'io non fosse libero, ma necessitato «in scopo e azione», lo scopo e l'azione sarebbero unici). È invece chiaro che la molteplicità della percezione riguarda il contenuto della percezione, che può essere diverso da quello che di fatto è. Dunque i fatti della coscienza sono, come è stato detto prima, necessari (come modi dell'intuizione di sé dell'essere) quanto alla loro “forma”, e non quanto al loro “contenuto”. Anche Kant, nel corso della sua *Deduzione trascendentale delle categorie*, aveva dimostrato (“dedotto”) la necessità dell'esperienza solo quanto alla sua dimensione formale: il molteplice dell'intuizione (come contenuto dell'esperienza) era, in quanto tale, dichiarato indeducibile⁴¹¹.

⁴⁰⁹ Ibidem.

⁴¹⁰ Ibidem.

⁴¹¹ Cfr. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 174: «[...] Il molteplice, per l'intuizione, deve essere *dato* ancora prima della sintesi dell'intelletto e indipendentemente da questa; come ciò avvenga, però, rimane qui indeterminato».

Ho detto che volevo elevarvi al di sopra del tempo e porvi nel punto dove lo vedreste sorgere. Ho mantenuto di più: vi ho posto nel punto dove vedete sorgere il sapere. [...] C'è un'intuizione di sé dell'essere: questa non si intuisce di nuovo, ma è, ed è il vero sapere, nel quale noi tutti stiamo.⁴¹²

Ora la filosofia come dottrina della scienza non è la stessa intuizione di sé da parte dell'essere (intuizione che è il vero sapere), ma il *sapere che ha per oggetto tale intuizione* (ossia, appunto, il «sapere del sapere»): «*La filosofia è che l'intero sapere si libra in un concetto meramente immaginativo [bildlichen] del sapere*». Nella sesta lezione, era stato detto che «il vedere è un librarsi sul visto»⁴¹³, e, nell'undicesima, si era visto che ciò, su (*über*) cui il sapere «si libra», è il saputo⁴¹⁴. Qui invece si tratta di un librarsi «in». È verosimile che questa proposizione intenda sottolineare non tanto che l'intero sapere *sa* se stesso nel proprio concetto, quanto piuttosto che esso (come «intuizione di sé dell'essere») è *saputo* in un tale concetto: e la filosofia è appunto il sapere, in quanto saputo in un suo «concetto meramente immaginativo». Questo, anche se ciò che sa il sapere, ovvero ciò a cui il sapere appare, è sempre il sapere (come si avrà modo di vedere nell'ottavo protocollo).

Questo «concetto del sapere» (questo essere saputo del sapere) è possibile in quanto «l'essere non intuisce soltanto se stesso; ma anche il proprio intuire»⁴¹⁵. Dunque, se l'essere non intuisse il proprio intuire, il «concetto del sapere» non sarebbe possibile. L'essere intuisce sé non *simpliciter*, ma come intuente sé; e in questo modo rende possibile la filosofia come sapere che ha ad oggetto la sua autointuizione. (Nel precedente protocollo era scritto: «Ciò che c'è ancora al di fuori di esso [dell'essere] e che noi abbiamo finora trovato tra i fatti della coscienza, è soltanto l'intuizione di sé di questo essere *in quanto intuizione di sé* [corsivo mio]»).

Si deve tenere presente che Fichte ha affermato in tutto questo discorso che, attraverso i fatti della coscienza finora illustrati, l'essere intuisce se stesso. Il soggetto e l'oggetto del sapere, nel quale consistono i fatti della coscienza, è l'essere. La coscienza fattuale crede di conoscere qualcosa; ma in realtà è l'essere che, in lei che conosce una certa cosa, intuisce se stesso. Fichte, allora, deve dimostrare che i fatti della coscienza sono (quanto alla loro dimensione formale) necessari, *posta l'intuizione di sé dell'essere*; ossia che quest'ultima può accadere soltanto attraverso i fatti della coscienza finora illustrati. La

⁴¹² H. N. II, p. 63.

⁴¹³ Ibidem.

⁴¹⁴ Ibidem.

⁴¹⁵ Ibidem.

necessità, cui prima si è accennato, dei fatti della coscienza è dunque relativa alla “causa finale” rappresentata dall’accadere di tale autointuizione dell’essere. Nel seguito, Fichte dimostrerà ciò che è già implicito a questo punto dell’esposizione: che tutti i fatti della coscienza illustrati finora hanno il loro centro di gravità nell’impulso e nell’agire secondo l’impulso. Dunque, per dimostrare che i fatti della coscienza sono (quanto alla loro forma) necessari, posto che l’intuizione di sé dell’essere debba accadere, Fichte dovrà dimostrare che il «sistema dell’impulso» è in sé necessario al realizzarsi dell’intuizione di sé dell’essere⁴¹⁶. Per fare questo, si tratterà di vedere, innanzitutto, che i fatti della coscienza che gravitano intorno all’impulso, se pure necessari, non sono sufficienti all’accadimento dell’intuizione di sé dell’essere: dovranno quindi essere esposti (dal quinto protocollo alla fine) *altri* fatti della coscienza (ovvero i fatti di un’ “altra” coscienza). Fichte annuncia in effetti a questo punto del corso, l’inizio del «sesto capitolo», dal titolo «*Sui fatti della coscienza superiore*». Il procedimento di Fichte, da qui alla fine del corso, consisterà allora nel dimostrare che i fatti della coscienza che gravitano intorno all’impulso sono necessari al sopraggiungere di questi fatti della coscienza superiore, e che questi ultimi, infine, sono ciò mediante cui accade l’autointuizione dell’essere. I fatti della coscienza che gravitano intorno all’impulso risulteranno quindi mediatamente necessari all’accadimento dell’intuizione di sé dell’essere.

In tutto questo, è notevole che, utilizzando il presupposto fondamentale dell’autointuizione dell’essere assoluto come *punctus deductionis a quo*, per dedurre la necessità dei vari «fatti della coscienza», Fichte introduce, in questa trattazione dei fatti della coscienza, uno svolgimento del discorso che nell’anno accademico precedente (1810-1811) egli aveva riservato esclusivamente alla trattazione della dottrina della scienza (in cui il presupposto fondamentale, da cui veniva dedotto tutto il resto, era: «l’assoluto appare»).

Tornando alla lezione, Fichte avverte che in ciò che è stato detto finora, c’è una contraddizione. Posto che l’essere debba intuire se stesso, è necessario che esso sia innanzitutto l’oggetto dell’intuizione dell’io fattuale: cioè che sia ciò che, nell’intuizione dell’io fattuale, è intuito. L’essere deve dunque poter essere intuito. Ora l’essere, si è detto, «può essere intuito solo nella forma dell’attività, come principio, come io»⁴¹⁷. Tuttavia il principio dell’attività non è intuibile nell’attività: esso è, rispetto all’attività, «soltanto pensabile», ossia può essere soltanto «aggiunto col pensiero» ad essa (e un pensare, del

⁴¹⁶ Idem, p. 69: «Tutto, l’intero sistema è richiesto affinché l’essere si intuisca, dalla quale intuizione dell’essere noi adesso prendiamo le mosse».

⁴¹⁷ Idem, p. 64.

quale non si può dare alcuna intuizione, si chiama «un pensare puro»⁴¹⁸). La contraddizione è dunque data dalla contemporanea e necessaria ammissione di queste due affermazioni: l'essere può essere intuito soltanto mediante il principio dell'attività; il principio dell'attività, nell'attività, non può essere intuito. Queste due affermazioni sono contraddittorie perché la seconda comporta la negazione della prima: l'essere non può essere intuito mediante ciò che non può essere intuito. Ma la contraddizione sussiste, solo posto che il principio dell'attività non possa essere intuito; ed esso non può essere intuito, solo a partire dall'attività in poi, cioè posto che l'attività sia il primo momento dell'intuizione. Se l'intuizione dell'essere cominciasse con l'attività dell'io, l'incominciante intuizione dell'essere non incomincerebbe. Posto che l'essere debba essere intuito, è necessaria una fase precedente dell'intuizione, in cui il principio dell'attività (e, con esso, l'essere) possa essere intuito, e relativamente alla quale l'intuizione dell'attività si configuri come uno sviluppo ulteriore.

Là dove Fichte definisce la filosofia come il librarsi di tutto il sapere in un «concetto puramente immaginativo del sapere», Schopenhauer scrive:

Bene! Ma chi traccia l'immagine [*Bild*] deve di necessità non aver visto l'originale. Ora il sapere è sì "l'intuizione di sé dell'essere, [intuizione] che non si intuisce di nuovo." [...] Ma come può essa tracciare la sua immagine, visto che non ha alcuno specchio nel quale si vede: cosa impedisce appunto perciò che il primo venuto non venga e dica: "Questa è l'immagine!", visto che nessuno può confrontarla con l'originale.⁴¹⁹

È chiaro che Schopenhauer obietta: l'immagine può essere dichiarata come adeguata solo attraverso il confronto con ciò di cui essa è immagine; ma questo confronto è impossibile, perché, «chi traccia l'immagine» dell'intuizione di sé da parte dell'essere – ossia chi propone la dottrina della scienza come sapere del sapere –, non può vedere l'originale (l'intuizione di sé dell'essere, infatti, «non si intuisce di nuovo»). Nessuno può giudicare se la dottrina della scienza sia adeguata all'originale di cui essa è «immagine»; dunque chiunque può venire a proporre una qualsiasi dottrina della scienza. L'accusa mossa a Fichte è ancora di autoreferenzialità.

⁴¹⁸ Ibidem.

⁴¹⁹ Idem, p. 63.

Inoltre Schopenhauer trova una contraddizione tra il passo in cui Fichte dice che «l'intuizione di sé dell'essere non si intuisce di nuovo», e il passo, successivo, in cui è detto che «l'essere intuisce il proprio intuire». È in effetti difficile cercare di salvare il testo, in questo caso, dalla contraddizione interna. Per evitare di attribuire all'esposizione di Fichte un momento contraddittorio, si può solo ipotizzare che egli intenda che l'intuizione di sé (da parte dell'essere) come intuente sé – ovvero l'intuizione dell'intuire – non è una seconda intuizione, in cui l'intuizione dell'essere si intuirebbe di nuovo e che si aggiungerebbe alla prima intuizione di sé; ma è la stessa, *una* intuizione di sé da parte dell'essere, nella quale l'essere, *originariamente*, intuisce sé come intuente sé. Si tratterebbe cioè di due momenti contemporanei di una stessa intuizione (unica, come unico è il sapere), e non di due intuizioni differenti: l'essere non si intuirebbe *prima* come separato dalla propria intuizione di sé, e *poi* come unito ad essa; l'essere si intuirebbe originariamente come intuentesì (ovvero si intuirebbe come originariamente intuentesì). Fino a questo punto dell'indagine, il sapere sarebbe allora tale intera intuizione di sé da parte dell'essere.

Tuttavia questo contenuto dell'espone è provvisorio: nell'ottavo protocollo Fichte dirà che è inesatto dire che l'essere appaia a se stesso: è il sapere, e non l'essere, che appare a se stesso.

19. Terzo protocollo⁴²⁰

Si è visto che l'io non può essere intuito nell'attività, ma, partendo da questa, può essere soltanto aggiunto col pensiero, con un atto di intellesione. Innanzitutto, è da precisare che l'io, mosso dall'impulso, è «il medesimo io» di cui si è parlato finora, l'io «fattuale» dei fatti della coscienza. Inoltre,

Ciò mediante cui, da questo punto di vista, caratterizziamo l'io, è un impulso determinato, dunque un essere per un'intuizione che si libra al di sopra di esso e si comporta in modo meramente passivo. Dunque l'essere assoluto è, in questo essere, già formato [*formirt*] [...]: da questo essere prende le mosse il sapere conosciuto finora. L'agire di un determinato io è manifestazione di questo essere che si trova nell'impulso, già determinato mediante un'intuizione, esso

⁴²⁰ Trentottesima lezione, giovedì 12 dicembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 222).

stesso intuibile, non di quell'essere invisibile. Così vediamo che ciò che ho detto è vero, che con questa attività l'intuizione non comincia, ma si sviluppa soltanto ulteriormente.⁴²¹

L'impulso è ciò attraverso cui l'io è «caratterizzato»; e in questo impulso, che è «un essere per un'intuizione che si libra al di sopra di esso e si comporta in modo meramente passivo», «l'essere assoluto è [...] già formato». «Da questo essere prende le mosse il sapere conosciuto fino ad ora». In queste poche battute è risolta la contraddizione il cui rilevamento chiudeva il precedente protocollo. L'essere determinato dell'impulso è proprio quel momento dell'intuizione che deve precedere l'attività dell'io, affinché l'io come principio dell'attività e quindi l'essere siano intuibili. L'io come principio dell'attività, prosegue infatti Fichte, precedentemente all'attività, «viene dunque intuito con l'essere determinato dell'impulso»⁴²². *L'intuizione dell'essere (genitivo oggettivo) non comincia dunque con l'attività dell'io, ma con l'impulso*; l'intuizione dell'attività non è che una prosecuzione di questa intuizione originaria.

Che l'impulso «determini» l'io significa in questo contesto non tanto o non solo che l'impulso «muove l'io ad agire», quanto piuttosto che lo «caratterizza», lo «definisce»: precisamente, questo «determinare» vale come «dotare di una configurazione determinata e perciò rendere disponibile all'intuizione». Ora si noti che l'impulso è, da un lato, ciò che «determina l'io» nel senso appena specificato; d'altro lato, esso è «l'espressione dell'essere sovrattuale»⁴²³. A sua volta, l'essere sovrattuale «può essere intuito solo nella forma dell'attività, come principio, come io»⁴²⁴. *Dunque*, l'essere sovrattuale è intuito mediante il principio dell'attività; il principio dell'attività è intuito mediante l'impulso; l'essere sovrattuale è (mediatamente) intuito mediante l'impulso⁴²⁵.

È chiaro che tutto questo discorso, secondo cui l'essere è intuito primariamente mediante l'impulso, *presuppone che l'impulso sia intuito*; sì che il problema che si poneva in rapporto al principio dell'attività, si ripropone ora in rapporto all'impulso: ciò, attraverso cui l'essere deve poter essere intuito, deve poter essere intuito. Fichte si trova

⁴²¹ H. N. II, p. 65

⁴²² Idem, p. 65.

⁴²³ Idem, p. 59.

⁴²⁴ Idem, p. 64.

⁴²⁵ Più in là, tuttavia, Fichte dirà che l'attività dell'io mediante la quale l'intuizione dell'essere avviene nel modo più adeguato è l'attività non secondo l'impulso, ma secondo la legge etica. Rimane sempre valido ciò che è stato affermato nel secondo protocollo, cioè che l'essere «può essere intuito solo nella forma dell'attività, come principio, come io»: ossia che l'essere viene intuito mediante il principio dell'attività; ma in questa formula, l'«attività» cui si fa riferimento, non è necessariamente e ultimativamente l'attività secondo l'impulso.

quindi a dover rispondere all'obiezione possibile, che mette in discussione quel presupposto, ossia l'obiezione secondo la quale l'impulso non verrebbe intuito, ma solo «sentito» (*gefühlt*), e riceverebbe una figura (*Gestalt*) soltanto mediante il concetto di scopo – il presupposto è qui che solo ciò che ha una figura o forma può essere intuito.

La risposta di Fichte è la seguente: anche ammesso che l'impulso non sia intuito, prima della sua traduzione in un concetto di scopo «è almeno intuita» la sua «intuibilità», «questa è intuita nel mondo della percezione, e questo non è se non l'intuibilità dell'impulso»⁴²⁶. Ossia: prima della traduzione dell'impulso in un concetto di scopo, è intuita almeno l'intuibilità dell'impulso, che è il mondo della percezione. Posto (presupposto) che il mondo della percezione è indubitabilmente intuito, e definito il mondo della percezione come l'intuibilità dell'impulso, allora l'intuibilità dell'impulso è indubitabilmente intuita: e appunto in ciò consiste la risposta all'obiezione. Si tratta allora, propriamente, di mostrare il fondamento di quella definizione: cioè di mostrare perché il mondo della percezione sia l'intuibilità dell'impulso.

A questo scopo Fichte sviluppa il seguente discorso. L'io come principio dell'attività, precedentemente al suo «sviluppo» (all'agire), è un'«intuizione del mondo» (*Weltanschauung*), *A*, la quale, riprodotta (in una sua parte), rende possibile un concetto di scopo (*a*) che dà figura all'impulso, e l'agire in conformità del quale dà luogo ad una nuova «configurazione del mondo» (*Weltgestaltung*), che è una *nuova intuizione del mondo* (*A + a*); e così all'infinito⁴²⁷. Il mondo è dunque «l'intuibilità dell'impulso» perché, essendo riprodotto in concetti di scopo, rende possibile che l'impulso riceva una figura e diventi intuibile; tale intuibilità è «infinita» perché si esplica in una serie infinita di azioni.

A che [*Wozu*], ora, *A + a*? Affinché, mediante essi, divenga possibile una nuova interpretazione [*Deutung*] dell'impulso, *b*; ora, nella nuova intuizione del mondo *A + a + b*, divengono [possibili] nuove interpretazioni dell'impulso in nuovi concetti di scopo, quindi nuove intuizioni del mondo, all'infinito. Cos'è il mondo? Niente, se non la primissima intuizione fattuale, che contiene in sé il suo intero sviluppo ulteriore [*Fortentwicklung*] mediante attività reale, la quale è intuizione dell'impulso: Dunque *A* era la possibilità dello sviluppo [*Entwicklung*] dell'intuibilità dell'impulso.

Il mondo dato *A* è immutabile [...]. *Il mondo come esso era all'inizio* [...] è *l'intuibilità dell'impulso come di un* [impulso] *infinito*, e ciò esso [il mondo]

⁴²⁶ H. N. II, p. 65.

⁴²⁷ Idem, p. 65.

rimane eternamente [...]. Dunque il mondo è l'intuibilità infinita data in una volta.⁴²⁸

Si noti che l'implicito del discorso, che Fichte non svolge, è il seguente: essendo il mondo della percezione l'intuibilità dell'impulso, essendo l'impulso ciò che determina l'io come principio dell'attività, ed essendo l'io come principio dell'attività ciò attraverso cui soltanto l'essere può essere intuito, allora il mondo della percezione è, mediatamente, l'intuibilità dell'essere sovrattuale.

L'impulso e il mondo sono dunque comprensibili soltanto reciprocamente, l'uno mediante l'altro, essi sono una sintesi di intuizione. [...] Esso [il mondo] è ogni volta l'apparizione [*Erscheinung*] reale dell'impulso nel tempo mediante la forma del mondo che ogni volta precede. In questo modo sono entrambi reciprocamente determinati e determinantisi⁴²⁹.

Mondo e impulso sono «reciprocamente determinati e determinantisi». È chiaro che il mondo non è determinato e determinante *sub eodem* nei confronti dell'impulso, e l'impulso non è determinato e determinante *sub eodem* nei confronti del mondo; altrimenti, il testo sarebbe contraddittorio. Ossia, l'impulso rispetto a cui il mondo è determinante non è lo stesso impulso rispetto a cui il mondo è determinato: il primo è l'impulso che, mediante la riproduzione del mondo, trova figura nel concetto di scopo; il secondo è l'impulso che, mediante l'agire, ha formato quel mondo. Allo stesso modo, il mondo rispetto a cui l'impulso è determinante è non è lo stesso mondo rispetto cui l'impulso è determinato: il primo è il mondo che è risultato dell'agire dell'io secondo il concetto di scopo; il secondo è il mondo precedente, che, riprodotto, ha dato figura all'impulso mediante un concetto di scopo.

«L'intuizione dell'io come un principio che è, è possibile» solo attraverso il suo rapporto di contrarietà con il «mondo»; questo è dunque «la forma della condizione [*Bedingungsform*] dell'intuizione dell'io determinato» (determinato mediante l'impulso)⁴³⁰. Come era accaduto per l'estensione (ovvero «l'intuizione della nostra facoltà infinita di divisione») e per la materia e la forza (ovvero «l'intuizione della facoltà separante dell'io»), ora il mondo intero è ridotto, ancora “idealisticamente”, all'intuibilità dell'impulso dell'io: conformemente al principio secondo cui «il senso esterno non è un

⁴²⁸ Idem, pp. 65-66.

⁴²⁹ Idem, p. 66.

⁴³⁰ Ibidem.

senso reale, ma solo un'immagine dell'unico verace senso che ci resta, il senso interno»⁴³¹. Tuttavia, anche qui, la cifra "idealistica" (in senso soggettivistico) di questa definizione di mondo, data dal riferimento all'io e al suo impulso, risulta in realtà implicitamente "corretta" e "controbilanciata" dalla definizione dell'impulso, secondo cui esso è l'«espressione dell'essere originario nella coscienza». Nel settimo protocollo il mondo e perfino lo stesso io verranno definiti come «la visibilità dell'assoluto»: togliendo così ogni possibilità di fraintendimento della dottrina fichtiana nel senso di un idealismo soggettivistico.

È bene notare, prosegue Fichte, che l'impulso si rivolge sempre a qualcosa che, nel mondo dato, è possibile, «perché esso viene interpretato come concetto di scopo nel mondo»: dunque «è da soddisfare sempre nel mondo»⁴³².

Che il mondo non abbia un'esistenza in sé, ma sia l'intuibilità dell'impulso (ciò che è affermato dalla dottrina della scienza) contraddice la posizione della filosofia della natura, la quale «può concepire il mondo non altrimenti che come un assoluto».

*La dottrina degli elementi di Kant su spazio e tempo si estende su tutto il sapere, e questo è la forma dell'intuizione dell'uno che c'è, Dio. Ci si è lasciati prendere spazio e tempo, ma non il mondo. Ma io dico che il mondo è l'intuibilità ovvero la forma dell'intuizione dell'uno io [...].*⁴³³

Questo punto della trascrizione è incompleto. È comunque chiaro che, per Fichte, tutto il sapere diviene una nuova e ultimativa «dottrina degli elementi», in cui il *mondo intero* prende il posto di ciò che per Kant, nella sua Dottrina degli elementi, erano spazio e tempo: «forma dell'intuizione dell'io». Se per «io» qui si intende l'io dei fatti della coscienza, l'io che agisce, quel genitivo è in primo luogo soggettivo: il mondo è la forma attraverso cui l'io intuisce l'impulso e quindi, in quanto l'impulso è «l'espressione dell'essere sovrattuale», la forma attraverso cui l'io intuisce lo stesso essere sovrattuale. Tuttavia, l'impulso è anche ciò mediante cui l'io come principio dell'attività viene intuito: in questo senso, quel genitivo è anche oggettivo. Ma, d'altra parte, l'io come principio dell'attività è ciò mediante cui lo stesso essere sovrattuale viene intuito; sì che ciò viene intuito è comunque, in ultima istanza, l'essere sovrattuale.

⁴³¹ J. G. FICHTE, *I fatti della coscienza 1810/11* cit., pp. 99-100.

⁴³² H. N. II, p. 66.

⁴³³ Idem, pp. 66-67.

Non con libertà è il mondo, ma in un sistema assoluto dell'intuizione, che semplicemente è, nella quale intuizione tutte le parti devono essere necessariamente come sono.⁴³⁴

«Il punto di unità è l'io che è [*das seiende Ich*]»⁴³⁵, cioè ciò che fonda l'unità del sistema è l'io che perdura al “passare” dei singoli momenti della serie delle azioni. «Quest'intero del sapere dev'essere colto [*ergriffen*] in questa unità sistematica»; dove il «sistema» è, come Fichte stesso dice, il «sistema dell'intuizione» dell'impulso, costituito da questa serie processuale e infinita di interazioni tra io e mondo, in cui ogni anello è necessario (determinato) in relazione all'anello precedente e necessitante (determinante) in relazione all'anello successivo. Dove per anello “centrale” si può intendere tanto l'impulso, rispetto alla configurazione del mondo data (anello precedente) e rispetto alla configurazione del mondo seguente (anello successivo), quanto il mondo – il mondo che nella precedente interpretazione è anello precedente o successivo –, rispetto all'impulso che lo ha configurato (anello precedente) e rispetto all'impulso (anello successivo) che trova figura mediante la riproduzione di questo medesimo mondo.

20. Quarto protocollo⁴³⁶

La relazione, che deve essere a questo punto determinata, tra io e essere sovrafattuale è la seguente:

Il sapere assoluto, per come lo conosciamo finora, è un farsi intuibile, ovvero un'intuizione di sé dell'essere in sé invisibile come *proprio* essere [*als eignen Seyns*]: questa determinazione “come *proprio* essere” può essere espressa soltanto così, che l'io sia principio dell'intuizione nella quale il sapere si tramuta.⁴³⁷

Che il sapere è «l'intuizione di sé dell'essere [...] come *proprio* essere» significa che la forma in cui «il sapere si tramuta» ha l'io – la relazione a sé, il «proprio» – come

⁴³⁴ Idem, p. 67.

⁴³⁵ Ibidem.

⁴³⁶ Trentanovesima lezione, lunedì 16 dicembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 224).

⁴³⁷ H. N. II, p. 67.

principio. L'io è cioè necessariamente il «principio» di ciò in cui il sapere «si tramuta». Si ricordi a questo proposito che, nel secondo protocollo, era stato detto che il sapere è «*l'assoluta intuizione di sé dell'essere sotto l'immagine formale di un io*», e che l'io come principio dell'attività è ciò attraverso cui soltanto l'essere può essere intuito. Nel sistema dell'intuizione fattuale («ciò in cui il sapere si tramuta»), l'io è appunto il principio dell'attività secondo l'impulso.

Il sapere al di là dell'attività non può essere intuito, ma soltanto intelletto [*intelligirt*]. Ma l'io che noi abbiamo posto come principio può essere intuito: perciò il nostro sistema edificato finora non è il sapere assoluto. [...] nel vero e proprio sapere l'io dovrebbe essere meramente intelletto.⁴³⁸

Nel «sistema» di cui si è parlato finora, l'io può essere intuito. Ma il vero sapere è al di là dell'attività dell'io; esso non può essere intuito, ma soltanto «intelletto». Dunque, nel vero sapere, l'io – che è sempre «principio dell'intuizione nella quale il sapere si tramuta» – può essere parimenti soltanto intelletto. Questo comporta che il «sistema» di cui si è parlato finora – nel quale, appunto, l'io è intuito – *non è il sapere assoluto*.

Che cos'è esso, allora?

Questo intero sistema è meramente l'intelligibilità dell'io, come prima il mondo [era] meramente l'intuibilità dell'io fattuale.⁴³⁹

Il sistema dell'impulso, esposto finora, è finalizzato al sopraggiungere di questo vero sapere, che «non può essere intuito, ma soltanto intelletto»; in esso, l'io è oggetto di un atto non di intuizione, ma di intelletzione. Come prima si è dimostrato che il mondo è necessario affinché l'impulso (e quindi l'io determinato attraverso di esso) sia intuito, ora si deve dimostrare che il sistema dell'impulso – in cui l'io viene intuito – è necessario al sopraggiungere del vero sapere – in cui l'io viene «intelletto». In ultimo, si deve quindi dimostrare che l'intuizione dell'io è necessaria all'intellezione dell'io: cioè che l'io non può essere intelletto senza prima essere intuito.

Questa prova dovrebbe cominciare con la domanda: com'è possibile un'intellezione [*Intelligiren*] dell'io: giacché questo è l'eterno presupposto, che

⁴³⁸ Ibidem.

⁴³⁹ Ibidem.

ogni essere che si intuisce nel sapere, venga intuito come proprio essere, il principio in ciò appare dunque come identità dell'intuito con l'intuente.⁴⁴⁰

L'intuizione di sé dell'essere «come proprio essere» significa «l'identità dell'intuito con l'intuente»: perché è appunto l'essere, in quanto intuisce sé, ad essere «intuito» e «intuente». Ora il *nervus probandi* della dimostrazione è la definizione dell'io come «un'intuizione assolutamente immediata dell'identità dell'intuente e dell'intuito»⁴⁴¹. In quanto l'intuizione in cui consiste l'io è «assolutamente immediata», l'identità di cui tale intuizione è intuizione è affermata unicamente sul «credito» dell'intuizione stessa, non su un pensiero o su una deduzione. Questa definizione comporta necessariamente che l'io possa essere originariamente solo intuito, non pensato. Quindi l'io della riflessione, che è «pensato», non è l'io originario: l'io originario è piuttosto l'io dell'impulso, che è intuito.

Dunque se chiediamo: come può essere intelletto l'io?, troviamo che questo è originariamente impossibile.⁴⁴²

In quanto «intuizione assolutamente immediata dell'identità dell'intuente e dell'intuito», l'io si presenta originariamente nell'intuizione. Nel vero sapere, l'io deve essere invece *intelletto* come «principio di un'attività superiore rispetto all'agire nell'ambito dell'impulso»⁴⁴³. Che l'io possa originariamente essere solo intuito, risulta dalla definizione di io appena data. Ma da essa risulta necessariamente anche che *l'io che viene intelletto sia il medesimo io che viene intuito mediante l'impulso*. Infatti, se l'io, che è intelletto, fosse un altro (o un “nuovo”) io, esso si presenterebbe in prima istanza nell'intellezione, ossia sarebbe originariamente intelletto – ciò che, posto l'io come «un'intuizione assolutamente immediata dell'identità dell'intuente e dell'intuito», è appunto «originariamente impossibile». Che l'io possa essere originariamente soltanto intuito, e che (di conseguenza) l'io intelletto sia necessariamente lo stesso io che è intuito, significa che l'intuizione dell'io è necessaria all'intellezione dell'io. L'io intuito mediante l'impulso era, a sua volta, lo stesso io dei fatti della coscienza⁴⁴⁴, sicché l'io, che viene intelletto, è ancora l'io dei fatti della coscienza⁴⁴⁵. Si è dunque dimostrato ciò che si doveva dimostrare: affinché l'io possa essere intelletto, è necessario che esso sia dapprima

⁴⁴⁰ Idem, pp. 67-68.

⁴⁴¹ Idem, p. 68.

⁴⁴² Idem, p. 68.

⁴⁴³ Ibidem.

⁴⁴⁴ Idem, p. 65.

⁴⁴⁵ Idem, p. 68.

intuito. Ovvero, si è dimostrato che, posto che il vero sapere debba sopraggiungere, il sistema dell'intuizione fattuale, in quanto in esso l'io è intuito, è necessario. Fichte sta affermando la necessità del "mondo esterno" per come esso si presenta all'intuizione; precedentemente aveva dimostrato la necessità del corpo (come «intero di materia» in dotazione all'io) per come esso è di fatto. Tutto questo ricorda il senso della parola «deduzione» per come essa era usata da Kant nell'espressione «Deduzione delle categorie». Come Kant voleva dimostrare che le condizioni del pensare sono valide non solo di fatto (*quid facti*), ma anche di diritto (*quid iuris*) – ossia che l'esperienza ha necessariamente la conformazione che essa ha di fatto –, così Fichte afferma che il presentarsi del mondo fattuale per come esso si presenta è valido non solo di fatto, ma anche di diritto; ossia che tale presentarsi è, nelle sue determinazioni formali, necessario (posto che il vero sapere debba sopraggiungere).

Il mondo non è niente se non l'intuibilità dell'io. Inoltre: la stessa intuibilità dell'io non è niente se non l'intelligibilità dell'io, e il tutto, l'intero sistema è richiesto affinché l'essere si intuisca, dalla quale intuizione dell'essere noi adesso prendiamo le mosse. [...] L'intero sistema del sapere, dalla proposizione "Io sono" in poi, è decaduto e tirato giù ad una mera condizione di un altro superiore e vero sapere: è meramente là per dare un'immagine di un io, affinché questa immagine venga trasferita, mediante un altro sapere, nella regione alla quale non giunge alcuna intuizione.

L'intera regione del sapere, dalla proposizione "io sono" in poi, si chiama sapere *inferiore* [*niederer*], e l'altro, in quanto condizionante, si chiama sapere *superiore*.⁴⁴⁶

Il mondo è «l'intuibilità dell'io» perché è, come si è visto, «l'intuibilità dell'impulso», e l'impulso è d'altra parte ciò che determina l'io come principio dell'attività appunto secondo l'impulso. Ora poiché il mondo è l'intuibilità dell'io, e poiché l'intuibilità dell'io è «l'intelligibilità dell'io», il mondo è, ancora mediatamente, l'intelligibilità dell'io; ossia il mondo è mediatamente la condizione del sopraggiungere del vero sapere.

Nel vero sapere, si è detto, l'io deve essere intelletto, e precisamente come «principio di un'attività superiore rispetto all'agire nell'ambito dell'impulso»; questo perché è sempre valido che l'essere può venire intuito soltanto attraverso l'io come «principio dell'attività». Di quale attività stavolta si tratti, verrà chiarito nel sesto protocollo.

⁴⁴⁶ Idem, pp. 69-70.

Si deve tenere presente che se, dal punto di vista dei fatti della coscienza, il sapere fattuale precede il vero e «superiore» sapere, in cui l'io viene intelletto; dal punto di vista genetico il vero sapere precede il sapere fattuale, in cui l'io viene intuito. Il sapere superiore è infatti, nei confronti di quello inferiore, «condizionante». Questo comporta che, se dal punto di vista dei fatti della coscienza l'io che viene intelletto è lo stesso io che è intuito mediante l'impulso, dal punto di vista genetico, invece, è l'io che viene intuito ad essere lo stesso io che viene intelletto – appunto perché l'intuizione dell'io è in funzione dell'intellezione dell'io – ossia dal punto di vista genetico l'io intelletto “precede” l'io intuito.

Il corso sui fatti della coscienza può essere allora suddiviso in due sezioni principali: «Fatti del sapere inferiore», trattati finora, e «Fatti del sapere superiore»; come era stato detto, a questo punto comincia la seconda sezione. La «regione alla quale non giunge alcuna intuizione», propria del «sapere superiore», è ciò che è al di là dell'attività dell'io «nell'ambito dell'impulso».

Ora deve essere determinata questa intellezione [*Intelligiren*] più da vicino e [deve] essere esposta l'intera coscienza superiore.⁴⁴⁷

In riferimento alla definizione dell'io data da Fichte, secondo cui esso è «intuizione assolutamente immediata dell'identità dell'intuente e dell'intuito», Schopenhauer obietta che «c'è solo un intuente, l'io; e questo, appunto perciò, non è mai un intuito». Questa osservazione sembra richiamare quanto asserito nel *Mondo come volontà e rappresentazione*: il soggetto è «ciò che conosce e da nessuno è conosciuto»⁴⁴⁸.

Inoltre, in riferimento alla subordinazione, sostenuta da Fichte, del sistema dell'intuizione dell'impulso al fine dell'intelligibilità dell'io, Schopenhauer scrive:

Egli qui dice: “Il mio io c'è meramente affinché esso pensi, secondo la sua propria immagine, un'altra [immagine] con la quale esso possa voltarsi come vuole”. Mi pare come se egli dicesse: “Il mio corpo è la mera preparazione alla mummia” oppure: “Il mio capello [è] la mera materia per il *toupet* [...]”.⁴⁴⁹

Il «voltarsi come vuole» dell'io è evidentemente il suo trasferirsi dalla regione fattuale nella regione dell'intelligibilità. Qui Schopenhauer intende come se Fichte,

⁴⁴⁷ Idem, p. 70.

⁴⁴⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo* cit., I 5, § 2 p. 45.

⁴⁴⁹ H. N. II, p. 69.

insomma, invertisse il rapporto di priorità naturale delle cose, definendo artificialmente ciò che viene prima in vista di ciò che viene dopo. Schopenhauer obietta cioè a Fichte ciò che Spinoza obiettava al finalismo in genere. In questa osservazione, comunque, Schopenhauer rivendica (probabilmente senza consapevolezza) il punto di vista dei fatti della coscienza di contro al punto di vista genetico, che Fichte incomincia ad introdurre in vista del successivo corso sulla dottrina della scienza (il quale, è detto alla fine di questo corso, ripercorre «all'indietro» «la stessa via» del corso sui fatti della coscienza).

21. *Quinto protocollo*⁴⁵⁰

In questa lezione si deve «mostrare il sorgere, la genesi del sapere superiore», avendo, come «*terminus a quo*», «l'intuizione fattuale»⁴⁵¹. Questo sopraggiungere è necessario, nella misura in cui il sapere superiore è il vero sapere – nella misura in cui cioè Fichte presuppone l'esistenza del vero sapere. Si tratta dunque di giustificare la possibilità del passaggio.

Innanzitutto, bisogna ricordare che

tutto il sapere è l'intuizione di sé, il farsi visibile dell'essere in sé invisibile. Dunque tutto il sapere è un atto, un farsi, una manifestazione [*Aeusserung*] dell'essere, e può essere pensato in quanto tale soltanto mediante l'immagine della libertà⁴⁵².

In secondo luogo,

Qui parliamo del sapere fattuale ovvero dell'intuizione, che non è il primo sapere assoluto. Si può dire: poiché tutto il sapere è un atto, allora in particolare l'intuizione è un atto del presupposto sapere, che si fa intuizione fattuale. Il sapere viene presupposto come fattore.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Quarantesima lezione, martedì 17 dicembre (Cfr. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 227).

⁴⁵¹ H. N. II, p. 70.

⁴⁵² Ibidem.

⁴⁵³ Ibidem.

In quest'ultimo passo Fichte pone l'intuizione fattuale come un caso «particolare» del sapere, il quale era stato definito nella penultima citazione come «un atto dell'essere»; e tuttavia l'intuizione fattuale è qui definita un atto non dell'essere, ma «del sapere». Fichte intende probabilmente che il sapere è un atto dell'essere, e l'intuizione fattuale, in quanto determinazione del sapere, è il risultato di un atto *ulteriore* rispetto all'atto dell'essere da cui risulta il sapere: essa è dunque un atto del sapere stesso, ossia è un atto dell'atto dell'essere, perché è (il risultato di) un atto di determinazione dell'atto dell'essere.

In ogni caso, posto che l'intuizione fattuale sia un atto del sapere, ciò che viene intuito nell'intuizione fattuale («un essere qualitativo assolutamente determinato, la facoltà ecc.») è allora appunto un atto del sapere, un suo «farsi» così e così:

Dunque l'atto del sapere in generale è un atto *determinato*: la libertà sta sotto una legge, si orienta secondo l'atto del sapere: la libertà sta sotto una legge, questo significa soltanto [che] la libertà agisce in un determinato modo. Il sapere è formalmente libero, cosicché esso si compie o non si compie: ma se si compie, allora deve di necessità [*muß*] compiersi in modo tale che sorga una tale intuizione qualitativa: mediante il mero atto il sapere cade vittima di una legge, non può risultare [*herauskommen*] nessun'altra [intuizione] rispetto a tale intuizione fattuale [...].⁴⁵⁴

«L'atto del sapere» attraverso cui esso si determina come intuizione fattuale è appunto «un atto *determinato*», nel quale la libertà del sapere cade sotto una legge. (Nel primo protocollo era appunto stato affermato: «Il sapere è il *Faktum* di cui tutto il resto è determinazione ulteriore»). Il sapere è libero di compiere questo atto di determinazione oppure no; *posto* però che compia liberamente questo atto, esso deve allora necessariamente (*muß*) compierlo in modo tale da dare origine ad un'intuizione fattuale per come è stata descritta nei protocolli precedenti. Si noti che qui *la necessità segue ad un atto di libertà* del sapere, nel quale il sapere si determina in un certo modo. L'ipotesicità di tale necessità è espressa dal giudizio ipotetico: «il sapere è formalmente libero, cosicché esso si compie o non si compie: se esso si compie, allora deve di necessità [*muß*] compiersi in modo tale [...]». Anche la necessità che Schopenhauer pretenderà, nella Dissertazione, di esaurire nel suo senso e nel suo significato, sarà necessità ipotetica. Per Schopenhauer, cioè, la relazione di necessità dipende dalla posizione (ipotetica) del primo membro di

⁴⁵⁴ Idem, pp. 70-71.

essa, dal quale “segue” appunto necessariamente il secondo; e questo “seguire” o “conseguire” avviene secondo una delle quattro specie del principio di ragione.

Torniamo alla lezione. Il sapere «si fa secondo una legge», ovvero il suo determinarsi accade secondo una legge⁴⁵⁵. Ora il sapere è, a prescindere dal contenuto, secondo la forma, «soggettivo-oggettivo»⁴⁵⁶: dunque la legge, «secondo cui» il sapere «si fa», deve concernere uno di questi due momenti. Si è visto che nell’intuizione fattuale, il soggetto è «un passivo librarsi al di sopra» dell’oggetto, ossia è un suo «riflesso»: in essa, l’oggettivo determina il soggettivo. Dunque la legge determinata che il sapere si dà nell’intuizione fattuale (in quanto essa è un atto determinato del sapere) è legge «in un rispetto oggettivo» (*in objektiver Rücksicht*), appunto perché il momento determinante (legiferante) pertiene all’oggetto⁴⁵⁷.

Si pone a questo punto una questione. Come Fichte ha già detto nei due precedenti protocolli, tutto il sistema dell’intuizione fattuale, in cui il sapere si determina secondo una tale legge, gravita intorno all’impulso. La domanda è dunque: «C’è un libero agire sotto il dominio dell’impulso»? Sembrerebbe di no, visto che «tutto accade secondo una legge»; «dov’è allora la libertà?».

L’intenzione [*Absicht*] dell’intero sistema è che venga fornita un’immagine dell’io, che può apparire soltanto libero, perché ad esso la sua necessità, che sta sotto una legge, appare come libertà: è un mero riflesso per esporre un’immagine, nella quale non c’è affatto verità, dunque non si può parlare di illusione, dove non c’è affatto verità come contrario dell’illusione. Se ciò illude, ti illude perché tu giudichi, senza essere penetrato nello sfondo e aver visto l’intero.⁴⁵⁸

Il sistema dell’impulso è finalizzato a fornire un’immagine dell’io, che può apparire a se stesso soltanto come libero. Ciò che è necessario (necessariamente vero) è appunto questo, che l’io appare a se stesso come libero («ad esso la sua necessità, che giace sotto una legge, appare come libertà»). L’«essere libero» dell’io non è un’illusione, ma è il modo in cui l’io appare a se stesso. Si ricordi quanto è stato detto nel precedente protocollo: tutto il sistema dell’impulso è necessario affinché l’io possa essere intelletto: ora si dice appunto che «l’intenzione dell’intero sistema è che venga fornita un’immagine

⁴⁵⁵ H. N. II, p. 71.

⁴⁵⁶ Ibidem.

⁴⁵⁷ Ibidem.

⁴⁵⁸ Ibidem.

dell'io», cioè l'intuizione dell'io, che è necessariamente preliminare all'intellezione dell'io. Tale «fornire un'immagine dell'io» è dunque sempre in funzione del sopraggiungere dell'intuizione superiore, in cui l'io viene intelletto.

Ciò la cui possibilità deve essere determinata è allora il «passaggio» dal sistema dell'intuizione fattuale (*terminus a quo*) alla regione superiore del sapere (*terminus ad quem*). Il punto di unione (*Vereinigungspunkt*) tra le due regioni del sapere, necessario a tale possibilità, è l'io, «che in entrambe perdura» (l'io intelletto è infatti lo stesso io che è intuito mediante l'impulso). Ora il «passaggio» dal mondo dell'intuizione fattuale al sapere superiore può avvenire soltanto mediante uno «strapparsi» (*sich losreißen*) del sapere dalla legge che lo vincolava, e attraverso la quale esso si era realizzato come sapere fattuale⁴⁵⁹. Se il sapere non si «strappasse», si avrebbe sempre e soltanto l'intuizione fattuale.

Ora esso deve [*soll*] realmente giungere a questa intuizione superiore, poiché, secondo la nostra precedente dimostrazione, questa è il vero sapere: dunque il sapere deve di necessità [*muß*] avere anche realmente quella facoltà di strapparsi dalla prima legge fattuale⁴⁶⁰.

Come è chiaro da questa dialettica tra *sollen* e *müssen*, anche qui la necessità è ipotetica, perché relativa all'atto di libera autodeterminazione del sapere come intuizione superiore: è necessario che il sapere posseda la capacità di strapparsi dall'intuizione fattuale, posto che esso si debba determinare come intuizione superiore. Il verbo *sollen* esprime la libertà dell'atto di autodeterminazione del sapere, mentre il verbo *müssen* esprime la necessità che consegue a questo atto.

Il sapere deve dunque di necessità [*muß*] strapparsi e avere una facoltà per questo, dunque quella prima legge fattuale dovrebbe di necessità determinarlo non irresistibilmente, ma solo in quanto esso si sacrifica ad essa, dovrebbe di necessità essere dunque una legge per la libertà, cioè alla quale il sapere può offrirsi o non [offrirsi].⁴⁶¹

La legge fattuale è vincolante solo nella misura in cui il sapere «si sacrifica» (*sich hingibt*) liberamente ad essa: appunto perché l'atto con cui esso si è determinato secondo la legge fattuale è un atto originariamente libero. Come la necessità del vincolo della legge

⁴⁵⁹ Idem, p. 72.

⁴⁶⁰ Idem, p. 72.

⁴⁶¹ Ibidem.

fattuale, che è necessità relativa perché conseguente all'atto di autodeterminazione del sapere come intuizione fattuale, così anche la necessità (*muß*) dello strapparsi del sapere dall'intuizione fattuale è anch'essa relativa, ossia valida *postò che* il sapere debba liberamente (*soll*) determinarsi come intuizione superiore.

Nell'atto di questo «strapparsi», il sapere «fa se stesso mediante una libertà formale»⁴⁶².

Qual è, si deve chiedere a questo punto, la differenza tra la prima determinazione del sapere (come intuizione fattuale) e la seconda (come intuizione superiore)?

Lì [il sapere] si fa l'oggettivo, qui [si fa] ciò che libra al di sopra e l'intuente, che appunto guarda l'oggetto: lì il sapere si fa in rispetto [*Rücksicht*] oggettivo, qui in rispetto soggettivo.⁴⁶³

Nell'intuizione superiore, il momento legiferante pertiene non più all'oggettivo, ma al soggettivo, che si strappa dall'intuizione fattuale («come si esprime abitualmente: esso astrae»⁴⁶⁴). Inoltre, nel momento del proprio determinarsi come intuizione fattuale, il sapere è ancora invisibile, in quanto è attraverso l'intuizione fattuale che esso consegue per la prima volta la visibilità; nel momento del proprio determinarsi come intuizione superiore, «strappandosi» dall'intuizione fattuale, il sapere è invece già divenuto visibile nell'intuizione fattuale.

Dunque la seconda determinazione è condizionata mediante la prima, perché è uno strappare da essa. Dunque questo [lo strappare] è il punto di passaggio.⁴⁶⁵

22. Sesto protocollo⁴⁶⁶

In questione è sempre il sopraggiungere del vero sapere, o meglio la possibilità di questo sopraggiungere; sopraggiungere che peraltro si configura come necessario, posto che il vero sapere esista e che coincida con questo sapere superiore. Si tratta dunque di

⁴⁶² Ibidem.

⁴⁶³ Ibidem.

⁴⁶⁴ Ibidem.

⁴⁶⁵ Ibidem.

⁴⁶⁶ Quarantunesima lezione, mercoledì 18 dicembre (Cfr. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 230).

definire la condizione di possibilità di ciò che è necessario: ossia di come possa sopraggiungere ciò che peraltro deve necessariamente sopraggiungere.

In quanto «il principio determinato dell'intuizione fattuale è l'impulso», il sapere, per strapparsi dal sistema dell'intuizione fattuale e giungere all'«intuizione superiore», deve strapparsi dall'impulso come suo principio: «solo a condizione che l'impulso smetta di essere legge, l'intera intuizione diviene vuota, e diviene vuota per ciò che è superiore»⁴⁶⁷. Questo significa che, appartenendo in questo sistema il momento legiferante all'oggetto, «il soggettivo» deve strapparsi dall'«oggettivo»: «non da questo o quello [oggetto], ma dall'intero sistema: l'intuizione soggettiva diviene dunque vuota, non si può veramente concepire come essa sia ancora un'intuizione»⁴⁶⁸. Qui si parla dell'intuizione superiore come intuizione dell'io – genitivo soggettivo – che si è strappato dall'impulso.

La libertà del sapere risiede proprio in questo «strapparsi», ossia *nel* «passaggio»: prima di esso il sapere non è ancora libero, perché sottostà alla legge dell'impulso; allo stesso modo, dopo di esso il sapere non è più libero, ma è «sacrificato all'intuizione superiore»⁴⁶⁹.

(Per denotare la «regione superiore» del sapere, Fichte ha usato finora le seguenti espressioni: «sapere superiore», «coscienza superiore», «intuizione superiore»).

Ora l'io che intuisce (*das anschauende Ich*) è il «punto di unificazione» necessario tra questi due differenti «mondi di intuizione»; esso è perfettamente cosciente di sé e del passaggio,

e la coscienza [del passaggio] è, fra questi due mondi di intuizione, il ponte, riempie lo *hiatus*. L'io è principio, principio fattuale della nuova intuizione e diviene immediatamente consapevole di sé come tale, appunto perché esso si strappa, e attraverso questo nuovo strappare entra nella nuova intuizione⁴⁷⁰.

In quanto l'io che «perdura»⁴⁷¹ (quinto protocollo) è il punto di unificazione tra questi due mondi, e in quanto la coscienza del passaggio tra essi è parimenti il punto di unificazione tra essi, allora l'io, che perdura, è *l'io cosciente del passaggio*. Mediante il suo «strapparsi» dal sistema dell'impulso, l'io accede all'intuizione superiore⁴⁷².

⁴⁶⁷ H. N. II, p. 73.

⁴⁶⁸ Ibidem.

⁴⁶⁹ Ibidem.

⁴⁷⁰ Idem, p. 74.

⁴⁷¹ Idem, p. 72

⁴⁷² Si è avuto modo di vedere che l'io è il sapere che, nella riflessione, «si sorprende sul fatto». L'io della riflessione – e quindi l'io della riproduzione, che è «il medesimo io» – è un momento del sapere. Ma l'io di

Esso [l'io] si strappa e mediante questo strappare è principio, principio fattuale. L'io, dissi in precedenza, dovrebbe di necessità apparire nell'intuizione superiore come fondamento, e precisamente [dovrebbe] essere intelletto come fondamento di questa intuizione superiore. Ho eliminato questa cosa? L'ho mostrata? Niente di meno. Esso qui non viene intelletto ma intuito e precisamente soltanto come principio fattuale: è principio della possibilità che l'intuizione superiore faccia il suo ingresso.⁴⁷³

L'io è «principio della possibilità che subentri l'intuizione superiore» perché, «strappandosi» dall'impulso, consente (a se stesso) il «passaggio» dal sistema dell'impulso ad essa.

Segue ora un passo dell'esposizione di Fichte che presenta alcune affinità sorprendenti con quanto Schopenhauer scriverà, di qui a poco, sulla coscienza migliore:

[...] essa [l'intuizione superiore] non ha niente in sé di tutte le forme che fondano l'intuizione fattuale. Mediante quelle erano molteplicità, spazio, tempo, in una parola tutto nella maniera dell'immagine [*alles Bildmäßige*].

Il sapere superiore sorge mentre l'io si strappa da tutte queste determinazioni, tutto questo, tutto il molteplice, tutte le forme concettuali

cui qui si parla (l'io che «si strappa») non è più l'io «pensato» della riflessione, ma l'io dell'impulso, il quale, in quanto «intuito», è più «originario» dell'io della riflessione. L'io che «si strappa» dall'impulso è l'io determinato appunto mediante l'impulso: l'io rispetto cui l'io della riflessione è un momento geneticamente derivato, perché è un momento interno al sistema (dell'intuizione fattuale) di cui l'io dell'impulso è principio. Nel precedente protocollo, e all'inizio di questo, Fichte aveva detto che a strapparsi è il sapere. Qui dice che a strapparsi è l'io. Ma, tenendo presente appunto che l'io che si strappa dall'impulso è l'io determinato mediante l'impulso, queste due affermazioni non sono in contraddizione solo se si intende che, a strapparsi dal sistema dell'impulso, è propriamente il sapere, nelle vesti dell'io. Dunque, secondo la dimensione implicita di questo luogo del testo – ossia secondo ciò che questo interscambio di «io» (che è qui l'io intuito mediante l'impulso) e «sapere» lascia dedurre –, non soltanto l'io della riflessione, ma anche l'io più originario, intuito mediante l'impulso, è un momento della dialettica del sapere. D'altra parte, che l'io dell'impulso appartenga alla dialettica del sapere non ha bisogno di essere dedotto in questo modo, ma è già ben presente anche nella dimensione *esplicita* di questi appunti, là dove Fichte dice che la determinazione «proprio essere» nella definizione del sapere come «intuizione di sé dell'essere in sé invisibile come *proprio* essere» sta a significare «che l'io sia principio dell'intuizione nella quale il sapere si tramuta» (quarto protocollo, H. N. II, p. 67). L'io dell'impulso è appunto il principio del sistema dell'intuizione fattuale, e dunque, in quanto «principio dell'intuizione nella quale il sapere si tramuta», è anch'esso, come (e anzi prima de) l'io della riflessione, momento della dialettica del sapere. Si deve tenere comunque presente che sebbene l'io della riflessione sia geneticamente derivato rispetto all'io dell'impulso, in questa indagine esso è stato incontrato per primo: ma questo perché il procedere di tale indagine è un procedere a ritroso, dai fatti immediati della coscienza sino alle loro condizioni di possibilità; le quali, dal punto di vista dell'indagine fattuale, seguono, ma, dal punto di vista genetico, precedono.

⁴⁷³ Idem, p. 74.

[*Begriffsformen*] non si presentano più: in una parola, l'intuizione superiore non ha alcuna figura [*Gestalt*].⁴⁷⁴

Questo "negatività" definitoria dell'intuizione superiore era in verità già stata anticipata all'inizio del protocollo, là dove Fichte aveva detto che l'intuizione superiore è «vuota» di ogni oggettività. Ora Fichte dice che il vedere tale «vuota» intuizione superiore, la quale è il vero e proprio sapere, è un vedere nulla (*ihr Sehen ist ein Sehen von Nichts*), essa è «priva di figura» (*gestaltlos*)⁴⁷⁵. Qui il «nulla» in questione non è assoluto, ma relativo: ossia è il nulla della fattualità. In quanto il sapere fattuale «si strappa» dall'intuizione fattuale, l'intuizione cui esso accede in virtù di questo strapparsi è il nulla dell'intuizione fattuale.

L'intuizione superiore è

la forma originaria dell'essere. Abbiamo in tedesco una parola molto buona per questo: essa è un *viso* [*Gesicht*]. Essa è il *viso* unicamente vero ed esprime tutta la realtà.⁴⁷⁶

Schopenhauer si lascia scappare un moto di entusiasmo:

Detto con verità [*Wahr gesprochen*]!⁴⁷⁷

A questo punto, l'intuizione superiore deve essere messa in relazione all'intuizione «inferiore».

Il sapere è «l'esibizione [*Darstellung*] dell'essere assoluto nell'immagine», e, dice Fichte, noi abbiamo posto «l'intuizione superiore come l'esibizione vera e immediata di questo essere». L'intuizione superiore è dunque tale «esibizione dell'essere assoluto nell'immagine». (Si pone quindi una relazione di identità tra il sapere assoluto e l'intuizione superiore). Tuttavia essa è priva di figura. Qui si trova allora nuovamente una contraddizione: da un lato, l'intuizione superiore è «l'esibizione dell'essere assoluto nell'immagine»; dall'altro, essa non può essere un'immagine perché è priva di figura. Si tratta allora di vedere come l'intuizione superiore può ricevere una «figura».

⁴⁷⁴ Idem, p. 74.

⁴⁷⁵ Idem, p. 75.

⁴⁷⁶ Idem, pp. 74-75. Nella traduzione di *Gesicht*, che vuol dire sia «volto», sia «vista» (come facoltà) e «visione», si è scelto il termine italiano «viso» che, al pari del termine tedesco, mantiene il significato di «volto» e il riferimento al verbo vedere (*visus* è il participio passato di *video*).

⁴⁷⁷ Idem, p. 74.

Innanzitutto, si deve considerare che l'io come principio dell'attività è condizione dell'intuizione dell'essere. Al livello dell'intuizione superiore, l'io è un «agire privo di impulso» (appunto perché l'io si è strappato dall'impulso); dunque, posto che l'essere debba essere intuito mediante l'attività dell'io, esso deve essere intuito, a questo livello, *mediante un agire dell'io libero dall'impulso*.

Nell'intera determinazione del sapere, l'io deve [*soll*] agire. Tutta quella intuizione superiore è perciò un dovere [*Sollen*] [...]. Per questo quell'assoluta intuizione deve di necessità [*muß*] apparire come una legge pratica per la libertà dell'io strappata dall'impulso.⁴⁷⁸

Anche qui: che l'assoluta intuizione debba di necessità (*muß*) «apparire come legge pratica per la libertà dell'io strappata dall'impulso» è necessario, posto che l'io debba agire: e che l'io deve (*soll*) agire secondo la legge etica è necessario – e in questo senso, ma solo in questo senso, questo «deve» è a sua volta un *muß* –, posto che si debba pervenire all'intuizione dell'essere. L'essere può infatti essere intuito solo mediante l'attività dell'io, e il sistema dell'impulso non è il vero sapere, cioè non è la vera intuizione dell'essere.

Si è allora trovata una forma (*Form*), *in relazione all'io*, per l'intuizione superiore: il *dovere*. Tuttavia questa forma «è una forma [...] pura senza nessun contenuto»: non è specificato *che cosa* l'io deve fare. «Questa intuizione con la forma del puro dovere è priva di figura e contenuto»; essa appare perciò alla coscienza come appariva l'impulso (che è parimenti privo di figura), ossia come «sentimento», il quale tuttavia è un sentimento non dell'«essere spinto» (*Getriebenseyns*), come era prima per l'impulso (*Trieb*), ma dell'«essere legato» (*Gebundenseyns*)⁴⁷⁹.

L'intuizione superiore ha, tuttavia, certamente un contenuto: essa è infatti «espressione dell'essere», dunque ha il contenuto dell'essere assoluto. Solo in relazione all'intuizione fattuale, propriamente, essa non ha contenuto (è un «nulla»); appunto perché, come si è detto, essa «non ha niente in sé di tutte le forme che fondano l'intuizione fattuale».

⁴⁷⁸ Idem, pp. 75-76.

⁴⁷⁹ Idem, p. 76.

23. Settimo protocollo⁴⁸⁰

La legge del dovere, che è ciò in cui l'intuizione superiore appare, è «priva di figura», come privo di figura era l'impulso. Tuttavia essa trova la propria «interpretazione» (*Deutung*), proprio come l'impulso, mediante *concetti di scopo* che sono ogni volta opera della facoltà di riproduzione.

Ora il concetto di scopo «esprime un ordine del molteplice»: in relazione all'impulso, tale ordine deve essere «piacevole» (*angenehm*); in relazione alla legge, esso deve essere «adeguato» (*angemessen*) ad essa, senza riguardo al fatto che esso sia piacevole oppure no⁴⁸¹. (In quest'ultima battuta si può scorgere una traccia, in Fichte, del rigorismo kantiano). Come nel caso dell'impulso, la facoltà di riproduzione, nella ricerca del concetto di scopo, procede a caso (*auf Gutgluck*): se essa «incontra» il concetto di scopo adatto, la legge viene soddisfatta e, come avveniva per l'impulso, riceve «interpretazione» e «figura» (*Gestalt*)⁴⁸². E, ancora come avveniva per l'impulso, la «figura» che la legge del dovere riceve attraverso la facoltà di riproduzione, è condizionata (*bedingt*) dall'intuizione del mondo data (che precede, cioè, l'agire secondo la legge), e questo dà di nuovo avvio ad una *serie infinita di azioni*.

La legge impone una serie infinita di azioni nelle quali ogni momento è condizionato attraverso quello anteriore, nella quale [serie] ogni concetto di scopo è possibile soltanto mediante il precedente agire.⁴⁸³

Si deve notare che l'identità della dialettica interna alla legge del dovere e all'impulso (entrambi ricevono «figura» attraverso il concetto di scopo, opera della facoltà di riproduzione; ed entrambi si esplicano in un agire infinito) corrisponde all'identità del loro ruolo: entrambi sono la *legge* a cui l'attività dell'io sottostà (rispettivamente: nella regione inferiore e nella regione superiore del sapere). E l'attività dell'io – ovvero l'attività in quanto avente l'io come principio – è ciò attraverso cui l'essere si fa intuibile.

L'essere assoluto diviene dunque intuibile mediante questo infinito agire etico dell'io:

⁴⁸⁰ Quarantaduesima lezione, giovedì 19 dicembre (Cfr. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 233).

⁴⁸¹ H. N. II, p. 76.

⁴⁸² Idem, p. 77.

⁴⁸³ Ibidem.

L'assoluto diviene visibile mediante l'agire dell'io, che indica che a fondamento di esso c'è un qualche chiaro concetto di ordine, che è immediatamente accompagnato dall'approvazione mediante la legge: il sentimento di questa approvazione si chiama nella lingua consueta coscienza morale [*Gewissen*]. Dunque c'è un'intuizione del vero essere? Entra essa nel sapere? Sì, per mezzo dell'agire secondo la legge etica: dunque *non c'è da nessuna parte verità e realtà al di fuori dell'agire etico*: nel prodotto di questo l'essere assoluto è posato, come esso può essere nell'intuizione. Tuttavia questo prodotto vale solo per il momento presente, il successivo configura nuovamente la legge e anche il prodotto. Così è precisamente determinata la sede dell'unica conoscenza e verità, essa riposa nel carattere etico.⁴⁸⁴

Poiché l'agire etico dà luogo, al pari dell'agire secondo l'impulso, ad una serie infinita di azioni, la «verità» che riposa in esso è una verità mai definitiva, ma valida sempre e solo per il momento in cui l'individuo si strappa dall'impulso e «si eleva al puro intuire». In questa serie infinita di azioni etiche, l'essere assoluto diviene progressivamente, e mai esaustivamente, intuibile. In quanto intuibilità dell'io, il mondo poteva essere uno qualsiasi; dal punto di vista dell'intuizione superiore, esso non può più essere semplicemente uno dei mondi possibili, ma deve essere *tale che in esso divenga visibile l'assoluto mediante la legge etica*. «Il mondo deve [*soll*] essere tale che in esso l'essere assoluto divenga visibile [...] Il mondo è dunque un unico [mondo], cioè quello nel quale può essere fatta visibile l'essenza dell'assoluto e precisamente in un modo, mediante l'agire etico»⁴⁸⁵. Dunque il mondo non è un niente (probabilmente una risposta all'accusa di «nichilismo» che Jacobi aveva sollevato contro la Dottrina della scienza), ma è la «possibile espressione dell'etico, e in quanto tale» (lungi dall'essere «annichilito»), è «santificato»; e a sua volta, la legge etica, è «la visibilità dell'essere assoluto»⁴⁸⁶. In questo, mondo e io fattuale sono un tutt'uno: il primo è il *dato* che condiziona l'agire del secondo (dato che rappresenta ciò che è da «ordinare» secondo la legge), e il secondo agisce d'altra parte sul primo in quanto «dato» appunto all'agire (ossia lo «ordina» secondo la legge). Io e mondo sono perciò «intuizioni reciproche».

⁴⁸⁴ Idem, p. 77.

⁴⁸⁵ Idem, p. 78.

⁴⁸⁶ Ibidem.

Se dunque si dice: il mondo è la visibilità dell'assoluto, oppure: l'io fattuale è la visibilità dell'assoluto, è una cosa sola. Soltanto, l'ultima espressione è migliore.⁴⁸⁷

L'agire etico è la legge ultima cui il mondo fattuale sottostà, in quanto questo è finalizzato alla visibilità dell'assoluto, e in quanto tale visibilità si realizza mediante l'agire etico. Il dovere prende dunque il posto che fino ad ora era stato dell'impulso, come determinazione geneticamente primaria e fondamentale del mondo fattuale. Si noti che in quest'ultima citazione viene esplicitato ciò che era implicito nel discorso condotto finora: «il mondo è la visibilità dell'assoluto», in quanto teatro dell'attività attraverso cui l'essere si fa intuibile.

Volendo a questo punto dare uno sguardo d'insieme sul sapere, si deve dire che esso è «lo schema immediato dell'assoluto», il quale si scinde in due parti fondamentali: «il sistema della fattualità», che è la «possibilità di un'immagine» (ovvero, come è detto prima, «la possibile espressione dell'etico»), e l'«immediata reale immagine dell'essere», che è possibile mediante l'agire «infinito» dell'io, libero dall'impulso. Questa parte è «lo schema primo»; quella, lo «schema secondo»⁴⁸⁸. Si può anche, tuttavia, dire che «lo schema immediato dell'assoluto» si scinde in *tre* parti fondamentali: poiché a fondamento dell'agire etico c'è un'intuizione superiore, «che soltanto in relazione all'agire si tramuta in una legge, ma che al di là dell'agire non è legge», si può dire che questa è lo schema primo, l'agire secondo la legge lo schema secondo e il mondo fattuale lo schema terzo.

Con ciò avrei finito il primo capitolo della seconda sezione (sui fatti della coscienza superiore), cioè [...] sui fatti della coscienza etica.⁴⁸⁹

La «coscienza superiore» è dunque coscienza etica.

Nell'intuizione superiore c'è una legge meramente in relazione all'agire: in sé essa [l'intuizione superiore] è immagine originaria dell'essere. Perciò è ancora compito mio, domani, parlare di questo superiore essere in sé senza ogni relazione all'agire e all'io fattuale.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Idem, pp. 78-79.

⁴⁸⁸ Idem, p. 79.

⁴⁸⁹ Ibidem.

⁴⁹⁰ Ibidem.

23. «Ottavo e ultimo protocollo dei fatti della coscienza»⁴⁹¹

Il contenuto di quest'ultimo protocollo è ormai pressoché irrilevante ai fini della ricerca schopenhaueriana; i problemi esegetici riguardano quasi esclusivamente la ricerca fichtiana. Tuttavia, al fine di rendere il compimento del discorso che Fichte ha condotto e illustrato fino a questo momento, si offrirà ugualmente, anche di questo protocollo, un resoconto dettagliato.

Si è visto che l'intuizione superiore, in relazione all'io fattuale, è un dovere, ovvero «una legge assoluta del suo agire». In questa lezione Fichte intende parlare tuttavia dell'intuizione superiore «in sé», *al di fuori* del suo rapporto con l'agire e con l'io fattuale. Essa, «in sé», è «l'immagine immediata dell'assoluto», e il suo principio è lo stesso assoluto⁴⁹².

L'io fattuale è anche, in un certo rispetto, principio di questa intuizione, ma soltanto mediante lo «strappo» [*Losreißung*] dall'impulso esso è fondamento [*Grund*] del fatto che questa intuizione divenga *per lui*, ma non del fatto che essa in generale possa apparire e sia.⁴⁹³

L'io fattuale è, attraverso il suo «strapparsi», principio dell'intuizione superiore solo in quanto essa è in relazione a lui e al suo agire (solo in quanto essa è per così dire la “sua” – di questo determinato io – intuizione superiore); ma qui si tratta appunto di coglierla al di fuori di questa relazione: quindi al di fuori del suo essere «principiata» dall'io fattuale.

Nell'intuizione superiore appare l'assoluto. Tuttavia, oltre ad essa, c'è «tutto un sistema del sapere fattuale», il cui momento fondamentale è in ultima istanza, come si è visto, il dovere. Si deve quindi determinare il rapporto tra queste due dimensioni del sapere. La risposta di Fichte è che, nell'intuizione superiore, in quanto essa è il fenomeno dell'assoluto, «l'assoluto appare»; nel sistema del sapere fattuale, «il fenomeno dell'assoluto appare di nuovo a se stesso, riflette sé e in questa riflessione diviene a se stesso, per se stesso, diviene soggettivo-oggettivo»⁴⁹⁴. Ora questo apparire a sé del fenomeno è necessario. Infatti, il fenomeno è un apparire, dunque comporta

⁴⁹¹ Quarantatreesima lezione di venerdì 20 dicembre 1811 (Cfr. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., p. 235).

⁴⁹² H. N. II, p. 79.

⁴⁹³ Ibidem.

⁴⁹⁴ Idem, p. 80.

necessariamente un qualcosa *che* in esso appare (e ciò è l'assoluto) e un qualcosa *a cui* esso appare. Ma al di fuori dell'assoluto (che è ciò che nel fenomeno appare), non c'è nulla se non il suo fenomeno: dunque il fenomeno *non può apparire ad altri che a se stesso*.

(Fichte non prende in considerazione l'ipotesi secondo cui il fenomeno dell'assoluto apparirebbe all'assoluto stesso. Tuttavia, è probabile che egli escluda questa ipotesi in quanto sottintende che ciò, a cui appare ciò che appare, è *interno* alla dimensione dell'apparire, come ciò cui l'apparire per così dire si volge. Se dunque il fenomeno dell'assoluto apparisse all'assoluto, l'assoluto sarebbe, da un lato, in quanto ciò a cui appare ciò che appare, parte dell'apparire stesso; d'altro lato, sarebbe distinto dal proprio apparire, come ciò di cui l'apparire è apparire. In ultima istanza, che il fenomeno dell'assoluto appaia all'assoluto è contraddittorio, perché comporta contemporaneamente la posizione e l'annullamento della differenza tra assoluto e fenomeno dell'assoluto).

Il sapere, allora, è questo fenomeno, apparente a sé, dell'essere dell'assoluto:

*Il sapere non è il fenomeno dell'assoluto, ma dell'essere dell'assoluto.*⁴⁹⁵

È tuttavia Fichte stesso, secondo la trascrizione di Schopenhauer, a lasciar supporre che il sapere sia il fenomeno – *Erscheinung* – dell'assoluto: egli dice infatti, «In questa intuizione l'assoluto appare [*erscheint*] non [...] come proprio essere»; dove l'intuizione in questione è l'intuizione superiore, che è il vero sapere. Alla fine del precedente protocollo era detto che l'intuizione superiore «è lo schema immediato dell'assoluto», non dell'essere dell'assoluto. Inoltre Fichte ripete più volte «l'assoluto appare». Nel testo dell'esposizione di Fichte per come registrato da Schopenhauer, non è determinata la differenza tra assoluto e essere dell'assoluto; e, posto che «il sapere è il fenomeno» ovvero l'apparire «dell'essere dell'assoluto», e non dell'assoluto stesso, non è determinato esplicitamente, nemmeno nel seguito della lezione, il senso dell'affermazione, più volte ripetuta, «L'assoluto appare» – non è determinato esplicitamente cioè quale sia il fenomeno dell'assoluto.

Poiché il sapere è il fenomeno dell'essere dell'assoluto, e poiché il fenomeno appare a sé, la proposizione «Il sapere è fenomeno dell'essere» non deve essere intesa nel senso che «l'essere appaia a sé»; è il fenomeno dell'essere (ossia il sapere), e non l'essere, che appare a sé.

⁴⁹⁵ Ibidem.

Dunque e soltanto vero sapere appare a sé immediatamente nel fenomeno, giammai [appare a sé] l'essere; ma questo fenomeno è fenomeno dell'essere, e perciò esso nell'infinito sapere non giunge mai all'essere, ma sempre soltanto ad un immagine dell'essere, ma in ogni momento all'immagine che è possibile in questo momento.⁴⁹⁶

Il fenomeno non esaurisce mai l'essere di cui esso è fenomeno; altrimenti non sarebbe più tale, ma sarebbe, ad un certo momento, lo stesso essere. In quanto il fenomeno «non giunge mai all'essere», è fatta salva la differenza tra fenomeno e essere come ciò di cui il fenomeno è fenomeno (ossia è fatto salvo, in ultima istanza, l'essere fenomeno del fenomeno). Che il fenomeno dell'essere, «nell'infinito sapere [,] non giunge mai all'essere», significa che questa differenza tra fenomeno ed essere non può essere colmata nemmeno all'infinito; ossia che essa è in ultima analisi qualitativa, non quantitativa.

Da questa riflessione, da questo ritornare indietro del fenomeno, ovvero dalla forma dell'io [*Ichform*], si origina l'intero sistema del sapere fattuale a partire dal dovere assoluto: questa riflessione che giace nello stesso fenomeno, ovvero questa legge di una egoità [*Ichheit*] del fenomeno è la legge fattuale assoluta [...], della quale il fenomeno, come esso è, cade vittima.⁴⁹⁷

A proposito di questa «forma dell'io», dalla quale «si origina l'intero sistema del sapere fattuale», si deve ancora ricordare che l'io è «principio dell'intuizione nella quale il sapere si tramuta».

A questo punto, dice Fichte, l'oggetto fondamentale «non è più il sapere, ma il fenomeno dell'assoluto per eccellenza». Sembrerebbe dal testo che «il fenomeno dell'assoluto per eccellenza» sia questa forma dell'egoità. In ogni caso, tale forma, ossia questo costitutivo apparire a sé del fenomeno, questa riflessività è la «legge assoluta» del sapere fattuale – in quanto il sapere fattuale è la dimensione in cui appunto il fenomeno appare a se stesso.

«Dalla forma dell'io, si origina l'intero sistema del sapere fattuale a partire dal dovere assoluto». Questo «a partire» va inteso in senso genetico e non fattuale: appunto perché il dovere assoluto è, geneticamente, il momento fondamentale del sistema del sapere fattuale. Dunque qui viene invertita la prospettiva dell'esposizione dei fatti della

⁴⁹⁶ Ibidem.

⁴⁹⁷ Ibidem.

coscienza, e anticipata la prospettiva genetica propria del corso sulla dottrina della scienza. Questo punto (il fatto, cioè, che «dalla forma dell'io, si origina l'intero sistema del sapere fattuale») viene chiarito da Fichte richiamando che l'io è, come si è visto, principio tanto del sistema dell'impulso quanto dell'agire etico. Si ricordi che, nel sistema del sapere fattuale, il momento attorno cui gravita tutto è l'attività (secondo l'impulso o, in ultimo, secondo il dovere assoluto) avente l'io come principio. Fichte intende quindi che l'essere principio dell'attività da parte dell'io deriva geneticamente dall'essere l'io la forma fondamentale del fenomeno.

La forma dell'io del fenomeno è dunque il fondamento di tutto il sapere fattuale.⁴⁹⁸

Questa pura egoità, che è forma del fenomeno, precede ogni fattualità: essa è «assolutamente semplice»⁴⁹⁹. L'io fattuale, l'io che agisce, invece, «è nella forma dell'intuizione, e l'intuizione è nella molteplicità», sicché esso non può apparire come unico o come semplice, ma deve di necessità apparire come un «sistema di individui», che si differenziano per la loro diversa «posizione» (*Stellung*) e per il loro diverso «rapporto al mondo dei sensi».⁵⁰⁰ Dunque l'io «assolutamente semplice», che è forma del fenomeno, può essere soltanto «puramente intelletto», non intuito⁵⁰¹.

Se dunque, dal punto di vista fattuale, l'io deve essere prima intuito per poi essere intelletto, dal punto di vista genetico, l'io che è intelletto, ovvero la forma dell'io del fenomeno, «è il fondamento» dell'io del sapere fattuale.

Si noti che l'io come «forma del fenomeno», che può essere solo intelletto, è stato dedotto dall'apparire a sé del fenomeno; il quale apparire a sé del fenomeno è necessario, posto che l'apparire implichi qualcosa a cui ciò, che appare, appare, e posto che il fenomeno non possa apparire ad altri che a se stesso.

Allo stesso modo, anche il fenomeno è soltanto puramente intelletto, noi l'abbiamo semplicemente esposto, in verità esso [...] non è mai da separare dalla forma dell'io. Per conoscere questa sintesi, la più elevata che ci sia, separammo ciò che nella forma dell'io è inseparato.⁵⁰²

⁴⁹⁸ Idem, p. 81.

⁴⁹⁹ Ibidem.

⁵⁰⁰ Ibidem.

⁵⁰¹ Ibidem.

⁵⁰² Ibidem.

La sintesi tra il fenomeno e la forma dell'io è «la più elevata che ci sia». Per coglierla, è stato necessario separare con il pensiero gli elementi di essa. Si nota bene come l'io sia, nell'ultimo Fichte, non il principio assoluto ma, appunto, la forma fondamentale del fenomeno (e, in quanto tale, da non confondere certamente, nemmeno, con l'io empirico individuale).

Ecco le ultime parole del corso:

L'essere assoluto noi lo chiamiamo *Dio*, in cui noi con questa vuota forma concettuale, che non esprime proprio niente dell'essenza, contrassegniamo soltanto il vuoto posto [*Stelle*] al di là dell'io. Tutte le determinazioni di questo concetto sono soltanto negative. L'essenza di Dio è espressa in lui stesso e nell'agire di ogni uomo retto. Il sapere è il fenomeno dell'essere, il quale [fenomeno] appare a se stesso. Con questa proposizione finisce l'esposizione dei fatti della coscienza, e con la stessa inizia la dottrina della scienza, la quale ripercorre la stessa via all'indietro⁵⁰³.

Il corso «Sulla dottrina della scienza» «ripercorre all'indietro» «la stessa via» del corso «Sui fatti della coscienza»: quest'ultimo ha illustrato l'innalzamento della coscienza naturale fino al suo principio assoluto (secondo il punto di vista fattuale); il primo inizierà dallo stesso principio assoluto per giungere alla coscienza naturale (secondo il punto di vista genetico)⁵⁰⁴. In questo senso, la differenza tra il corso «Sui fatti della coscienza» e il corso «Sulla dottrina della scienza» concerne rispettivamente, secondo la terminologia aristotelica, la differenza tra ciò che è «primo per noi» e ciò che è «primo per natura».

In riferimento all'inizio del protocollo, dove Fichte dice che l'io è «principio dell'intuizione fattuale» perché si strappa dall'impulso, Schopenhauer si chiede «come può all'io venire in mente di strapparsi dall'impulso se non ha già prima questa intuizione»? «In seguito», prosegue Schopenhauer, «essa si rivela come coscienza morale esortante anche a colui che si sacrifica all'impulso»⁵⁰⁵.

⁵⁰³ Idem, pp. 81-82.

⁵⁰⁴ Sul problema dell'*identità* del punto d'arrivo del corso «Sui fatti della coscienza» con il punto d'inizio del corso «Sulla dottrina della scienza» da un lato, e del punto d'inizio del corso «Sui fatti della coscienza» con il punto d'arrivo del corso «Sulla dottrina della scienza» dall'altro, cfr. S. FURLANI, *L'ultimo Fichte. Il sistema della dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Milano 2004.

⁵⁰⁵ Idem, p. 79.

Fichte non ha spiegato lo «strapparsi» dell'io dall'impulso, ma, nel quinto protocollo, ha detto che questo strapparsi *deve* avvenire:

Ora esso deve [*soll*] realmente giungere a questa intuizione superiore, poiché, secondo la nostra precedente dimostrazione, questa è il vero sapere: dunque il sapere deve di necessità [*muß*] avere anche realmente quella facoltà di strapparsi dalla prima legge fattuale⁵⁰⁶.

Che l'io si strappi dall'impulso è necessario, posto che il sapere si determini liberamente come intuizione superiore; e che esso si determini come intuizione superiore è necessario, posto che questa è il vero sapere, e che tutto il sapere fattuale, di cui prima l'impulso e poi il dovere sono stati indicati come il momento fondamentale, non è il sapere assoluto (come è detto nella «precedente dimostrazione», all'inizio del quarto protocollo). Questa è l'argomentazione di Fichte: egli non ha detto come può l'io strapparsi dall'impulso, che è invece la domanda di Schopenhauer; il quale obietta, in sostanza, che l'intuizione superiore è condizione dello «strapparsi» dell'io e lo strapparsi è a sua volta condizione dell'intuizione superiore. L'accusa è cioè di circolo vizioso.

Il ragionamento di Fichte si basa invece sul *presupposto* che il «vero sapere» *sia*. E da questo presupposto prenderà le mosse il corso «Sulla dottrina della scienza»:

Ci occupiamo della *dottrina della scienza*: questa deve dunque essere ed è una dottrina, una teoria della scienza in generale [...]. Presupponiamo dunque ciò che vogliamo afferrare nella teoria, la scienza, dunque il sapere.⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Idem, p. 72.

⁵⁰⁷ Idem, p. 82.

IV. Sguardo d'insieme

Nei due capitoli precedenti è stata esaminata la trascrizione di Schopenhauer delle lezioni «Sullo studio della filosofia» e del corso «Sui fatti della coscienza» di Fichte. Qui di seguito, da un lato, si vogliono indicare *in summa* le tematiche fichtiane che, in relazione agli sviluppi successivi della filosofia schopenhaueriana, risultano più significative; dall'altro, si vuole offrire un'analisi frequentista dei 66 commenti che Schopenhauer ha riferito al contenuto di tutte queste lezioni. Data la stretta connessione tra tali tematiche e tali commenti, alcune ripetizioni risulteranno inevitabili.

1. *Tematiche fichtiane*

È senz'altro notevole, nella prima lezione introduttiva, il problema, posto da Fichte, del criterio della distinzione tra genio e follia⁵⁰⁸ (si ricordi che tale problema si pone per Fichte in virtù di una certa *identità* che sussiste tra genio e follia, consistente nel fatto che entrambi si differenziano dall'io comune; sì che è rispetto a questa identità, che comunque viene riconosciuta, che è necessario determinare la loro differenza). A soluzione di tale problema, Schopenhauer elabora già nei suoi tratti essenziali (soprattutto – contro Fichte – a proposito della *vicinanza* tra genio e follia), la teoria esposta nel *Mondo come volontà e rappresentazione*⁵⁰⁹, secondo la quale sia il genio che il folle hanno la possibilità di «guardare attraverso» il «vestito» delle condizioni dell'esperienza, e quindi conoscere le cose come sono in se stesse.

Sempre nella prima lezione introduttiva, Fichte afferma che ogni forza naturale è un che di «sovrasensibile, spirituale, immediatamente divino», sebbene nel modo «infimo»⁵¹⁰ (*das niedrigste der Art*); proprio come, nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, le forze della natura vengono designate come l'«infimo grado [*die niedrigste Stufe*] di

⁵⁰⁸ H. N. II, p. 18.

⁵⁰⁹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 217-230, § 36 e § 37, pp. 375-395; cap. 31 e 32, pp. 1707-1755.

⁵¹⁰ H. N. II, p. 21.

oggettivazione della volontà»⁵¹¹. È chiaro che la «volontà» di Schopenhauer non è il «divino» di cui parla Fichte; tuttavia sia la prima, sia il secondo, sono qualcosa che sta al di là del mondo empirico e che rappresenta in qualche modo l' «essenza» di questo.

Per quanto concerne la determinazione del concetto di *filosofia*, nella terza lezione introduttiva (come poi nella prima lezione «Sui fatti della coscienza»), Fichte definisce il punto di vista della filosofia come il punto di vista del sapere, sulla cui esistenza Schopenhauer è talmente d'accordo da scrivere che non ammetterlo «significa essere cocciuti»⁵¹². Al riguardo di tale punto di vista, che per Fichte è il «proprio» della filosofia e consiste nel considerare le cose *in quanto sapute*, non si può non pensare alla prima proposizione del *Mondo come volontà e rappresentazione* («Il mondo è la mia rappresentazione»), in cui la considerazione del mondo come un che di rappresentato è ciò con cui «comincia» «la riflessione filosofica [*die philosophische Besonnenheit*]»⁵¹³. L'*absolute Besonnenheit* fichtiana è precisamente quel punto di vista in cui il «fuoco» del sapere (il fuoco della coscienza) è il sapere stesso⁵¹⁴.

Nella prima lezione «Sui fatti della coscienza», Fichte presuppone, per dirla con le successive parole di Schopenhauer, una «duplicità della coscienza» (la coscienza dell'uomo comune, per la quale le cose sono semplicemente cose, e la coscienza filosofica, per la quale le cose sono percepite), ma illustra anche la contraddizione in cui si avvolge il realismo ingenuo del senso comune: tale contraddizione consiste nella relazione di identità e al tempo stesso di non identità tra la cosa percepita e la percezione che la riguarda⁵¹⁵. Si è visto che Schopenhauer, nel secondo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*, argomenterà contro il dualismo realistico proprio rilevando che «quel mondo assolutamente *oggettivo*, fuori della mente, indipendente da essa e *anteriore* ad ogni conoscenza [...], altro non era che appunto [...] quello conosciuto *soggettivamente*, il mondo della rappresentazione [...]»⁵¹⁶: ossia rilevando che il mondo «esterno» e indipendente dalla rappresentazione, presupposto dal realismo, in quanto «esterno» e «indipendente» dovrebbe essere *non identico* al mondo rappresentato, e tuttavia è *identico* ad esso.

Un altro tema importante nell'esposizione di Fichte è l'*inconscio*. Per Fichte, il costituirsi della percezione comune presuppone un'attività schematizzante inconscia del

⁵¹¹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 154, § 26, p. 279.

⁵¹² H. N. II, p. 26.

⁵¹³ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 3, § 1 p. 41.

⁵¹⁴ H. N. II, p. 27.

⁵¹⁵ Idem, p. 31.

⁵¹⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 11, Supplementi al libro I, p. 1035.

soggetto percipiente⁵¹⁷. Analogamente, per lo Schopenhauer della prima edizione della Dissertazione, l'operazione dell'intelletto, attraverso cui questo passa dalla sensazione all'*oggetto* come causa di essa (costituendo così *per il soggetto* il mondo "esterno"), non entra nella coscienza⁵¹⁸. Inoltre, per Fichte, la coscienza che è cosciente dell'attività schematizzante che costituisce la percezione (ovvero la coscienza che si trova nel punto di vista della percezione della percezione) è «superiore» rispetto alla coscienza che «si risolve» nella percezione e che, in virtù di questo «risolversi», non può vedere tale attività schematizzante. In generale, il movimento attraverso il quale si porta a coscienza ciò che era inconscio è un «elevarsi» ad un nuovo punto di vista⁵¹⁹. (Tale elevarsi è «il mutamento del sapere»). Questa relazione tra inconscio e duplicità della coscienza, secondo cui portare a coscienza ciò che era inconscio equivale ad «elevarsi» ad una «coscienza superiore», verrà analizzata nei manoscritti giovanili di Schopenhauer, là dove egli parla di «coscienza migliore» e «coscienza empirica».

Veniamo ora al tema della *libertà*. Fichte ne parla per la prima volta nella nona lezione: la «libertà soggettiva» è ciò che rende possibile il «mutamento [*Wandel*] del sapere»⁵²⁰, ovvero il «passaggio» (*Uebergang*) da un sapere ad un altro, da un punto di vista ad un altro. La libertà soggettiva consiste cioè nella possibilità di «mutare» punto di vista. A partire dall'undicesima lezione, Fichte non parla più di «mutamento», ma di «strapparsi»⁵²¹ (*sich losreißen*) del sapere (tale nozione tornerà nella dodicesima lezione⁵²², nei quattro fogli di quaderno senza intestazione⁵²³, nel quinto⁵²⁴, nel sesto⁵²⁵ e nell'ottavo⁵²⁶ protocollo). Lo «strapparsi», come già si è visto e come si vedrà tra poco più nel dettaglio, è il «passaggio» da una prima determinazione ad una seconda determinazione (del sapere). Dunque sia il «mutamento», sia lo «strapparsi» del sapere riguardano il passaggio da un sapere ad un altro.

Si è avuto modo di vedere che il testo dell'esposizione di Fichte, per come registrato da Schopenhauer, consente di interpretare la relazione tra «mutamento» e «strapparsi» del sapere in termini di *identità*, nel senso che il «mutamento» del sapere sarebbe lo «strapparsi» del sapere, in quanto però visto dal lato del soggetto conoscente (questo è

⁵¹⁷ Cfr. H. N. II, p. 38 (quinta lezione «Sui fatti della coscienza») e 40 (decima lezione).

⁵¹⁸ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., p. 75.

⁵¹⁹ H. N. II, pp. 38-39.

⁵²⁰ Idem, p. 39.

⁵²¹ Idem, p. 41.

⁵²² Idem, pp. 41-42.

⁵²³ Idem, p. 48.

⁵²⁴ Idem, p. 72.

⁵²⁵ Idem, pp. 73-74, 76.

⁵²⁶ Idem, p. 79.

appunto il soggetto logico del «passaggio» in cui consiste il «mutamento»), e viceversa, lo «strapparsi» del sapere sarebbe lo stesso «mutamento» del sapere, in quanto però visto dal lato del sapere stesso (il quale parimenti è il soggetto logico del «passaggio» in cui consiste lo «strapparsi»). E in effetti, lo stesso «strapparsi» del sapere, come il «mutamento» del sapere, è in fondamentale relazione con la libertà. Intanto si rilevi che la libertà, in relazione all'io, è definita da Fichte ancora come il «passaggio» dell'io da una determinazione ad un'altra determinazione, contrapposta alla prima: così nel «passaggio» dell'io dalla percezione (dall'essere percipiente) alla riproduzione (all'essere riprodotto) e viceversa⁵²⁷, e nel «passaggio» dalla riproduzione (dall'essere riprodotto) all'agire (all'essere agente)⁵²⁸.

Si venga ora propriamente al tema dello *strapparsi del sapere*, al quale si deve dedicare una particolare attenzione. Lo stesso Schopenhauer, infatti, nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, userà il verbo *sich losreißen* in riferimento allo «strapparsi» del soggetto conoscente dal mondo empirico come condizione per la contemplazione delle idee. Nei Manoscritti del 1814, Schopenhauer parlerà analogamente di uno strapparsi della coscienza migliore dal volere. È quindi necessario cercare di determinare il significato che compete a questo punto teorico, secondo la trascrizione di Schopenhauer dell'esposizione di Fichte.

Nell'undicesima lezione, lo «strapparsi» del sapere consiste nel passaggio dal sapere *simpliciter* lo schema, sapere in cui consiste la percezione, al sapere lo schema in quanto tale, sapere in cui consiste la riflessione, e, nel passaggio dal riflettere al riflettere del riflettere⁵²⁹; nella dodicesima lezione, esso consiste nel passaggio dal punto di vista della percezione al punto di vista della percezione della percezione⁵³⁰; nei quattro fogli di quaderno senza intestazione, nel passaggio dal sapere fattuale alla riflessione e dalla riflessione alla riproduzione⁵³¹; nel quinto e nel sesto protocollo, nel passaggio dal sistema dell'intuizione fattuale alla «regione superiore» del sapere⁵³².

Ciò che è comune a questi contesti in cui si parla dello «strapparsi» del sapere è dunque il «passaggio» (*Uebergang*) da un sapere ad un altro, ossia da un sapere determinato ad un altro sapere determinato (da una prima determinazione ad una seconda determinazione del sapere). Lo «strapparsi» è ciò che ogni volta rende reale tale

⁵²⁷ Idem, p. 45. Si è rilevato al riguardo l'errore della trascrizione di Schopenhauer, secondo cui il passaggio in questione sarebbe quello tra il punto di vista della riflessione e il punto di vista della percezione.

⁵²⁸ Idem, p. 53.

⁵²⁹ Idem, p. 41.

⁵³⁰ Ibidem.

⁵³¹ Idem, p. 48.

⁵³² Idem, pp. 72-76.

«passaggio». In quanto tale, lo «strapparsi» è in relazione fondamentale con la *libertà*. Nella dodicesima lezione, è detto che lo strapparsi del sapere avviene con libertà, «in conformità della sua [del sapere] intima essenza»⁵³³; nei quattro fogli senza intestazione, lo «strapparsi» è il liberarsi (*sich befreien*) del sapere da una legge che lo vincolava e l'incominciare ad essere vincolato ad un'altra legge⁵³⁴; allo stesso modo, nel quinto protocollo si dice che il sapere, «strappandosi» dalla legge che lo vincola al sistema dell'intuizione fattuale, «fa se stesso mediante una libertà formale»⁵³⁵. Infine, nel sesto protocollo, il sapere non è libero né nel *terminus a quo* (il sistema dell'intuizione fattuale), né nel *terminus ad quem* (l'intuizione superiore), ma nel «passaggio» dal primo al secondo⁵³⁶.

Lo «strapparsi» è allora lo svincolarsi del sapere da una legge e l'entrare sotto il vincolo di un'altra legge: sì che il «passaggio» tutte le volte in questione è il passaggio dal primo vincolo – ovvero dalla prima determinatezza –, che rappresenta il *terminus a quo*, al secondo vincolo – ovvero alla seconda determinatezza –, che rappresenta il *terminus ad quem* e che è il risultato dello «slegamento» dal primo vincolo. Tutto questo presuppone che ogni sapere *determinato* consista in un essere legato (del sapere stesso) ad una legge determinata.

Ma il tema dello «strapparsi» del sapere è in relazione non solo con il tema della libertà, ma anche con il tema dell'*inconscio*. Nella dodicesima lezione, Fichte dice che, «se il sapere è legato nella percezione, la quale si chiami *c*, si strappa [dal punto di vista *c*] e giunge al punto di vista *b*, allora vede ora da *b* chiaramente e con coscienza tutto ciò che in *c* era per esso oscuro e inconscio e costituiva la sua percezione»⁵³⁷. Il punto *b* è cioè il punto della percezione della percezione: il sapere, in esso, «vede chiaramente» la percezione perché non è più «legato» ad essa. Inoltre, nei quattro fogli senza intestazione, a proposito del passaggio dal sapere fattuale alla riflessione, Fichte dice che, dalla seconda determinazione (risultato dello «strapparsi» del sapere dalla prima), il sapere deve di necessità «intuire» (*anschauen*) e «conoscere» (*erkennen*) la legge a cui era «legato» nella prima determinazione e che era, rispetto a questa, «inconscia»⁵³⁸. La legge da cui il sapere «si strappa» diviene cioè oggetto del sapere stesso. Se ora, a partire da queste due ultime citazioni, si considera che ciò, da cui il sapere si strappa, è ciò da cui il sapere diviene

⁵³³ Idem, p. 42.

⁵³⁴ Idem, p. 48.

⁵³⁵ Idem, p. 72.

⁵³⁶ Idem, p. 73.

⁵³⁷ H. N. II, p. 41.

⁵³⁸ Idem, p. 48.

libero, e che ciò, da cui il sapere si è strappato, è oggetto del sapere, allora si deve dire che *ciò, da cui il sapere è libero (si è liberato), è oggetto del sapere*. Dove è chiaro che, poiché il soggetto logico dello «strapparsi» è il sapere, il soggetto logico del sapere è parimenti il sapere stesso. Se dunque si intende il tema dello «strapparsi» del sapere come il *medio* che consente di congiungere il tema della libertà con il tema dell'inconscio, si deve dire che il processo di liberazione del sapere da un "qualcosa" è il processo in cui questo "qualcosa" da inconscio, diviene conscio (da non saputo, saputo). Il divenire libero da qualcosa da parte del sapere è il divenire saputo di questo qualcosa.

È bene tenere presente che, in questo discorso, il non essere saputo di un qualcosa è il suo essere "esterno" (non compreso) rispetto ad una *determinazione particolare* del sapere, e non rispetto al sapere assoluto, che è in quanto tale onnicomprensivo. (Nel primo protocollo è detto che l'idealismo è da intendere nel senso che *tutto* è all'interno dell'intuizione di sé dell'essere⁵³⁹; e nel secondo protocollo è detto che tale intuizione di sé dell'essere è appunto il sapere⁵⁴⁰). Si consideri inoltre che, nelle due citazioni precedenti, il vincolo a cui il sapere sottostà non è definitivo, ma può cadere a seguito dello «strapparsi» del sapere da esso; e ancora, lo «strapparsi» del sapere comporta il divenire saputo di ciò da cui il sapere si strappa. Dunque il non essere saputo di ciò che «lega» il sapere è comunque il suo *poter* essere saputo, ossia è il suo essere saputo *in potenza*; dove la possibilità, da parte di ciò che «lega» il sapere, di essere saputo è appunto la possibilità del sapere di «strapparsi» da esso. Il non essere saputo di ciò che «lega» il sapere ovvero il suo essere saputo in potenza è quindi il suo poter essere compreso in una determinazione *più ampia* del sapere, risultato dello «strapparsi» del sapere da una prima determinazione. (Nella dodicesima lezione, la determinazione del sapere come percezione della percezione è più ampia della determinazione del sapere come percezione, perché è il sapere che ha ad oggetto questa seconda determinazione come tale; nei quattro fogli senza intestazione, la determinazione del sapere come riflessione è più ampia della determinazione del sapere come sapere fattuale, perché è il sapere che ha ad oggetto questa seconda determinazione come tale). In ogni caso, il sapere che «si strappa» da un vincolo è sempre un sapere determinato, e lo «strapparsi» è appunto l'abbandonare, da parte del sapere, tale determinazione (per acquisirne un'altra).

A proposito di questa relazione tra lo «strapparsi» del sapere e il divenire saputo di ciò da cui il sapere si strappa, si può certamente rilevare che, negli appunti di Schopenhauer, non in tutti i casi in cui è nominato il primo, è nominato anche il secondo.

⁵³⁹ Idem, p. 61.

⁵⁴⁰ Idem, p. 62.

Comunque, questa relazione sussiste *almeno* nei due casi dello «strapparsi» coinvolti nelle due citazioni precedenti.

Nelle due citazioni precedenti, ancora, lo «strapparsi» del sapere è ciò che comporta il divenire oggetto del sapere di ciò da cui il sapere «si strappa». Ora la *reciprocità* di questo rapporto (ossia il fatto che, allo stesso modo, il divenire saputo di qualcosa comporterebbe lo «strapparsi» del sapere da esso) potrebbe essere non contraddittoria – ossia potrebbe evitare la circolarità viziosa – solo se significasse l'identità dei termini del rapporto, ossia l'identità tra il divenire di qualcosa da non saputo, saputo, e lo «strapparsi» del sapere da esso. L'attribuzione, alla dimensione implicita del testo, dell'affermazione di una tale reciprocità, ovvero di una tale identità, risulta problematica, o almeno non sufficientemente giustificabile (sebbene si può ritenere che il testo in qualche modo la suggerisca). Nel testo, infatti, anche negli ultimi protocolli, il *primum* è sempre lo «strapparsi», *a partire dal quale* vengono spiegati e fondati il processo di liberazione del sapere e il divenire di ciò, da cui il sapere «si strappa», da non saputo, saputo (come si vede bene dalla precedente citazione tratta dalla dodicesima lezione). Lo «strapparsi» è la stessa possibilità fondamentale che il sapere ha, in virtù della sua libertà (ossia è ciò che, in virtù di tale libertà, è per esso possibile – non impossibile).

Accanto al tema dello «strapparsi» del sapere, e quindi al tema della libertà, nell'esposizione di Fichte acquista particolare rilevanza il tema della *necessità*, intesa come necessità *ipotetica*. Fichte, nel quinto protocollo, afferma che l'intuizione fattuale è, nella sua configurazione interna, necessaria rispetto (conseguentemente, successivamente) all'atto *libero* di autodeterminazione del sapere come tale intuizione fattuale⁵⁴¹. Si tratta cioè di una necessità ipotetica: appunto perché l'atto di autodeterminazione del sapere, da cui dipende tale necessità, è libero, e non a sua volta necessario. Inoltre, poco più avanti, allorché parla dello «strapparsi» del sapere dall'intuizione fattuale, Fichte chiarisce questo punto attraverso una particolare dialettica fra *sollen* e *müssen*: la necessità (espressa dal *muß*) del possesso, da parte del sapere, della facoltà di «strapparsi» dall'intuizione fattuale dipende dall'atto libero di autodeterminazione (espresso dal *soll*) del sapere come «intuizione superiore»⁵⁴². Ossia: posto che il sapere si è già determinato come intuizione fattuale, se esso «deve» (*soll*) determinarsi come intuizione superiore, «deve di necessità» (*muß*) avere la facoltà di strapparsi dall'intuizione fattuale. Dunque, queste due occorrenze del verbo *müssen* significano che l'intuizione fattuale è necessaria, *posto che* il sapere si determini liberamente ad essa, e che lo strapparsi da essa è necessario, *posto che* il sapere

⁵⁴¹ H. N. II, pp. 70-71.

⁵⁴² Idem, p. 72.

si determini liberamente come intuizione superiore. La necessità è ipotetica (geneticamente derivata) rispetto ad un atto originario di libertà. Queste determinazioni fichtiane della libertà e della necessità troveranno degli importanti riscontri nell'opera schopenhaueriana.

È inoltre rilevante la definizione che Fichte dà della *decisione*, nel paragrafo «Fatti della coscienza in relazione alla facoltà pratica dell'io», come di «un che di privo di tempo»⁵⁴³. Si è visto che Schopenhauer indica, come fondamento di tale definizione, la determinazione della volontà (ossia l'organo della decisione) parimenti come un qualcosa che, «come una cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo»⁵⁴⁴. Schopenhauer fonda cioè la determinazione *fichtiana* dell'atto (la decisione) attraverso la *propria* determinazione dell'organo di tale atto (la volontà). In questo modo, egli avvicina *per la prima volta* i concetti di volontà e di cosa in sé.

Infine, in questi appunti (negli ultimi protocolli), emerge chiaramente il tema dell'*infinità dell'agire*, sia che si tratti dell'agire secondo l'impulso⁵⁴⁵, sia che si tratti dell'agire secondo il dovere⁵⁴⁶; ossia emerge l'idea che l'agire sia, costitutivamente, infinito, perché non perviene mai ad una meta definitiva. A questo proposito, è particolarmente interessante che Schopenhauer intenda (al di là della lettera) la teoria fichtiana dell'infinità dell'agire secondo l'impulso come affermazione dell'infinità del volere⁵⁴⁷; ossia Schopenhauer attribuisce a Fichte ciò che poi diventerà uno dei capisaldi del suo sistema. Ma Fichte, in questi appunti «Sui fatti della coscienza», non nomina mai la volontà.

Quello che qui interessa è che tutti i punti teorici dell'esposizione di Fichte che sono stati appena richiamati sono disponibili nel testo degli appunti che Schopenhauer ha redatto: ossia, tutti questi punti erano certamente disponibili allo stesso Schopenhauer. Per la quasi totalità di essi, egli non ha documentato una loro comprensione o una loro approvazione. Tuttavia questo non comporta necessariamente che egli non li abbia compresi nel modo in cui essi qui sono stati intesi – che è il modo in cui, stando al testo che Schopenhauer ha redatto, essi *devono* essere intesi –, pur lasciando eventualmente questa comprensione senza testimonianza. Proprio la possibilità di questa comprensione “oscura”, cioè non documentata, che il giovane Schopenhauer può aver avuto dell'esposizione di Fichte, rende storiograficamente legittimo, e anzi doveroso, un confronto accurato del contenuto di questa con i manoscritti di Schopenhauer

⁵⁴³ Idem, p. 56.

⁵⁴⁴ Idem, p. 57.

⁵⁴⁵ Idem, pp. 59-60, 65-66.

⁵⁴⁶ Idem, pp. 77-78.

⁵⁴⁷ Idem, p. 60.

contemporanei o immediatamente successivi alla frequenza delle lezioni: quei manoscritti attraverso cui ha preso inizio quella lunga fase di elaborazione teorica (1812-1818) il cui frutto è stato *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

2. I 66 interventi di Schopenhauer

Secondo un'analisi frequentista dei 66 interventi che Schopenhauer ha riferito alle lezioni introduttive «Sullo studio della filosofia» e a quelle del corso «Sui fatti della coscienza», si deve dire che soltanto 3 di questi commenti⁵⁴⁸ esprimono consenso con il contenuto dell'esposizione di Fichte, di contro ai 15 che esprimono dissenso⁵⁴⁹ e ai 20 in cui Schopenhauer ammette di non capire o di capire poco⁵⁵⁰ (soltanto in un unico punto⁵⁵¹ – si tratta di un ulteriore commento – Schopenhauer si compiace della chiarezza di Fichte). Altri 7 interventi sono costituiti da citazioni⁵⁵², di cui una usata sarcasticamente⁵⁵³, e altri 3 da commenti esplicitamente sarcastici⁵⁵⁴. Solo 11 volte (ossia nella proporzione di un sesto rispetto al totale degli interventi) Schopenhauer ha documentato il suo sforzo di interpretare l'esposizione di Fichte⁵⁵⁵. Infine, 6 interventi sono relativi alla mera stesura⁵⁵⁶.

Si intendono ora elencare i temi degli interventi nei quali Schopenhauer esprime il proprio accordo con l'esposizione di Fichte, oppure, dissentendo con essa, cerca di raggiungere una posizione originale.

I 3 commenti nei quali Schopenhauer documenta il proprio accordo con l'esposizione di Fichte riguardano in ordine: l'esistenza del punto di vista del sapere il sapere (non ammetterlo significa infatti per Schopenhauer «essere cocciuti»: seconda lezione introduttiva)⁵⁵⁷; l'esistenza del punto di vista della percezione della percezione o di una «coscienza superiore» rispetto alla coscienza comune (« [...] il punto della presa di

⁵⁴⁸ Idem, pp. 26, 30, 74.

⁵⁴⁹ Idem, pp. 18, 20, 21, 23, 33, 35, 37, 45, 49, 51, 52, 56, 60, 68, 69.

⁵⁵⁰ Idem, pp. 17, 36, 37, 38, 39, 41, 44, 46, 47, 48, 53, 54 (un commento più un «?!»), 55 (quattro volte: delle quali Schopenhauer commenta due volte «*ita dixit*» e una volta «*dixit*», intendendo evidentemente significare che il contenuto dell'esposizione è accolto solo perché Fichte appunto «disse così»), 58 (tre volte, di cui la prima: «?»), 62, 79. Di questi interventi, quelli a pp. 48, 53, 55 (il terzo), 58 (il secondo), 62 e 79 presumono di rilevare dei momenti contraddittori nell'esposizione di Fichte.

⁵⁵¹ H. N. II, p. 54.

⁵⁵² Idem, pp. 16, 29 (due citazioni), 42 (due citazioni), 44, 62.

⁵⁵³ Idem, p. 42.

⁵⁵⁴ Idem, p. 22, 54, 81.

⁵⁵⁵ Idem, pp. 25, 31, 32, 34, 36, 40, 44, 52, 61 (tre volte).

⁵⁵⁶ Idem, pp. 16, 39, 44, 51, 58, 64.

⁵⁵⁷ Idem, p. 27.

coscienza assoluta, che Fichte denomina, di certo del tutto giustamente, “un *percepire* il percepire”»: prima lezione «Sui fatti della coscienza»⁵⁵⁸, e infine la descrizione “negativa” dell’intuizione superiore (per denominare la quale Fichte usa ancora l’espressione «coscienza superiore»⁵⁵⁹) come di qualcosa di totalmente distinto dall’intuizione fattuale – essa è cioè priva di molteplicità, spazio e tempo – e la sua denominazione come «il *viso* [Gesicht] soltanto vero ed esprimente tutta la realtà»⁵⁶⁰ (Schopenhauer commenta: *Wahr gesprochen!*, sesto protocollo).

Si vede dunque facilmente che l’unico punto su cui Schopenhauer ha concordato con Fichte è *l’esistenza di un punto di vista “superiore” rispetto a quello dell’uomo comune*; sia questo il punto di vista del sapere, della percezione della percezione (e questi due, nelle primissime lezioni, più o meno coincidono) o dell’intuizione superiore.

Di questi tre commenti l’unico a contenere uno sviluppo originale del discorso da parte di Schopenhauer è il primo, quello relativo al punto di vista della percezione della percezione ovvero dell’*absolute Besonnenheit*. Si vedrà in seguito, nello specifico, come tale commento rappresenti, sotto molti aspetti, un precedente importante rispetto alla successiva elaborazione del filosofema della doppia coscienza.

I commenti, nei quali Schopenhauer, ponendosi in contraddittorio con l’esposizione di Fichte (e in virtù di questo porsi in contraddittorio), giunge a sviluppi originali del discorso, sono 7. Essi sono un sottoinsieme dei 15 commenti in cui Schopenhauer esprime il proprio dissenso teorico. Si tratta di annotazioni che Schopenhauer ha scritto verosimilmente durante la sua frequenza delle quattro lezioni introduttive e del corso «Sui fatti della coscienza»: esse non sono quindi successive al mese di Dicembre 1811. La loro disponibilità è molto preziosa al fine della ricerca storiografica, perché permette di individuare le coordinate teoriche all’interno delle quali il giovanissimo Schopenhauer muoveva i primi tentativi di elaborare un pensiero autonomo.

Si consideri prima di tutto il problema della conoscenza della *cosa in sé* e in generale di una conoscenza il cui oggetto sia altro dal mondo dell’esperienza.

Schopenhauer, in commento alla prima lezione introduttiva, volendo, contro Fichte, indicare l’affinità tra genio e follia, afferma che la conoscenza delle cose in sé è possibile nella forma di un’«intuizione», seppure soltanto ad individui eccezionali (il folle e il genio)⁵⁶¹. In questa annotazione, Schopenhauer scrive che «nel folle sono [...] rovinata le

⁵⁵⁸ Idem, p. 30.

⁵⁵⁹ Cfr. Idem, pp. 63, 70, 79.

⁵⁶⁰ Idem, p. 74.

⁵⁶¹ Idem, pp. 18-19.

condizioni della conoscenza dell'esperienza, perciò le leggi dell'esperienza sono per lui distrutte, dato che esse non appartengono alle cose, ma sono forme dell'intuizione della sensibilità»⁵⁶²; e inoltre connota la facoltà del genio di conoscere le cose in sé «come qualcosa di totalmente sovrasensibile»⁵⁶³. C'è quindi una relazione, implicita, tra i concetti di «cosa in sé» e «sovrasensibile», dato che la conoscenza delle «cose» è contrapposta alle «forme dell'intuizione della sensibilità».

Il problema della possibilità di una conoscenza di qualcosa di «sovrasensibile» ritorna in commento alla seconda lezione introduttiva: qui tale conoscenza è descritta come un «lampo di evidenza», espressione che Schopenhauer riprende dall'esposizione di Fichte, stravolgendone però il significato: Schopenhauer mette infatti in relazione il lampo di evidenza con la conoscenza non fenomenica, da parte dell'io, di se stesso e delle cose⁵⁶⁴. In relazione ad una tale conoscenza, la conoscenza del mondo dell'esperienza è, per Schopenhauer, «errore»⁵⁶⁵.

Ancora in commento alla prima lezione «Sui fatti della coscienza», pur non usando più il termine «sovrasensibile», Schopenhauer parla della «cosa stessa» della percezione della percezione come di qualcosa che «non è preso dal mondo dell'esperienza»⁵⁶⁶. Anche qui, comunque, si tratta di una conoscenza che è differente dalla conoscenza che riguarda il mondo della sensibilità. Questo commento, pur approvando l'esistenza del punto di vista della percezione della percezione, contiene una carica di contestazione, nella misura in cui, per Schopenhauer, la lezione di Fichte, che si serve della denominazione «percezione della percezione», può far intendere all'ascoltatore solo «il concetto intellettuale», ma non «la cosa stessa» della percezione della percezione; questa, infatti, a differenza di ciò attraverso cui è denominata, «non è presa dal mondo dell'esperienza».

Strettamente in relazione al problema di una conoscenza, il cui oggetto non sia il mondo dell'esperienza, è il problema della *comunicazione* di una tale conoscenza.

In commento alla prima lezione introduttiva, Schopenhauer scrive che il genio, grazie alla sua «alta presa di coscienza», «può esprimere in concetti, immagini, opere d'arte, che hanno per materia ancora oggetti dell'esperienza, ciò che egli conosce al di là di ogni esperienza»⁵⁶⁷. Allo stesso modo, a proposito della «cosa stessa» della percezione della percezione, Schopenhauer scrive che, la prima volta, il termine «percepire»

⁵⁶² Idem, p. 18.

⁵⁶³ Ibidem.

⁵⁶⁴ Idem, p. 23.

⁵⁶⁵ Ibidem.

⁵⁶⁶ Idem, p. 31.

⁵⁶⁷ Idem, pp. 18-19.

(«percepire il percepire») è usato in modo figurato (*bildlich*), perché la cosa stessa, in quanto non è presa dal mondo dell'esperienza, «non può avere alcun nome»⁵⁶⁸. Dunque la comunicazione di una conoscenza di qualcosa al di là dell'esperienza può avvenire, per Schopenhauer, soltanto attraverso «oggetti» o «concetti» tratti dall'esperienza. La necessità di questo utilizzo di concetti tratti dall'esperienza per denotare una realtà che esorbita dall'esperienza verrà argomentata nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, allorché la cosa in sé verrà indicata nella volontà⁵⁶⁹.

Il problema dell'«uso figurato» di elementi che appartengono all'esperienza viene tuttavia riscontrato da Schopenhauer non solo a proposito di una conoscenza metempirica, ma anche relativamente alla definizione kantiana di spazio (terza lezione introduttiva⁵⁷⁰), cioè di un elemento che non è metempirico, ma che tuttavia, in quanto è ciò che ogni empiria presuppone, non è nemmeno empirico.

Un tema ulteriore, a proposito del quale Schopenhauer cerca di raggiungere una posizione originale, è quello della *formazione dei concetti empirici*, ancora in contraddittorio con Fichte. Schopenhauer ne parla in commento alla prima lezione introduttiva⁵⁷¹, nei quattro fogli di quaderno senza intestazione⁵⁷² e in riferimento al paragrafo «Fatti della coscienza in relazione alla facoltà pratica dell'io»⁵⁷³. Innanzitutto, come emerge esplicitamente da un frammento datato 1813⁵⁷⁴ che si pone in tensione teorica con la *Critica della ragion pura*, il giovane Schopenhauer ammetteva, accanto ai concetti di genere, i concetti di cose singole. Nel primo dei tre commenti citati poc'anzi, i concetti di cui Schopenhauer parla sono evidentemente concetti di genere (come i concetti di «essere in quiete» e «cadere»); negli ultimi due, emerge dalla dimensione implicita del testo che i concetti, cui Schopenhauer si riferisce, sono concetti di cose singole. In ogni caso, tanto i concetti di genere quanto i concetti di cose singole sono, per il giovane Schopenhauer, «il prodotto dell'atto delle categorie»⁵⁷⁵, e dunque la facoltà ad essi correlata è l'intelletto. Questi due punti (l'esistenza dei concetti di cose singole e la determinazione dell'intelletto come facoltà dei concetti) verranno abbandonati già a partire dalla tesi di laurea del 1813. I passi in esame documentano quindi una fase di elaborazione della teoria sui concetti di cui, nelle opere pubblicate, non è rimasta traccia.

⁵⁶⁸ Idem, p. 31.

⁵⁶⁹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* cit., I 131-132, § 22 p. 243.

⁵⁷⁰ H. N. II, p. 33.

⁵⁷¹ Idem, p. 20-21.

⁵⁷² Idem, p. 49.

⁵⁷³ Idem, p. 56-57.

⁵⁷⁴ Idem, p. 270.

⁵⁷⁵ Idem, p. 49. Cfr. anche Idem, p. 20 e 271.

Nel secondo di questi interventi relativi al concetto, Schopenhauer propone inoltre una sua definizione della *memoria* come «l'abilità, ottenuta mediante esercizio, di pensare più volte lo stesso concetto» (si tratta del concetto della cosa singola); questa definizione verrà articolata ed estesa, ma sostanzialmente mantenuta (anche con la medesima aporeticità), nella Dissertazione del 1813.

Ancora in commento alla prima lezione introduttiva, in cui Fichte definisce *la domanda «perché?»* come la domanda che è propria delle scienze e che mira a sapere il «fondamento sovrasensibile» dei fenomeni, Schopenhauer scrive che tale domanda è la domanda che chiede la causa o che in generale chiede la relazione tra un fenomeno ed un altro, e che investigare con essa il fondamento sovrasensibile dei fenomeni significa compiere un «uso trascendente» dell'intelletto⁵⁷⁶. Schopenhauer accusa cioè implicitamente Fichte di un tale uso trascendente. Che la domanda «perché» riguardi soltanto la relazione dei fenomeni tra loro sarà il presupposto fondamentale della Dissertazione. Si deve anche ricordare che in quel contesto Schopenhauer identifica implicitamente il «fondamento sovrasensibile» di cui parla Fichte con la causa; sì che emerge da subito – ancora implicitamente –, per Schopenhauer, il problema della distinzione tra fondamento e causa, problema che troverà la sua soluzione nella Dissertazione.

Infine, come si è già visto in questo stesso capitolo, in relazione al termine *volontà* (che Fichte, in queste lezioni, non nomina mai), Schopenhauer scrive che essa, «come una cosa in sé», «sta al di sopra di ogni tempo»⁵⁷⁷ (paragrafo «Fatti della coscienza in relazione alla facoltà pratica dell'io»); e ancora, nel primo protocollo, Schopenhauer scrive che Fichte attribuisce all'anima «un impulso che [...] vuole sempre qualcosa e, quando ce l'ha, vuole di nuovo qualcos'altro»⁵⁷⁸. Che la volontà sia la cosa in sé e che il volere umano sia insaziabile diverranno poi i temi essenziali del filosofare di Schopenhauer.

In questo capitolo non si pretende di esaurire la ricchezza di considerazioni che tali annotazioni richiedono; per essa si rimanda ai due capitoli precedenti. Qui si vuole soltanto, appunto, offrire un breve «sguardo d'insieme» dei risultati dell'analisi che è stata svolta.

È a questo punto necessario occuparsi degli appunti di Schopenhauer relativi al corso di Fichte «Sulla dottrina della scienza», che Schopenhauer frequentò successivamente al corso «Sui fatti della coscienza».

⁵⁷⁶ Idem, pp. 20-21.

⁵⁷⁷ Idem, p. 57.

⁵⁷⁸ Idem, p. 60.

V. Il corso «Sulla dottrina della scienza». I primi quattro protocolli

1. Introduzione

Fichte ha tenuto il corso «Sulla dottrina della scienza», che Schopenhauer ha frequentato, in cinquanta lezioni, da lunedì 6 gennaio a venerdì 20 marzo 1812⁵⁷⁹. Si tratta dell'ultima esposizione completa della Dottrina della scienza: l'esposizione dell'anno 1813 fu interrotta dalla guerra e quella del 1814 dalla morte prematura del filosofo.

Oltre alla trascrizione di Schopenhauer, disponiamo di altre sei trascrizioni parziali o complete, più un manoscritto del figlio di Fichte, Immanuel Hermann, che questi aveva probabilmente redatto per sé, ai fini della propria comprensione della filosofia del padre⁵⁸⁰. Di tutto questo materiale, l'unica fonte ad essere stata pubblicata nell'edizione della *Gesamtausgabe* fichtiana è la trascrizione proveniente dalla biblioteca di Halle⁵⁸¹. I curatori hanno giustificato questa scelta in base alla maggiore completezza e alla maggiore vicinanza di tale trascrizione rispetto al progetto autografo dello stesso Fichte, utilizzato da questi probabilmente come canovaccio per le lezioni⁵⁸². Si ricorderà che lo stesso Hübscher, nell'introduzione al volume del *Nachlaß* in cui sono pubblicati gli appunti di Schopenhauer, mette a confronto la trascrizione di Schopenhauer con la trascrizione di Halle e con il progetto autografo di Fichte. In particolare, Hübscher osserva che «la versione di Schopenhauer completa e corregge il progetto di Fichte (F) e il manoscritto di Halle (H) sotto molti riguardi. D'altra parte, essa stessa può essere controllata mediante F e H; F offre un testo che accenna qua e là per parole chiave, perciò spesso oscuro, H, similmente a Schopenhauer, un testo arrotondato in confronto a F. Gli appunti di Schopenhauer sono all'inizio più dettagliati (e più chiari) di F e H, combaciano poi in una certa misura con H, e alla fine, diminuendo l'interessamento [di Schopenhauer], sono molto più brevi di H e specialmente della versione F, tenuta alla fine in modo più

⁵⁷⁹ Per la datazione di ogni lezione cfr. FICHTE, *Nachgelassene Schriften 1812*, cit., p. 39. Cfr. anche H. N. II, p. 428.

⁵⁸⁰ FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812* cit., pp. 241-242.

⁵⁸¹ Idem, pp. 245ss.

⁵⁸² Ora pubblicato in FICHTE, *Nachgelassene Schriften 1812*, cit.

dettagliato»⁵⁸³. Nel volume del *Nachlass* schopenhaueriano sono anche forniti, in nota al testo degli appunti di Schopenhauer, alcuni risultati parziali di questo confronto incrociato. Ora il passo di Hübscher appena citato è riportato alla lettera nel volume della *Gesamtausgabe* fichtiana, in sede di presentazione della trascrizione schopenhaueriana dell'esposizione di Fichte⁵⁸⁴. Questo è un segno evidente che i curatori dell'edizione fichtiana condividono le osservazioni di Hübscher. Al proposito, si è già rilevato che l'affermazione secondo cui la trascrizione di Schopenhauer «completa e corregge» le altre due versioni «sotto molti riguardi», e d'altra parte, a sua volta, può essere attraverso di esse «controllata», è in contraddizione con l'altra affermazione, sempre di Hübscher, secondo cui questi appunti ci rendono «una messa in forma alquanto autonoma», da parte di Schopenhauer, «della materia offerta da Fichte»⁵⁸⁵. È anche chiaro che gli appunti di Schopenhauer sono pubblicati nel volume della *Gesamtausgabe* fichtiana soltanto in quanto considerati come tendenzialmente fedeli all'esposizione di Fichte, e non come risultato di un processo di rielaborazione personale da parte di Schopenhauer, a dispetto del giudizio (contraddittorio) di Hübscher.

Si è già anticipato nella parte introduttiva di questa sezione che gli appunti di Schopenhauer relativi al corso «Sulla dottrina della scienza» non sono completi: Schopenhauer stesso segnala in sette luoghi che il protocollo è mancante⁵⁸⁶. Da questa circostanza, i curatori del volume II, 13 della *Gesamtausgabe* fichtiana (il volume in cui è pubblicato il progetto autografo di Fichte) hanno dedotto che, di tutte le trascrizioni disponibili, quella di Schopenhauer è senz'altro «la peggiore»⁵⁸⁷. Questo giudizio non è però ripetuto nel volume IV, 4 della *Gesamtausgabe* fichtiana (il volume in cui sono pubblicati i *Kollegnachschriften* delle lezioni che Schopenhauer ha frequentato, tra cui, come si è visto, anche le trascrizioni di Schopenhauer delle quattro lezioni introduttive e del corso «Sui fatti della coscienza»). In quest'ultimo volume si dice anzi che la trascrizione di Schopenhauer del corso «Sulla dottrina della scienza» è stata tenuta presente per dirimere i casi in cui il testo dell'esposizione di Fichte risultava incerto⁵⁸⁸. Inoltre, l'unico motivo che viene addotto per giustificare la non pubblicazione della trascrizione di Schopenhauer nell'ambito della *Gesamtausgabe* fichtiana è che essa è già disponibile agli studiosi, nel volume del *Nachlass* schopenhaueriano. Ma, in ogni caso, la

⁵⁸³ H. N. II, p. XVII.

⁵⁸⁴ J. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812*, cit., p. 242.

⁵⁸⁵ Idem, p. XV.

⁵⁸⁶ Cfr. Idem, pp. 122, 131, 162, 174, 185, 194 e 195.

⁵⁸⁷ J. G. FICHTE, *Nachgelassene Schriften 1812* cit, p. 41.

⁵⁸⁸ J. G. FICHTE, *Kollegnachschriften 1810-1812*, cit., p. 241.

trascrizione di Schopenhauer non è più considerata «la peggiore», poiché nello stesso volume della *Gesamtausgabe* fichtiana si fa menzione di altre tre trascrizioni, oltre le quattro citate nel volume II, 13 (di Halle, di Cauer, di Schopenhauer e di un certo Itzig) «la cui pubblicazione» non era nemmeno «in questione», in quanto esse si allontanano dalla «concordanza» (*Übereinstimmung*) delle quattro trascrizioni sopra menzionate⁵⁸⁹. In virtù di tale concordanza reciproca, queste sono riconoscibili per i curatori come fedeli al testo delle lezioni di Fichte⁵⁹⁰. (Inutile rilevare che una tale concordanza sarebbe del tutto inspiegabile, se gli appunti di Schopenhauer fossero «una messa in forma alquanto autonoma della materia offerta da Fichte»).

Dunque, dalla pubblicazione del volume II, 13 (del 2002) alla pubblicazione del volume IV, 4 (del 2004) della *Gesamtausgabe* fichtiana, il giudizio degli studiosi sulla trascrizione di Schopenhauer è sostanzialmente mutato in positivo – riguardando questo giudizio soltanto l'utilità di essa ai fini della ricerca fichtiana.

Venendo all'interesse della ricerca schopenhaueriana, sempre nel volume II, 13 della *Gesamtausgabe* fichtiana è espresso un giudizio molto severo sulla comprensione che Schopenhauer ha attestato, attraverso i suoi commenti personali, dell'esposizione di Fichte: le sue osservazioni sarebbero niente più che «insulti, calunnie e rimproveri [...]». Le glosse di Schopenhauer rivelano in diversi luoghi anche che egli non ha compreso Fichte o meglio che ha attribuito ai suoi termini qualcosa di totalmente diverso [rispetto a ciò che essi significano nel discorso fichtiano]⁵⁹¹. La negatività e la severità di questo giudizio sono, in generale, da condividere; tuttavia, la situazione richiede un giudizio più complesso e articolato. Certamente, l'interesse e la partecipazione di Schopenhauer a questo corso sono fiochi o del tutto assenti, e quasi tutti i suoi commenti non hanno, dal punto di vista teorico, alcuna significanza. Schopenhauer scrive per lo più osservazioni poco meditate, impulsive, dalle quali è percepibile sempre il risentimento dello studente che non riesce, ma nemmeno vuole riuscire, a seguire il professore.

⁵⁸⁹ Idem, p. 242.

⁵⁹⁰ Ibidem.

⁵⁹¹ J. G. FICHTE, *Nachgelassene Schriften 1812* cit., p. 41.

2. Breve antologia degli interventi di Schopenhauer

Secondo un'analisi frequentista dei 51 interventi che Schopenhauer ha riferito al contenuto di questo corso, si deve dire che 9 sono puramente sarcastici o ingiuriosi, e non entrano nel merito dell'esposizione⁵⁹²; 5 contengono una critica teorica al contenuto dell'esposizione, mista a sarcasmo⁵⁹³; in ben 21 Schopenhauer entra seriamente nel merito del contenuto della lezione, esprimendo però sempre dissenso, quasi sempre in virtù del fraintendimento delle parole di Fichte⁵⁹⁴. Si deve però notare che questo fraintendimento non è certamente da ascrivere all'incapacità intellettuale, da parte di Schopenhauer, di seguire il discorso di Fichte, bensì alla scarsità di impegno, che Schopenhauer ha profuso nell'interpretazione del contenuto delle lezioni e che è stata dovuta con tutta probabilità ad una considerazione pregiudizievole, da parte dello studente (già profondamente deluso dal corso precedente «Sui fatti della coscienza»), del professore e delle sue parole. In effetti, soltanto 3 interventi documentano lo sforzo (peraltro non coronato da successo), da parte di Schopenhauer, di interpretare il contenuto dell'esposizione⁵⁹⁵. Inoltre, 9 interventi sono relativi alla mera stesura (in due di questi è comunque presente un momento invettivo)⁵⁹⁶. C'è poi un intervento nel secondo protocollo⁵⁹⁷, che verrà analizzato in questo capitolo, rispetto al quale l'intenzione di Schopenhauer non può essere determinata con certezza. Infine, in tre interventi (che verranno presentati nel seguito di questo paragrafo), Schopenhauer ritiene di scorgere, nelle parole di Fichte, l'essenza della dottrina della scienza (di questi tre commenti, solo uno si astiene dalla valutazione negativa di tale essenza).

Ora tutti questi interventi hanno, come già detto, un interesse molto basso per la ricerca schopenhaueriana, documentando essi, per lo più, l'avversione di Schopenhauer per il corso di Fichte (e per lo stesso Fichte).

⁵⁹² H. N. p. 82 (citazione di Shakespeare), 85, 86, 90, 107 (citazione di Goethe), 108, 115, 145, 151, 157 (citazione di Goethe), 199, 215.

⁵⁹³ Idem, pp. 84-85, 105, 123-124, 155, 168.

⁵⁹⁴ Idem, pp. 84, 95, 102, 103 (due volte), 104, 114, 120, 134 (due volte; nella prima Schopenhauer afferma che Fichte usa la parola principio anziché la parola causa, analogamente all'accusa mossa nel primo protocollo «Sui fatti della coscienza»), 140 (in cui cerca di definire la differenza tra causa e principio), 142-143 (Fichte compierebbe un uso trascendente della categoria di causalità), 154 (fraintendimento dell'esposizione), 155, 159, 169, 170, 184, 191 (rimando al commento di p. 208), 203 (esprime incomprensione dell'esposizione di Fichte), 208 (è l'unico rilievo teoricamente pertinente).

⁵⁹⁵ Idem, pp. 100 (due volte), 101.

⁵⁹⁶ Idem, pp. 95, 121, 133, 162 (due volte), 174, 185, 194, 195 (gli interventi a pp. 174, 194, 195 sono stati analizzati nel capitolo introduttivo a questa sezione, a proposito della questione della stesura degli appunti)

⁵⁹⁷ Idem, p. 87.

Per rendere un'idea più precisa di quanto detto, verranno ora presentati alcuni esempi; innanzitutto, dei commenti sarcastici o ingiuriosi, che esprimono più adeguatamente degli altri la *Stimmung* con cui Schopenhauer sin dall'inizio ha frequentato questo corso.

Sulla prima pagina degli appunti, Schopenhauer, quasi a voler caratterizzare l'intero contenuto del corso, cita l'*Amleto* di Shakespeare: *Tough this be madness yet there's a method in it*. A proposito del discorso di Fichte sull'apparire a sé del fenomeno, Schopenhauer commenta ancora con la citazione di Goethe, già incontrata nel corso «Sui fatti della coscienza»:

Di solito crede l'uomo, quando sente parole
Che si debba con esse anche pensare qualcosa.
[*Gewöhnlich glaubt der Mensch wenn er nur Worte hört*
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.]⁵⁹⁸

Ancora, in commento ad un passo molto oscuro del ventunesimo protocollo, Schopenhauer scrive che pensarne il contenuto è una delle condizioni della dottrina della scienza, e tuttavia, chi ne pensasse il contenuto, «sarebbe eo ipso folle»⁵⁹⁹. Ne viene che una delle condizioni della comprensione della dottrina della scienza è costituita dalla follia di chi si accosta ad essa.

All'inizio del quindicesimo protocollo, Fichte afferma:

Nell'apparire a sé ci sono due immagini assolutamente diverse del fenomeno, delle quali una esprime il contenuto qualitativo del fenomeno, l'altra niente se non l'esserci dello stesso, la sua posizione, la sua negazione negata. Kant dice che l'una immagine, ciò che contiene l'esserci formale, è il concetto, l'altra, l'intuizione.⁶⁰⁰

Schopenhauer commenta:

Con stupore riconosco improvvisamente in entrambi gli aborti di Fichte, con i quali egli mi ha martoriato in questa e nella precedente ora, le kantiane *condizioni formali* (intuizioni pure e categorie) e *materiali* (l'x sconosciuta

⁵⁹⁸ Cfr. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* cit., I 509.

⁵⁹⁹ H. N. II, p. 145.

⁶⁰⁰ Idem, p. 123.

ovvero la cosa in sé) *dell'esperienza*. Finché non ho saputo che con quegli aborti fossero intese queste, ho dovuto di necessità percepire, in ciò Fichte ne ha detto, chiacchiere dementi, poiché mi mancava il filo segreto che tiene insieme ciò, cioè l'aver di mira le grandi scoperte di Kant: ora che siamo giunti a queste, vedo la direzione della strada percorsa. Perché egli [Fichte] non prende, a tal scopo, la strada di Kant? Perché egli non voleva ripetere la dottrina di Kant, bensì darne una nuova. Ora, ciò è perdonabile, potrebbe dire uno, soltanto se noi raggiungiamo lo scopo anche così. – Ma no, noi non lo raggiungiamo! Invece della grande verità di Kant, Fichte ci dà la sua idea cervellotica, la cui somiglianza con quella di Kant riconosce solo colui al quale essa è già nota: ma è impossibile che uno possa imparare quella profonda verità attraverso questo non senso da pazzi furiosi. – Kant ha scoperto un tempio nel deserto e ha a spianato una strada piatta, larga e bella con lunga e grande fatica. Fichte corre a zig zag fra cardi e spine: gli studenti seguono con sudore e sangue, e non sanno perché egli (li) guida così: finalmente giungono al tempio, ma in modo tale che essi vedono solo una parte del lato posteriore, dal quale coloro, che conoscono il tempio, ora lo riconoscono anche, ma i principianti non afferrano alcuna immagine del tempio. Fichte crede di sorprendere gli esperti con l'improvviso spettacolo del tempio, cosicché essi credono che questa sia la strada giusta e che ciò sia la vera e propria *Façade*; per i principianti è lui lo scopritore della strada e del tempio. – Il diavolo si porti le maschere!⁶⁰¹

Le parole di Fichte sono, per Schopenhauer, «aborti», «chiacchiere dementi», «non senso da pazzi furiosi». Il procedere di Fichte è per Schopenhauer incomprensibile, simile ad un «procedere a zig zag fra cardi e spine» invece che su una strada piana. È anche evidente dal testo che Schopenhauer non è disposto a trovare, nelle parole di Fichte, niente di buono che non sia lo stesso contenuto della filosofia kantiana, esposto però in modo perversamente oscuro e distorto.

Si esamini ora uno dei passi in cui Schopenhauer, pur entrando nel merito dell'esposizione, fraintende gravemente.

All'inizio dell'ottavo protocollo, il testo della lezione di Fichte (secondo la trascrizione di Schopenhauer) recita:

L'essere assoluto non può non essere. Ciò che accomuna l'essere, sia quello dell'assoluto sia quello del fenomeno, è la posizione [*Position*]. Entrambi sono

⁶⁰¹ Idem, pp. 123-124.

posti [*gesetzt*]: però l'assoluto come necessario, non così il fenomeno, piuttosto il suo essere si fonda sul fatto che di esso si è coscienti, il fondamento della sua posizione è la coscienza. Essa [la posizione] viene ignorata nel chiedere: su quale credito è il fenomeno? Ma mai si chiederà: su quale garanzia ammettiamo l'assoluto? E non si dirà mai: esso è, perché c'è un suo concetto. Attraverso il puro concetto dell'assoluto esso è posto, *giace nel suo concetto che esso deve essere posto*. Il fenomeno è perché è saputo.⁶⁰²

In riferimento alla proposizione «Il fenomeno è perché è saputo», Schopenhauer, scrive:

Ciò si può invertire e dire: tutto ciò che è saputo è fenomeno. Ma allora ciò che non è saputo è l'assoluto, dunque il suo essere appunto non è saputo. Se però ciò non si può invertire, allora si deve poter dire anche dell'assoluto: è perché è saputo. Allora si deve rispondere alla seguente domanda: dov'è la differenza tra assoluto e fenomeno? E: come sappiamo noi l'assoluto?⁶⁰³

L'argomentazione di Schopenhauer è la seguente. È necessario che la proposizione «Il fenomeno è perché è saputo», all'interno del discorso di Fichte, possa o non possa essere invertita. Se può essere invertita, la conseguenza logica è che l'assoluto è ciò che non è saputo da nessuno; ma questo contraddice ciò che Fichte dice, cioè che ci sia un «concetto dell'assoluto». Se invece non può essere invertita, la conseguenza logica è che sparisce la differenza tra assoluto e fenomeno, che Fichte vuole però mantenere. Dunque, secondo Schopenhauer, Fichte si contraddirebbe in ogni caso.

Ma è innanzitutto da rilevare che Schopenhauer inverte in modo fallace; e d'altra parte l'argomentazione di Schopenhauer si regge sul modo in cui egli intende l'inversione. L' "inversione" corretta della proposizione «Il fenomeno è perché è saputo» non è «tutto ciò che è saputo è fenomeno», ma «tutto ciò che è, perché è saputo, è fenomeno». Ora quest'inversione (corretta) comporta una conseguenza in sintonia con l'esposizione di Fichte: «ciò, che è non perché è saputo», ossia ciò, il cui essere non si fonda sull'essere saputo, «non è fenomeno». E ciò è appunto l'assoluto; del quale, dice Fichte, «non si dirà mai: esso è, perché c'è un suo concetto». La differenza, tra assoluto e fenomeno, che Schopenhauer domanda, è appunto la seguente: l'essere del fenomeno si fonda sul suo essere saputo, l'essere dell'assoluto no.

⁶⁰² H. N. II, pp. 102-103.

⁶⁰³ Ibidem.

Si prendano infine in considerazione i tre luoghi, precedentemente menzionati, in cui Schopenhauer ritiene di individuare i tratti peculiari della dottrina della scienza.

Là dove Fichte, nel ventiduesimo protocollo, dice:

Dio deve apparire come tale, e ciò non sarebbe possibile se il fenomeno non apparisse come tale, e questo non sarebbe possibile se non si riflettesse.⁶⁰⁴

Schopenhauer commenta:

Questo mi sembra essere l'intera dottrina della scienza *in nuce*⁶⁰⁵.

Dunque per Schopenhauer l'essenza della dottrina della scienza è data da quella affermazione: Dio deve apparire (all'uomo) come tale, ma questo è possibile soltanto se il fenomeno (che nel discorso di Fichte è fenomeno di Dio) appare come tale, e questo è possibile soltanto attraverso l'esercizio, da parte dell'uomo, della riflessione.

Nel trentesimo protocollo, Fichte afferma:

La dottrina della scienza ha a che fare con la forma assoluta, non curandosi di ciò che essa sia nella coscienza reale: soltanto dopo essa la corporezza e la porta nella coscienza fattuale. Ma affinché ci si orienti attraverso il confronto con l'intuizione reale, si può indicare, nell'esposizione [orale] o in uno scritto, il reale fenomeno nella coscienza. Però soltanto a condizione che chi ascolta o chi legge non voglia determinare o giudicare la pura forma mediante il fenomeno fattuale a lui dato e secondo il concetto che egli se ne fa: piuttosto, al contrario, egli determini questo concetto secondo la pura forma.⁶⁰⁶

Schopenhauer annota:

Questa osservazione incomparabile caratterizza l'essenza della dottrina della scienza in modo assolutamente particolare (essenza che si potrebbe bene del tutto chiamare, propriamente, *non-essenza*). Si deve infatti parlare, dedurre e dimostrare senza sapere niente di ciò di cui si parla, [...] senza chiedersi quali e quanto sufficienti siano le facoltà dello spirito che si applicano: No, dopo che

⁶⁰⁴ Idem, p. 149.

⁶⁰⁵ Ibidem.

⁶⁰⁶ Idem, p. 173.

(vedi sopra) si è astratto da ogni fattualità, cioè dopo che non si è pensato a niente, si passa al pensiero del nulla [...] si sostiene dunque non la spiegazione fintantoché essa si adatta al mondo, ma il mondo fintantoché esso si adatta alla spiegazione: come Procuste [adatta] i suoi ospiti ai suoi letti.⁶⁰⁷

La dottrina della scienza, dunque, prescrive al mondo come essere, anziché lasciarsi prescrivere la propria natura da esso. Si inverte cioè, secondo Schopenhauer, il rapporto tra la teoria e il teorizzato: non è quest'ultimo che detta legge alla prima, ma la prima che detta legge a quello. Ma, ciò che è ancora più grave, la dottrina della scienza non si chiede «quali e quanto sufficienti siano le facoltà dello spirito che si applicano»: ossia essa ignora l'indagine criticistica di Kant.

Nel trentaquattresimo protocollo, Fichte dice:

Sappiamo che ci sono due determinazioni del sapere: o il sapere è a conoscenza di questo sacrificarsi ed è visibile, o è visibile soltanto il risultato di questo offrire, ma il sacrificarsi stesso no: c'è semplicemente il mondo fattuale. Perciò il mondo fattuale è per noi assolutamente come è, perché esso è secondo una legge assoluta.⁶⁰⁸

Schopenhauer:

Qui è il *Cardo* della dottrina della scienza. Essa afferma che questo mondo è, precisamente non secondo le sue particolari determinazioni e nella singole parti, ma secondo il suo essere in generale e nell'intero, originato mediante la libera autodeterminazione (sacrificarsi) dell'io. Questo atto di autodeterminazione non può assolutamente dimostrare se stesso: ma soltanto Fichte lo intuisce, soltanto, anche, chi ne ha voglia⁶⁰⁹.

L'essenza della dottrina della scienza è la tesi che il mondo si origina da un atto di autodeterminazione dell'io, di cui solo Fichte e «chi ne ha voglia» vede l'evidenza.

Alla luce di tutte queste considerazioni, e tirando le conclusioni, si deve dire che la grandezza speculativa di questo corso di Fichte «Sulla dottrina della scienza» (*Über die Wissenschaftslehre*), che Schopenhauer nella prima pagina degli appunti definisce, con un

⁶⁰⁷ Ibidem.

⁶⁰⁸ Idem, p. 182.

⁶⁰⁹ Ibidem.

gioco di parole, «vuoto di scienza»⁶¹⁰ (*Wissenschaftsleere*), è rimasta a quest'ultimo del tutto celata.

La trascrizione di Schopenhauer consta di 50 protocolli, ossia uno per ogni lezione: questo lascerebbe dedurre che Schopenhauer, nonostante la sua avversione per il professore e per la materia, non sia mai stato assente. In questo capitolo ho ritenuto tuttavia di offrire l'analisi dei soli primi quattro protocolli: soltanto in questi, infatti, viene trattato da Fichte il tema della «duplicità della coscienza» (coscienza fattuale *versus* coscienza della coscienza fattuale) in un modo tale che possa essere messo in relazione con la successiva elaborazione schopenhaueriana. La declinazione che tale tema subisce a partire dal quinto protocollo diviene infatti, in virtù della sua maggiore specificità, così solidale e organica con l'*interezza* del discorso di Fichte, da non permettere più a Schopenhauer di isolarla dal resto e di utilizzarla per le proprie finalità speculative, ossia di accoglierla separatamente dal resto del discorso. Tale declinazione non riveste dunque, per la ricerca schopenhaueriana, alcun particolare interesse.

Gli appunti concernenti questi primi quattro protocolli sono molto ben stesi: precisi e, verosimilmente, completi. Di conseguenza, la loro analisi non presenterà le difficoltà interpretative che si sono riscontrate in quasi tutti gli appunti del corso «Sui fatti della coscienza»; ciò che Fichte intende dire è qui pressoché sempre chiarissimo.

Nella presentazione che segue, per non astrarre il tema della duplicità della coscienza dal contesto in cui esso è inserito nell'esposizione di Fichte (ciò comporterebbe infatti una comprensione incompleta di ciò che Schopenhauer ha trascritto), sarà necessario toccare anche gli aspetti di quest'ultima che, in relazione alla ricerca su Schopenhauer, non hanno alcuna diretta rilevanza.

3. *Primo protocollo*⁶¹¹

Ci occupiamo della *dottrina della scienza*: questa deve dunque essere ed è una dottrina, una teoria della scienza in generale [...]. Presupponiamo dunque ciò che vogliamo afferrare nella teoria, la scienza, dunque il sapere.⁶¹²

⁶¹⁰ Idem, p. 82.

⁶¹¹ Lezione di lunedì, 6 gennaio 1812 (Cfr. FICHTE, *Nachgelassene Schriften 1812*, cit., p. 39).

⁶¹² H. N. II, p. 82.

La dottrina della scienza è «una teoria della scienza in generale». Bisogna determinare che cosa sia presupposto attraverso questa definizione.

Innanzitutto, ponendosi come «teoria della scienza», la dottrina della scienza presuppone ciò di cui essa è teoria: «la scienza, dunque il sapere»⁶¹³. Che l'oggetto della teoria è, significa che esso è immutabile: «il primo presupposto» della dottrina della scienza è perciò che il sapere sia «solido [*fest*], determinato, uguale a se stesso e uno»⁶¹⁴. Esso è tale perché «è configurante sé [*sich gestaltend*] secondo leggi», e solo in tanto esso può essere “teorizzato”: giacché la teoria deve essere «solida e immutabile, dunque anche il suo oggetto». Non si dà alcuna teoria «solida e immutabile» di ciò che è mutevole, indeterminato, non uguale a se stesso. Si tratta qui della corrispondenza platonica tra il modo d'essere dell'oggetto e il modo d'essere della teoria che su di esso verte (per Platone il sapere del mondo sensibile, la *dóxa*, è mutevole e instabile come il mondo sensibile, e il sapere del mondo ideale, l'*epistème*, è fisso e immutabile come il mondo ideale). Dunque la dottrina della scienza, occupandosi del sapere in quanto questo «si configura secondo leggi», si occupa della categoria della *necessità*, e non della categoria della contingenza: di ciò che deve necessariamente essere così come è, e non di ciò che può essere diverso da come è (ossia di ciò che non «si configura secondo leggi»).

Questo non si è capito. Perciò uno scrittore ha preteso dalla dottrina della scienza che essa debba dedurre lui stesso, [che debba dedurre] perché egli sedesse con la penna in mano e scrivesse. Ma qui è da chiedere prima di tutto se egli *dovesse* [sollte] essere così come è, [se] *dovesse* sedere così e [se] *dovesse* scrivere con la penna una tale sciocchezza, e si potrebbe trovare che il tutto non doveva essere così. Soltanto ciò che segue da una legge cade nella deduzione della dottrina della scienza, non il reale.⁶¹⁵

In secondo luogo, e di conseguenza, la dottrina della scienza, ponendosi come «dottrina», si pone come «immagine» (*Bild*) di ciò di cui è dottrina, cioè del sapere: essa presuppone dunque *la possibilità* di una tale immagine del sapere. Precisamente, essa presuppone che del sapere ci sia «una rappresentazione, un'immagine, proprio come noi conosciamo il rapporto della rappresentazione, dell'immagine, al rappresentato, al raffigurato [*Abgebildeten*]; in modo tale che il raffigurato si liberi indifferentemente al di sopra di ciò che non è esso stesso, ma piuttosto il suo contrario», il contrario del

⁶¹³ Ibidem.

⁶¹⁴ Ibidem.

⁶¹⁵ Idem, p. 83.

raffigurato, cioè la raffigurazione⁶¹⁶. Il presupposto è cioè che il «raffigurato» «si liberi» al di sopra di sé per offrire una «raffigurazione» di se stesso.

La dottrina della scienza presuppone un tale indifferente librarsi al di sopra, [un tale] essere alienato del [...] sapere, e afferma di essere appunto questa immagine.⁶¹⁷

In questo discorso è implicito ciò che verrà esplicitato nel secondo protocollo: l'immagine del sapere è offerta dal sapere stesso, e la dottrina della scienza è appunto l'immagine che il sapere offre di se stesso. È necessario allora determinare come sia possibile questo offrire un'immagine di sé da parte del sapere, cioè come sia possibile la dottrina della scienza: dalla comprensione della possibilità di essa dipende la sua stessa comprensione.

Questo raffigurare se stesso da parte del sapere non è un suo «cogliersi sul fatto», ossia non è autosservazione empirica (contro la quale, dice Fichte, Kant ha messo in guardia). Una tale autosservazione sarebbe infatti interna all'orizzonte del sapere fattuale, cioè sarebbe sapere fattuale; ma la dottrina della scienza non è sapere fattuale.

Giacché il sapere o vedere reale consiste nel fatto che esso è sprofondato e risolto nel punto di vista [*Sehepunkt*] p. e. x , è una fattuale limitazione a x ; se non fosse ciò, o non ci sarebbe alcuna rappresentazione, oppure un possibile – x . [...] Il sapere fattuale consiste in un essere legato della vista [*Sehe*]: mentre è, esso non può al tempo stesso non essere ed elevarsi al di sopra di se stesso: finché dunque è la coscienza x , esso non è la coscienza della coscienza x .⁶¹⁸

È qui chiaramente affermato che ogni sapere fattuale è «un essere legato della vista» ad una qualche legge; e che il sapere del sapere fattuale è «la coscienza della coscienza» fattuale. Il sapere del sapere fattuale è esterno al sapere fattuale: quest'ultimo, in quanto è tale, non vede se stesso, e in quanto vede se stesso, non è tale⁶¹⁹.

⁶¹⁶ Ibidem.

⁶¹⁷ Ibidem.

⁶¹⁸ Ibidem.

⁶¹⁹ Idem, p. 84.

Dal punto di vista della dottrina della scienza si guarda dall'alto in basso tutto il vedere fattuale, ma non si sta su un punto dell'empiria.⁶²⁰

Il punto di vista dal quale «si guarda dall'alto in basso tutto il vedere fattuale», cioè tutta l'empiria, è esterno all'empiria. La dottrina della scienza è dunque il sapere del sapere fattuale, ossia, come è detto prima, «la coscienza della coscienza» fattuale. In quanto tale, essa non è il sapere che «si coglie sul fatto», appunto perché il suo punto di vista è al di fuori della fattualità. Il «cogliersi del sapere» non è un «cogliersi sul fatto», perché non è fattuale.

La differenza del sapere della dottrina della scienza rispetto al sapere fattuale è illustrata da Fichte attraverso questo esempio: posto un *a* come contenuto del sapere fattuale, la coscienza empirica afferma semplicemente «*a* è», fondando la propria affermazione sullo stesso presentarsi fattuale di *a*. La dottrina della scienza, invece, non si pronuncia sul fatto che *a* sia o non sia (il sapere di questo fatto è appunto il sapere fattuale), ma, sussumendo *a* sotto il concetto della sua possibilità, stabilisce piuttosto *a priori* come *a* dovrebbe essere, se esso fosse. Nel concetto è contenuto infatti non che *a* sia, ma come esso debba essere, posto che sia. La dottrina della scienza dice pertanto: «se esso [*a*] fosse, dovrebbe di necessità [*müsse*] essere così»⁶²¹. Come era significato attraverso l'esempio dello scrittore che pretendeva di essere dedotto dalla dottrina della scienza, questa non deduce che qualcosa sia o accada, ma, muovendo dal concetto della possibilità di questo qualcosa, deduce i suoi tratti necessari, disinteressandosi del fatto che esso sia o accada. La necessità indicata dal verbo *müssen* è evidentemente la necessità che consegue dalle leggi «secondo cui», come è detto all'inizio, il sapere «si configura».

In corrispondenza del punto in cui Fichte, escludendo che la dottrina della scienza si origini dall'autosservazione empirica, cita Kant come colui che mette in guardia contro quest'ultima, Schopenhauer ammette di non conoscere il luogo dell'opera kantiana cui Fichte si riferisce; e tuttavia è sicuro che lì «il grande Kant» «intende l'osservazione della propria individualità, il rimuginare su di sé, il vanitoso guardarsi, ciò che produce i monologhi di Schleiermacher e roba del genere; tutt'altra cosa l'osservazione e la trattazione dell'agire dello spirito umano in generale, da cui sono scaturite le vere immortali scoperte di Kant»⁶²². Qui «il rimuginare su di sé» allude evidentemente al valore

⁶²⁰ Ibidem.

⁶²¹ Ibidem.

⁶²² Ibidem.

soggettivo, parziale dell'indagine, di contro all'indagine sullo spirito umano «in generale» (*in Allgemeinen*), di valore oggettivo e universale.

Inoltre, là dove Fichte esprime la differenza tra il sapere fattuale e il sapere in cui consiste la dottrina della scienza, Schopenhauer trova che Fichte non aggiunga nulla di nuovo rispetto alla consueta differenza tra la conoscenza a priori e la conoscenza a posteriori⁶²³.

4. Secondo protocollo⁶²⁴

Si è detto che la dottrina della scienza, ponendosi come «immagine del sapere», presuppone la possibilità di una tale immagine. Ma non è tutto: la dottrina della scienza presuppone altresì che questa immagine del sapere sia fornita *dal sapere stesso*. «Presupposto è che il sapere stesso dà l'immagine del sapere. Esso non soltanto è, ma ritrae anche se stesso [*bildet sich auch ab*], e questo ritratto [*Abbild*] è la dottrina della scienza»⁶²⁵. All'essenza del sapere appartiene non solo l'essere sapere, ma anche il ritrarre se stesso. Fichte disegna alla lavagna due sfere concentriche e commenta:

[...] il sapere fattuale ritrae se stesso nel sapere superiore: otteniamo due diverse sfere: la più piccola contiene il sapere fattuale, la più grande il sapere del sapere. La più piccola il sapere come *factum*, la più grande il sapere come immagine, ritratto del primo *factum*; nella più piccola c'è il sapere; nella più grande esso si eleva sopra il proprio essere fattuale: nella più piccola tutto è determinato secondo una legge, nella più grande la legge è senza eccezione sollevata al vedere [*Sehen*] stesso e viene scorta [*ersehen*]. Nella più piccola il sapere è qualcosa che esso non vede, qualcosa che esso è secondo la legge: nella più grande esso vede tutto ciò che esso è, si solleva all'assoluta trasparenza e chiarezza. Nella dottrina della scienza noi parliamo del sapere fattuale che è nella sfera più piccola: nella più grande siamo noi stessi, stiamo in questa regione e guardiamo dall'alto in basso la sfera più piccola.⁶²⁶

⁶²³ Idem, pp. 84-85.

⁶²⁴ Martedì 7 gennaio (Cfr. FICHTE, *Nachgelassene Schriften 1812*, cit., p. 39).

⁶²⁵ H. N. II, p. 85.

⁶²⁶ Idem, p. 86.

Il sapere del sapere fattuale, sapendo il sapere fattuale, «scorge» la legge a cui il sapere fattuale è vincolato. Il sapere del sapere fattuale è dunque più ampio del sapere fattuale, secondo l'esempio delle sfere concentriche.

Ora che il sapere ritragga se stesso, non significa che esso sia «duplice», e quindi che le due sfere siano «senza connessione, essendo [in questo caso] il sapere fattuale in fin dei conti per noi il vero e proprio sapere e non potendo qui il secondo, che noi stessi siamo, ulteriormente essere trattato: così la questione è presa da Kant»⁶²⁷. Kant ha cioè lasciato senza relazione il sapere e il sapere del sapere (ossia il sapere in cui consiste il fenomeno e il sapere il fenomeno come fenomeno in cui consiste il criticismo); ossia non «ha trattato ulteriormente», non ha tematizzato l'indagine criticistica in quanto tale. La dottrina della scienza, invece, tematizza il «ritrarre se se stesso» da parte del sapere, indicando e fondando l'unità del sapere in (nonostante) tale «ritrarre se stesso».

Chi si avvicina alla dottrina della scienza non deve dare da sé questa immagine del sapere, non deve produrla: egli può (e quindi deve) soltanto «passivamente sacrificarsi [*sich hingeben*] a questa immagine che fa se stessa, a questa evidenza»⁶²⁸. Che egli debba soltanto «passivamente sacrificarsi» all'immagine è una conseguenza del fatto che l'immagine (del sapere), in cui consiste la dottrina della scienza, «fa se stessa». Questo sacrificarsi è possibile solo se l'io si fa «puro», se «astrae» da tutto il sapere fattuale e smette di essere sottomesso alla legge fattuale.

Il sapere ovvero l'uomo non è così libero come egli si ritiene, la sua libertà è solo un'immagine della libertà che egli dovrebbe [*sollte*] avere: le sue rappresentazioni si orientano secondo leggi determinate per lui non coscienti, nella misura in cui egli sta sotto di esse. Chi sta ancora a questo punto, nel più grande fiore della forza, della formazione [*Bildung*], della genialità, non è mai libero, sopra di lui domina una legge: soltanto quando si strappa [*sich losreißt*] da questa, egli è libero, allora segue l'immagine del sapere stesso, al quale l'io si deve di necessità [*muß*] sacrificare, libero da questa legge fattuale, priva di coscienza, del sapere.⁶²⁹

In corrispondenza di quest'ultimo punto, Schopenhauer scrive in greco: «εὐφημεῖ!»⁶³⁰, voce del verbo εὐφημεῖω, che significa «dico parole di buon augurio»

⁶²⁷ Ibidem.

⁶²⁸ Idem, p. 87.

⁶²⁹ Ibidem.

⁶³⁰ Ibidem.

ovvero «evito parole di cattivo augurio». Si tratta del commento, precedentemente menzionato, rispetto al quale l'intenzione di Schopenhauer non può essere determinata con certezza: Schopenhauer infatti omette l'accento. Con accento circonflesso sul dittongo ει, la forma verbale sarebbe un indicativo presente terza persona singolare; l'intervento di Schopenhauer starebbe allora a significare che Fichte «dice parole di buon augurio», sì che ciò che di «buono» sarebbe «augurato» sarebbe la liberazione dalla legge fattuale. In questo caso, il commento esprimerebbe consenso. Con accento acuto sulla η, la forma verbale sarebbe invece un imperativo seconda singolare. Quest'imperativo è usato spesso da Platone nel significato di «silenzio!», ovvero «modera le parole»⁶³¹. È problematico che cosa Schopenhauer intenda con questa forma verbale, perché è problematico se si tratti di un imperativo o di un indicativo; tuttavia è probabile che egli intenda tenersi fermo all'uso platonico. In questo caso, il commento esprimerebbe dissenso.

Fichte prosegue: «Con l'intellettuale è come con il pratico»: come la coscienza morale, per divenire virtuosa, può soltanto purificarsi dai vizi e aspettare la virtù (essa non può produrre da sé la virtù); così la coscienza teoretica, per aprirsi all'immagine del sapere, può soltanto liberarsi dalla legge che la vincola al sapere fattuale, «facendo» così «un io nel quale la dottrina della scienza può penetrare»⁶³².

5. Terzo protocollo⁶³³

Dalla libertà si esige dunque che essa faccia l'io libero dall'intera fattualità, in modo che «l'immagine del sapere, che è la dottrina della scienza», possa farsi innanzi⁶³⁴.

Ma dalla libertà si potrebbe esigere anche un secondo ufficio: di afferrare questa fluida evidenza, di farne un possesso da rinnovare in ogni momento e da applicare sempre [...]. Di quale afferrare parlo? Dell'afferrare nella coscienza mediante un'altra [coscienza], dell'annodare la nuova coscienza ad un'altra, di una configurazione della conseguita nuova coscienza. La nuova [coscienza] deve di necessità dapprima essere configurata mediante la relazione ad un'altra [coscienza]: ciò è il concetto logico al quale l'immagine si annoda.⁶³⁵

⁶³¹ Cfr. per esempio *Gorgia*, 469 A; *Menone*, 91 C; *Leggi*, 907 A.

⁶³² H. N. II, pp. 87-88.

⁶³³ Mercoledì 8 gennaio (Cfr. FICHTE, *Nachgelassene Schriften 1812*, cit., p. 39).

⁶³⁴ H. N. II, p. 88.

⁶³⁵ *Ibidem*.

Può cioè accadere che ci si ponga nella seconda sfera del sapere, quella del sapere il sapere, che costituisce una «nuova coscienza» rispetto a quella fattuale, e che però si torni subito indietro nel «mondo abituale»⁶³⁶. In questo caso, la coscienza «si estende» per breve tempo al sapere del sapere fattuale, e poi «cade di nuovo indietro» al sapere fattuale, sicché «ci sono due mondi senza connessione»⁶³⁷. «Produrre questa connessione è lo scopo della dottrina della scienza»⁶³⁸. Lo scopo di quest'ultima è cioè produrre il «concetto» (nel senso di «*complexus, amplexus*») «dell'intera coscienza»⁶³⁹ (dove l'«intera coscienza» è l'unità della coscienza fattuale e della coscienza della coscienza fattuale), rendendo così la possibilità della «connessione» tra i due mondi «un possesso da rinnovare in ogni momento». Questa operazione può riuscire solo in quanto si congiunge di volta in volta «ogni molteplice all'intuizione della dottrina della scienza»⁶⁴⁰; ossia solo in quanto il sapere di volta in volta fattuale, che è molteplice, viene messo in relazione all'unità (del sapere) di cui parla la dottrina della scienza. Questa è pertanto un imperativo da applicare continuamente, e mai una volta per tutte. I due «uffici» che si richiedono alla libertà sono quindi, in ordine, di porsi nel punto di vista (*Standpunkt*) «dell'assoluta astrazione da tutto» (al che si mostrerà ad essa «un assoluta evidenza, un lampo da un altro mondo») e di poter passare da una sfera all'altra del sapere, mantenendo sempre la connessione tra esse⁶⁴¹.

Si noti che in questa lezione viene giustificata *teoricamente* l'indicazione metodologica che Fichte aveva fornito nella quarta lezione introduttiva, secondo cui la dottrina della scienza non ha ancora trovato, come le altre scienze, le «formule magiche fisse» che le consentono di essere appresa dal discepolo geniale, e che «è dubbio» se mai le troverà⁶⁴². Lì era detto che «Il maestro deve saperla, ossia ciò che egli espone deve essere in lui vivente in ogni istante, egli deve in quest'istante inventarlo ancora una volta, e inventarlo sempre di nuovo»⁶⁴³. *Di conseguenza*, il discepolo deve a lezione non trascrivere parola per parola ciò che dice il maestro, ma soltanto «brevi proposizioni», per poi rielaborare l'esposizione secondo un contenuto che si «adatti alla sua individualità»⁶⁴⁴. Proprio perché la dottrina della scienza va applicata sempre di nuovo, non è possibile una

⁶³⁶ Idem, p. 89.

⁶³⁷ Ibidem.

⁶³⁸ Ibidem.

⁶³⁹ Ibidem.

⁶⁴⁰ Ibidem.

⁶⁴¹ Idem, p. 90.

⁶⁴² Idem, p. 27.

⁶⁴³ Ibidem.

⁶⁴⁴ Idem, p. 28.

sua esposizione definitiva: la rielaborazione personale a cui è tenuto il discepolo è la stessa applicazione continua della dottrina della scienza; e tale applicazione è continua e mai definitiva perché il molteplice a cui essa si applica si presenta in maniera continua e mai definitiva. Il molteplice che si presenta al maestro non è lo stesso molteplice che si presenta al discepolo: dunque l'applicazione della dottrina della scienza compiuta dal maestro non è identica all'applicazione della dottrina della scienza compiuta dal discepolo; questi, affinché l'apprendistato della dottrina della scienza abbia successo, deve quindi necessariamente assumere un ruolo attivo. C'è dunque una perfetta circolarità tra metodo di apprendimento e contenuto della dottrina della scienza: il primo si fonda sul secondo, e, d'altra parte, questo non può essere compreso se non attraverso il primo.

In effetti, Fichte riaffronta proprio in questa lezione il tema del ruolo del maestro della dottrina della scienza:

Cosa può fare il maestro? Io ho detto che quell'immagine fa semplicemente se stessa; nessuna immagine la fa, essa [la libertà] deve solo farsi vuota: questo deve di necessità [farlo] ognuno per sé, cosa può allora l'esposizione? Niente, se non fare dell'appena descritto afferrare una proprietà, indicare l'ordine di questo afferrare [...]. Il sapere, in quanto esso deve entrare nella teoria e divenire suo oggetto è uno, uguale a se stesso, dunque anche la dottrina della scienza: dunque immagine del sapere e sapere sono semplicemente uno: ciò che allora vuole l'esposizione, la quale è d'altra parte qualcosa di molteplice, di fluido, è: essa mostra l'applicazione dell'uno sul molteplice e la configurazione [*Gestaltung*] del molteplice secondo l'uno.⁶⁴⁵

L'esposizione può solo «mostrare» (*zeigen*) l'applicazione dell'uno sul molteplice, ma non provocarla; ovvero provocarla solo in quanto la mostra. In questo «mostrare» si esaurisce il compito del maestro, il quale evidentemente «mostra» l'applicazione perché la compie davanti al discepolo. Nella quarta lezione introduttiva era detto appunto che, in ogni scienza, l'«invenzione» è geniale, e il maestro non sa come è giunto ad essa, sicché, se vuole insegnare, deve «reinventare» davanti al discepolo⁶⁴⁶.

⁶⁴⁵ Ibidem.

⁶⁴⁶ Idem, p. 27.

Dove Fichte parla dell' «assoluta evidenza», del «lambo da un altro mondo» che si presentano alla libertà a seguito dell' «astrazione da tutto», cioè a seguito della liberazione dell'io dall'intera fattualità, Schopenhauer commenta:

Il fachiro si siede e si sforza per tutto il giorno di non pensare a niente (di astrarre da tutto) [,] allora si mostra a lui una scintilla sul naso (un lambo da un altro mondo).⁶⁴⁷

Si ricordi che il «lambo di evidenza» era già stato menzionato da Fichte nella seconda lezione «Sullo studio della filosofia», ma in una sua accezione generale, come ciò che, in ogni scienza, rende possibile il «passaggio» dalla regione delle percezioni alla regione dei fondamenti. Qui il lambo di evidenza è definito, in relazione a quella scienza somma che è la dottrina della scienza, come ciò che rende possibile il passaggio dalla regione della fattualità alla ragione della «nuova coscienza», che è coscienza della legge a cui il mondo fattuale sottostà.

6. Quarto protocollo⁶⁴⁸

Questa presa, questa applicazione è al tempo stesso un rendere visibile quel pensiero semplice senza forma, la cui invisibilità, privazione di figura [*Gestaltlosigkeit*] è a voi nota dal “fatto della coscienza”. La dottrina della scienza è dunque il concetto di un'unità: non tale che esso sia composto insieme a partire dal molteplice, ma tale che questo uno, generico, che pertiene solo alla dottrina della scienza, consegue la sua visibilità, la realtà della sua applicazione soltanto nel molteplice.⁶⁴⁹

La dottrina della scienza è la deduzione (*Deduktion, Ableitung*) del sapere fattuale «da un sapere più alto»: precisamente, il «*punctum deductionis a quo*» è «l'assoluta immagine del sapere che fa se stessa»⁶⁵⁰. Dal ritrarre se stesso del sapere al molteplice del sapere fattuale: questa è la via della dottrina della scienza. In questa deduzione, dunque, il

⁶⁴⁷ Idem, p. 90.

⁶⁴⁸ Giovedì 9 gennaio (Cfr. FICHTE, *Nachgelassene Schriften 1812*, cit., p. 39).

⁶⁴⁹ H. N. II, pp. 90-91.

⁶⁵⁰ Idem, p. 91.

ritrarre se stesso del sapere «viene inteso come legge da cui segue il molteplice»⁶⁵¹; e solo in quanto il primo è «legge», il secondo può essere da esso «dedotto». Nel terzo protocollo è stato detto che la dottrina della scienza «mostra l'applicazione dell'uno sul molteplice e la configurazione del molteplice secondo l'uno»⁶⁵². Ciò che lì è indicato come «configurazione del molteplice secondo l'uno», qui è indicato come l'essere «l'assoluta immagine del sapere» la «legge da cui segue il molteplice». Soltanto dopo che il molteplice è stato in questo modo dedotto, «l'unico pensiero»⁶⁵³ (*der eine Gedanke*) in cui consiste la dottrina della scienza viene compreso come tale.

Alla dottrina della scienza, ricorda Fichte, si è spesso rimproverato di essere «difficile».

Ho detto che il vostro compito è di elevare a coscienza e rendere visibile ciò che nella coscienza comune deve di necessità rimanere invisibile, perché questa coscienza si fonda su una legislazione invisibile ed è appunto essa stessa l'invisibilità di questa legislazione. Come detto prima, quando ci svegliamo siamo sempre nello stato della coscienza, esso è la radice del nostro esserci. La dottrina della scienza viene e dice: questo svegliare, vedere, rappresentare deve [*soll*] di nuovo essere elevato a coscienza, deve prodursi un mondo della coscienza che si eleva al di sopra di tutto questo, che lo contraddice. Questo è certamente un compito difficile [...]. Essa [la dottrina della scienza] non è difficile, ma piuttosto affatto impossibile per chi vuole rimanere [...] in questo mondo fattuale, [per chi] non vuole uscire da questo essere sacrificato alla legge. Il principio della coscienza fattuale è l'essere sacrificato ad una legge non penetrata dallo sguardo, oscura. Se tu sei sacrificato ad essa, allora puoi [andare] al di là di essa solo strappandoti da questa legge [...].⁶⁵⁴

È qui espresso nel modo più chiaro che la legge è vincolante solo fintantoché rimane «non penetrata dallo sguardo» e «oscura»; e che il liberarsi (lo «strapparsi») da essa ha come conseguenza il suo divenire saputa. Ciò a cui è chiamato il discepolo della dottrina della scienza è allora lo «strappare» la sua coscienza dalla legge del mondo fattuale, per poter scorgere tale legge. Questo movimento viene descritto nel quinto protocollo come un «elevarsi» della coscienza «sopra se stessa», ad una «coscienza superiore»⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ Ibidem.

⁶⁵² Idem, p. 90.

⁶⁵³ Idem, p. 91.

⁶⁵⁴ Idem, pp. 91-92.

⁶⁵⁵ Idem, p. 93

Come è detto ancora nel quinto protocollo, «l'elevarsi al di sopra» del vincolo ad una legge fattuale e il conseguente scorgere (*ersehen*) tale legge è ciò che si chiama «riflettere»⁶⁵⁶. La dottrina della scienza mira ad elevarsi «al di sopra dell'intera fattualità», non soltanto al di sopra di questa o quella legge fattuale; la sua massima è dunque: «conduci la riflessione fino alla fine, allora sei alla meta e ti appare la vera intuizione»⁶⁵⁷. Si tratta qui dell' «intuizione superiore» di cui si era parlato negli ultimi protocolli del corso «Sui fatti della coscienza». La filosofia della natura, invece, non riflette fino alla fine, ma fino al termine «Natura»: la sua massima è quindi opposta a quella della dottrina della scienza, prescrivendo ad un certo punto l'interruzione arbitraria (cioè infondata) dell'ascensione riflessiva.

Si noti che anche Schopenhauer, forse ispirato dalle parole di Fichte, considererà la sua opera principale come dominata da «un unico pensiero»⁶⁵⁸ (*ein einziger Gedanke*).

7. Conclusioni

Si vede senza difficoltà che, in questi primi quattro protocolli, lo «strapparsi» del sapere mantiene gli stessi connotati teorici evidenziati nel precedente capitolo. La relazione tra lo «strapparsi» del sapere e la duplicità della coscienza è qui espressa inequivocabilmente: l'accesso ad una coscienza «superiore» avviene appunto mediante lo «strapparsi» dalla legge a cui la coscienza “inferiore” è sottomessa, e questo «strapparsi», liberarsi, comporta lo «scorgere tale legge». La coscienza inferiore, è detto nel quarto protocollo, «si fonda su una legislazione invisibile ed è appunto essa stessa l'invisibilità di questa legislazione». La coscienza «superiore» è tale perché è *più ampia* della coscienza “inferiore”, accogliendo nel proprio fuoco la stessa legge cui la coscienza inferiore è sottomessa. Nel primo protocollo, è stato affermato che «il sapere o vedere reale consiste nel fatto che esso è sprofondato e risolto nel punto di vista [*Sehepunkt*] p. e. *x*, è una fattuale limitazione a *x*; se non fosse ciò, o non ci sarebbe alcuna rappresentazione, oppure

⁶⁵⁶ Ibidem.

⁶⁵⁷ Ibidem.

⁶⁵⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* cit., I VIII, p. 5. Cfr. R. MALTER, *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Darmstadt 1988; M. KOSSLER, *Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus* (Fichte/Schelling), Würzburg 2006, pp. 350-364.

un possibile – *x*. [...] Il sapere fattuale consiste in un essere legato della vista»⁶⁵⁹. Lo «scorgere», da parte della «coscienza superiore», la legge cui la coscienza comune è sottomessa è perciò lo stesso scorgere nella sua interezza questa coscienza, la quale non è altro che «l'essere legato della vista» alla legge.

⁶⁵⁹ H. N. II, p. 83.

Seconda parte

La coscienza migliore

VI. Introduzione alla seconda parte

In questa seconda parte del presente lavoro verranno analizzati i Manoscritti che Schopenhauer ha redatto dal 1804 al 1814, fino al frammento n. 286, in cui compare per l'ultima volta la figura della «coscienza migliore». Al riguardo, è necessario fare un'osservazione preliminare.

Attraverso una disposizione testamentaria datata 26 giugno 1852, Schopenhauer affidò tutto il suo lascito manoscritto a Julius Fraeunstädt. Si tratta di un'ingente quantità di testi, redatti dal filosofo dal 1804 alla morte (1860). Certamente, il fatto che egli abbia pensato di lasciare in eredità i suoi testi non pubblicati, anziché distruggerli, rivela nel modo più chiaro la sua volontà di renderli disponibili a chi si sarebbe interessato alla sua filosofia. Di conseguenza, l'attenzione dedicata al materiale postumo di Schopenhauer non viola l'intenzione o la volontà di quest'ultimo, ma anzi, molto probabilmente, la realizza. La prima cosa da dire è perciò che chiunque si dedica alla lettura e allo studio di questi manoscritti, lo fa con il beneplacito del loro autore (e questa è una circostanza tutto sommato rara).

Il titolo di questa seconda parte è «La coscienza migliore». La prima occorrenza di quest'espressione nei Manoscritti è del 1812; l'ultima è del 1814. L'importanza della precoce elaborazione schopenhaueriana concernente questa figura risiede nel fatto che essa rappresenta in assoluto il primo tentativo di sistema da parte del filosofo. Non si deve perdere di vista, tuttavia, che si tratta, appunto, di un tentativo di sistema, non di un sistema: ossia non si deve confondere il progetto che i testi esprimono con la loro struttura effettiva. Di fatto, il modo in cui Schopenhauer affronta l'argomento è del tutto asistematico: i molteplici aspetti di esso non vengono mai presentati tutti insieme e nella loro consequenzialità, ma in modo isolato (tranne poche eccezioni) e singolarmente, sì che quando un certo nodo teorico viene affrontato per la seconda volta, subisce sempre una metamorfosi, nella sua fisionomia teorica, rispetto alla prima formulazione.

Per fedeltà a questo carattere asistematico del filosofema della coscienza migliore – ossia per non confondere, come detto prima, l'ambizione dei testi con il risultato – e quindi innanzitutto per poter rendere conto nel modo migliore possibile della dinamicità ad esso intrinseca, la suddivisione interna di questa seconda parte del presente lavoro verrà scandita semplicemente secondo gli anni di stesura dei frammenti. Essa consta perciò di un

capitolo introduttivo, relativo ai frammenti precedenti il 1812, di tre successivi capitoli, relativi rispettivamente agli anni 1812, 1813 e 1814, e infine di un capitolo conclusivo. All'interno dei capitoli, per gli anni 1812 e 1813, si presenteranno i frammenti in ordine cronologico, rispettando la loro numerazione, e cercando talvolta di determinare una relazione di tempo tra i singoli frammenti e le osservazioni che Schopenhauer annotava nel corso della lettura di singole opere filosofiche. In effetti, fino al 1813, i Manoscritti di Schopenhauer, a dispetto dell'intenzione del loro autore, non sono un sistema, ma, piuttosto, nel senso letterale del termine, uno «zibaldone di pensieri» – sebbene il 1813 sia l'anno in cui il tentativo di sistema è più evidente. Nel 1812, ad esempio, si assiste ad una proliferazione di figure teoriche, subito abbandonate. Nel 1814, invece, per usare una metafora dello stesso Schopenhauer, il discorso viene sviluppato non più principalmente in estensione, ma in profondità: ossia, gli stessi temi vengono riaffrontati man mano che vengono gradualmente vagliate tutte le loro possibilità speculative, sì che il discorso comincia ad assumere tratti effettivamente sistematici – ma si tratta stavolta del sistema al cui centro sta la figura della volontà. I pensieri appartenenti all'anno 1814 potranno quindi essere esposti attraverso paragrafi tematici e non necessariamente nel loro ordine cronologico (anche se, all'interno di ogni paragrafo, il tema di volta in volta in questione verrà declinato attraverso la presentazione, in ordine cronologico, dei frammenti che lo affrontano).

La scelta di questo metodo di esposizione è fondata sulla convinzione che fornire una trattazione sistematica ovvero tematica dell'argomento, come fatto molto spesso dalla letteratura critica, comporta, nei confronti di Schopenhauer, pressappoco la stessa illegittimità storiografica subita da Nietzsche, allorché i suoi frammenti tardi vennero pubblicati postumi con il titolo *La volontà di potenza* e raggruppati tematicamente. Questa seconda parte del lavoro intende, in piccolo, restituire il filosofema della doppia coscienza alla sua originaria asistematicità, proprio come l'edizione critica delle Opere di Nietzsche condotta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari⁶⁶⁰, e in particolare dei suoi tardi frammenti, presentati in ordine cronologico, ha restituito l'elaborazione del concetto di volontà di potenza alla sua originaria natura dinamica.

Naturalmente, questa scelta metodologica non compromette la possibilità di avere, all'interno di ogni capitolo, una veduta d'insieme, né quindi di mettere a confronto il contenuto dei vari frammenti, per evidenziare la *koiné* teorica che li regge. Proprio e soltanto un simile confronto, infatti, è in grado di mostrare anche e soprattutto quanto qui,

⁶⁶⁰ F. NIETZSCHE, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli e M. Montinari, Berlin/NewYork 1967-2000.

in sede di introduzione, può essere solo affermato: ossia che il corpus dei passi sulla coscienza migliore non rappresenta un sistema compiuto, ma un tentativo teorico in continua evoluzione. Si vedrà inoltre che il filosofema della coscienza migliore verrà abbandonato proprio quando quella *koiné*, che resta sempre implicita, viene meno.

Poiché il filosofema della coscienza migliore rappresenta il primo tentativo di sistema da parte di Schopenhauer – ossia, poiché negli anni 1812 e 1813, e in parte nel 1814, tutto il contenuto dei Manoscritti è un sistema solare al cui centro sta la figura della coscienza migliore –, analizzare il filosofema in questione significherà necessariamente analizzare l'esperimento teorico attraverso il cui fallimento si è originato, nelle sue linee fondamentali, il sistema maturo di Schopenhauer. Si consideri al riguardo il seguente passo, che Schopenhauer, nel 1849, scrive a glossa del pensiero n. 207 dei Manoscritti:

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, spuntando a poco a poco come una bella contrada dalla bruna mattutina. – È degno di nota che già nel 1814 (il mio ventisettesimo anno di età) si precisino tutti i dogmi del mio pensiero, anche quelli subordinati. – 1849.⁶⁶¹

Se si prende sul serio questa citazione, si deve dire che i frammenti fino al 1814 sono degni della massima attenzione, in quanto la loro analisi può mostrare la nascita dei principali o addirittura di «tutti i dogmi» del futuro sistema. Questo è appunto quello che qui si cercherà di fare. Anche in questa seconda parte del presente lavoro, perciò, come nella prima parte, si tenterà di entrare nell'«officina» segreta del pensiero schopenhaueriano, per assistere nascostamente alla sua costruzione.

L'analisi di questa seconda parte sarà tuttavia circoscritta ai frammenti preparatori ai libri secondo, terzo e quarto del *Mondo come volontà e rappresentazione*: l'analisi dei frammenti preparatori alla Dissertazione ovvero al primo libro dell'opera maggiore, riguardanti il fenomeno o l'apparenza in quanto tale, cioè l'ambito del principio di ragion sufficiente, esula necessariamente dai fini del presente lavoro. Di conseguenza, nemmeno il contenuto della Dissertazione verrà analizzato, se non in relazione ai nodi teorici che, se pur introdotti per la prima volta in essa, esorbitano, nei loro sviluppi, dalla trattazione del principio di ragion sufficiente. Il filosofema della coscienza migliore è appunto complementare, negli anni 1812-1813, all'oggetto della Dissertazione, ossia è il primo appassionato tentativo, da parte di Schopenhauer, di travalicare il mondo della

⁶⁶¹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., nota al n. 207, p. 149.

rappresentazione per dare una risposta alle grandi domande etiche e metafisiche della filosofia. È proprio riferendosi alla sua teoria sulla coscienza migliore, e non alla metafisica della volontà (che comparirà solo nel 1814), che Schopenhauer, nel 1813, scrive:

Tra le mie mani, e ma maggior ragione nel mio spirito, cresce un'opera, una filosofia, che deve essere etica e metafisica *nello stesso tempo*, laddove fino a ora le si separava, erroneamente, come si separa l'uomo in anima e corpo. L'opera cresce, concreosce poco per volta e lentamente come il bambino nel grembo materno: non so cosa è sorto per primo e cosa per ultimo, come accade col bambino nel grembo materno [...].⁶⁶²

Fino al 1814, Schopenhauer è convinto che il filosofema della coscienza migliore sia la soluzione dell'«enigma del mondo» (Schulze)⁶⁶³.

Ora in questo tentativo di penetrare nell'officina del pensiero schopenhaueriano, si dovrà inevitabilmente tenere conto anche dei possibili influssi che il giovane Schopenhauer può aver subito da altri autori. Verrà quindi frequentemente istituito un confronto tra alcuni luoghi dei Manoscritti (e della Dissertazione) e alcuni passi di opere filosofiche lette da Schopenhauer fino al 1814. Se infatti è vero che «già nel 1814» si precisano «tutti i dogmi», «anche quelli subordinati», «del [...] pensiero» di Schopenhauer, allora è necessariamente vero anche che gli influssi fondamentali che Schopenhauer ha subito sono avvenuti entro e non oltre il 1814. In questa istituzione di confronti, due nomi spiccheranno su tutti: Fichte e Schelling. Nel caso di Fichte, si terrà conto non solo di alcune delle opere lette da Schopenhauer fino al 1814, ma anche dei corsi che Schopenhauer ha frequentato a Berlino tra il 1811 e il 1812 (il cui contenuto è stato oggetto della prima parte di questo lavoro).

Riguardo ai possibili influssi subiti da Schopenhauer, è necessario svolgere preliminarmente la seguente osservazione metodologica ed epistemologica (implicita, tuttavia, nella presenza dell'aggettivo «possibili» accanto al termine «influssi»).

Il confronto tra i Manoscritti di Schopenhauer, da un lato, e le opere e i corsi di Fichte le opere di Schelling, dall'altro lato, potrà stabilire con certezza solo eventuali punti

⁶⁶² Idem, n. 92, p. 73.

⁶⁶³ L'espressione si trova negli appunti delle lezioni di Metafisica di Schulze: il terzo capitolo del corso si si intitola «Del tentativo attraverso un'intuizione intellettuale dell'assoluto di raggiungere lo scopo della metafisica e risolvere l'enigma del mondo: ovvero della dottrina della scienza di Fichte e della filosofia della natura di Schelling» (M. V. d'ALFONSO, hrsg. von, *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 100).

di vicinanza teorica tra i passi considerati, e mai la *realtà* dell'influsso di Fichte e Schelling sul giovane Schopenhauer; ossia il *dato*, che un tale confronto potrà indicare incontrovertibilmente, sarà costituito soltanto da tale vicinanza, e non dall'influsso stesso come causa di questa vicinanza. L'influsso non può essere il "dato" che il testo offre, sicché rimane sempre, in quanto tale, sempre e solo una possibilità, cioè sempre e solo un'ipotesi. (In generale, posto che il dato, che i testi offrono, sia la vicinanza teorica, l'indicazione della causa di essa, quale che sia, rimane sempre e solo un'ipotesi). Tuttavia, se si potrà affermare con certezza, almeno, che i testi di Schopenhauer, in cui questa vicinanza si consuma, sono stati stesi successivamente alla sua conoscenza delle opere di Fichte e Schelling coinvolte nel confronto, si conseguirà un eccellente indizio a favore della realtà di tale influsso. E ciò non è affatto poco: in casi come questo, in cui il rapporto teorico e storico tra gli autori non è esplicitato nei testi dagli autori stessi, gli indizi sono ciò che di maggiore in assoluto si può conseguire.

Per la determinazione di tali rapporti di tempo si utilizzerà la cronologia del *Nachlass* schopenhaueriano stabilita da Arthur Hübscher⁶⁶⁴. Tale cronologia viene qui presupposta come valida.

Nel delineare l'evoluzione del pensiero filosofico di Schopenhauer, si terrà fortemente conto dell'interpretazione data da Yasuo Kamata nel suo libro *Der junge Schopenhauer*, in particolare a riguardo dell'indicazione di un rafforzamento graduale dell'ispirazione criticistica come causa dell'abbandono del filosofema della coscienza migliore (in particolare, il terzo capitolo del libro si intitola: «Die Befestigung der Position des Vorstellungsseins und die Auflösung des metaphysischen Differenzgedankens»⁶⁶⁵). Si tratterà qui di vedere, nello specifico, i luoghi dei testi in cui si realizza questo rafforzamento.

Infine, anche nell'interpretazione dei Manoscritti, come già avvenuto nell'interpretazione degli appunti di Schopenhauer concernenti i corsi di Fichte, si presupporrà la massima coerenza possibile dei testi in esame: si presupporrà cioè che i testi non siano autocontraddittori, ovvero che lo siano nel minor modo possibile. Di conseguenza, verranno ritenute corrette le ipotesi interpretative che, conformemente a questo presupposto, attribuiranno al testo il numero minore possibile di contraddizioni interne.

⁶⁶⁴ H. N. I, pp. 492-494; H. N. II, pp. 427-436.

⁶⁶⁵ Cfr. Y. KAMATA, *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Freiburg/München, 1988.

VII. I manoscritti anteriori al 1812. La *Weltanschauung* dualistica del giovanissimo Schopenhauer

In questo capitolo verranno analizzati alcuni tra i frammenti che Schopenhauer ha redatto anteriormente al 1812, e precisamente quelli – peraltro spesso di non facile interpretazione – che esprimono la visione del mondo dualistica del giovanissimo Schopenhauer. Tale *Weltanschauung*, a proposito della quale è evidente l’influsso della religiosità pietistica, alla quale Schopenhauer era stato educato⁶⁶⁶, costituisce lo sfondo teorico all’interno del quale verrà elaborato, a partire dal 1812, il filosofema della doppia coscienza.

1. On time di Milton

È senz’altro notevole che il primo frammento di Schopenhauer di cui disponiamo sia la traduzione in tedesco della poesia di Milton *On time*, traduzione che Griesebach colloca nel periodo 1803-1804. In questa poesia (nella traduzione italiana della traduzione di Schopenhauer), è detto che ciò che «le fauci» del «tempo invidioso» «stringono» (ossia ciò che il tempo consuma) è «il vano, il falso [...] / soltanto vanità terrena e polvere»: «tanta

⁶⁶⁶ Schopenhauer frequentò ad Amburgo, dal 1799 al 1803, la scuola pietistica di Johann Heinrich Christian Runge, che avrebbe dovuto avviarlo, come deciso dal padre, alla carriera di commerciante. Qui gli allievi erano tenuti a partecipare alle funzioni sacre e a seguire un insegnamento di religione per quattro ore la settimana, il cui contenuto, come è documentato dai diari di un compagno di classe di Schopenhauer, Lorenz Meyer (cfr. H. v. MARCHANTALER, *Lorenz Meyers Tagebücher*, Jb 19, 1932, pp. 207-251; A. HÜBSCHER, *Ein vergessener Schulfreund Schopenhauers*, Jb 46, 1965, pp. 130-152), non riguardava questioni teologiche: la speculazione teorica veniva lasciata da parte, a favore di insegnamenti morali molto più concreti. Inoltre, il padre di Schopenhauer, prima di morire, cioè prima del 1805, gli aveva regalato un breve scritto di Matthias Claudius *A mio figlio H. (An meinen Sohn H.)*, pubblicato anonimo nel 1799 (ora in M. CLAUDIUS, *Ausgewählte Werke*, Stuttgart 1990, pp. 290-295, con il titolo *An meinen Sohn Johannes*). Schopenhauer lo custodì fino alla morte. In esso era affermato che l’uomo è, rispetto a questa vita, estraneo, e chiamato piuttosto ad un ordine di cose superiore. Contro la tendenza alla sopravvalutazione dell’influsso di quest’opera su Schopenhauer, R. Siebke ha dimostrato, testi alla mano, che il riferimento esplicito di Schopenhauer a Claudius avviene soltanto nel periodo della maturità, e in relazione ad altre opere di Claudius. D’altra parte, si deve anche dire che il riferimento esplicito non poteva avere luogo finché Schopenhauer non ha conosciuto il nome dell’autore. Cfr. al proposito A. HÜBSCHER, *Vom Pietismus zur Mystik*, Jb 50 (1969), pp. 1- 32; R. SIEBKE, *Arthur Schopenhauer und Matthias Claudius*, Jb 51 (1970), 22-31; A. HÜBSCHER, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 9-25; N. DE CIAN, *Redenzione, colpa, salvezza. All’origine della filosofia di Schopenhauer*, Trento 2002, pp. 21-31.

poca la perdita»⁶⁶⁷. «Infine», quindi, si «seppellirà» «ogni malvagia cosa» (appunto ciò che soltanto è consumato dal tempo: «il vano, il falso», «vanità terrena e polvere») e resterà solo l'«eternità», che «si avvicina salutando / recando il bacio indivisibile»; in essa, «la gioia monterà simile a un flutto», «si mostrerà ogni verace bene / risplenderà una chiarezza divina» e «saranno insieme verità, pace e amore»⁶⁶⁸. Al «trono» della «chiarezza divina», dice il testo, «ci avviciniamo, ascendendo al cielo / Per guardarlo in eterno / [...] E saremo in un'eterna quiete, rivestiti di stelle / Sollevati sul caso, sulla morte, e su di te, tempo»⁶⁶⁹. Il «noi» del testo rivendica dunque la propria vocazione all'eternità.

Si presuppongono qui due coppie di termini antagonisti, ossia due dualismi. Da un lato, il regno delle cose su cui le «fauci» del tempo hanno potere, dove questo potere si esprime nel prevalere del «caso» e, in ultimo, della «morte»; dall'altro, il regno delle cose su cui le «fauci» del tempo non hanno alcun potere. In secondo luogo, da un lato, «ogni malvagia cosa», «il vano, il falso», «vanità terrena e polvere»; dall'altro, «gioia», «quiete», «ogni verace bene», «verità, pace e amore». È evidente tuttavia che il primo termine della prima coppia corrisponde al primo termine (o al primo gruppo di termini) della seconda coppia, come il secondo termine della prima coppia corrisponde al secondo termine (o al secondo gruppo di termini) della seconda coppia. Dunque, in realtà, si tratta di *un solo* dualismo. Il tratto teoretico più rilevante di questa corrispondenza è costituito dall'identità tra il «vero», il «buono», il «divino» e l'«eterno», e dall'identità tra il «falso», il «vano», il «malvagio» e ciò che viene consumato dal tempo. Solo ciò che è «falso», «malvagio» e «vano» è preda del tempo e, d'altra parte, ciò che non è preda del tempo è «vero» e «buono».

È chiaro che il «noi» del testo non è, *al momento*, «in un'eterna quiete», «rivestito di stelle», «sollevato sul caso, sulla morte e sul tempo»: questa condizione è retta da un futuro («e saremo [corsivo mio] in un'eterna quiete, rivestiti di stelle / sollevati sul caso, sulla morte, e su di te, tempo»). Dunque, *al momento*, il «noi» del testo è soggetto al tempo, e tuttavia questa soggezione al tempo non è eterna, ma è essa stessa soggetta al tempo, perché lascerà infine spazio alla condizione felice dell'eternità (e posto che solo il «falso», il «malvagio» e il «vano» sia soggetto al tempo, la stessa soggezione del «noi» al tempo, in quanto soggetta al tempo, è «falsa», «malvagia» e «vana»). Viene qui anche presupposto, quindi, che il «noi» del testo abbia una doppia natura: una soggetta al tempo, destinata a perire, l'altra eterna. Non si tratta, propriamente, di un contraddittorio sopraggiungere

⁶⁶⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 1 p. 3 (trad. it. in nota, p. 685).

⁶⁶⁸ Ibidem.

⁶⁶⁹ Ibidem.

dell'eternità (ciò che è eterno non può sopraggiungere, perché è sempre), ma del rimanere degli elementi su cui il tempo non ha alcuna presa, una volta che tutto ciò su cui il tempo ha presa sia stato consumato. Se «l'eternità si avvicina salutando», il «noi» del testo «si avvicina» a sua volta al «trono» della «chiarità divina». Questo «avvicinarsi» reciproco del «noi» e dell'eternità è lo stesso compiersi del tempo, ossia la stessa consumazione di ciò che è nel tempo – e prima di tutto di ciò che, nel «noi» stesso, è soggetto al tempo. Volendo quindi ancora svolgere un punto essenziale dell'implicito del testo, si deve dire che posto che una parte del «noi» è soggetta al tempo, e posto che ciò che è soggetto al tempo è «falso», «malvagio» e «vano», una parte del «noi» è necessariamente «falsa», «malvagia» e «vana». Di contro, e specularmente, poiché nell'eternità si mostrerà «ogni verace bene» (in essa sono «verità, pace e amore»), e poiché il «noi» è (*anche*) vocato all'eternità, il «noi» «vero» e «buono» (e, verrebbe da dire, «divino») è il «noi» eterno (il «noi» che non è soggetto al tempo).

Si può dire che tutti i frammenti di Schopenhauer anteriori al 1812 si muovano all'interno della coordinata teorica che regge la poesia di Milton: *il dualismo tra il temporale e l'eterno*. Si vedrà come tale dualismo – arricchito e integrato attraverso nuovi elementi teorici – costituirà anche lo sfondo del filosofema della «coscienza migliore», a partire dal 1812.

La poesia di Milton indica implicitamente le identità tra «eterno» e «vero», tra «vero» e «buono» e tra «buono» ed «eterno» (ossia indica l'identità tra «eterno», «vero» e «buono») non solo quanto all'essere umano (quanto al «noi»), ma anche e soprattutto quanto all'ordine delle cose. Si vedrà che queste identità, *in relazione all'ordine delle cose*, verranno presto negate da Schopenhauer.

2. «Mondo corporeo» e «mondo di spiriti»

Il dualismo tra tempo ed eternità si converte, in una poesia scritta da Schopenhauer intorno al 1806, nel dualismo tra le «altezze celesti» e la «polvere terrena», tra la «voluttà» dei «sensi» e l'«impronta del pensiero supremo»:

O voluttà, o inferno,
O sensi, o amore,
Incontentabili,

Invincibili!
Dalle altezze celesti
Mi hai tratto e gettato qui
Nella polvere terrena:
Qui sto incatenato.
Come vorrei levarmi
Al trono dell'Eterno
Specchiarmi nell'impronta
Del pensiero supremo [...]
Ma tu, laccio della fralezza
Mi tiri verso il basso,
Mi avvinghia saldamente
La schiera dei tuoi fili
E ogni aspirazione
verso l'alto fallisce.⁶⁷⁰

Si tenga presente che l'«amore» di cui qui si parla («O voluttà, o inferno, / O sensi, o amore») non è l'«amore» della poesia di Milton («e saranno insieme verità, pace e amore»): quello era vicino al «trono» della «chiarità divina», nell'eternità e nella «pace», questo è «infernale» e *contrapposto* al «trono dell'Eterno»; quello, se si vuol dire così, è l'amore come *agápe*, questo l'amore come *éros*.

È chiaro che nello stesso individuo l'«aspirazione verso l'alto» coesiste con l'essere avvinghiato al «laccio della fralezza». In questa prospettiva, allora, ciò che è «auspicabile» è «attraversare il deserto della vita terrena» «con passo lieve, leggero», senza che il «piede» «s'attacchi alla polvere» e «l'occhio» «si distolga» «dal cielo»⁶⁷¹; cioè, fuor di metafora, o piuttosto proseguendola, è «auspicabile» vivere *liberi* dal «laccio della fralezza» e della «voluttà», con la sola «aspirazione verso l'alto». A partire dal 1812, Schopenhauer esprimerà il proprio desiderio di essere soltanto coscienza migliore⁶⁷². È interessante notare che, nella poesia, non è la polvere che si attacca al piede, ma, singolarmente, il piede che si attacca alla polvere: questo significa evidentemente che non è il «laccio della fralezza» di per sé ad avvinghiare l'uomo, ma è l'uomo stesso che si avvinghia a quel «laccio». L'implicito è cioè che l'uomo ha *anche* la possibilità di non

⁶⁷⁰ Idem, pp. 3-4 (trad. it. in nota, p. 686).

⁶⁷¹ Ibidem.

⁶⁷² Idem, n. 81, p. 55 «La mia speranza e la mia fede è che questa coscienza migliore (sovrasensibile, extratemporale) diventi l'unica mia coscienza».

avvinghiarsi: *in quanto possibile*, cioè è anche «auspicabile». Il piede può anche non «attaccarsi» alla polvere.

L'idea di questo «attraversare il deserto della vita terrena» «con passo lieve, leggero» sembra trovare ancora espressione in un successivo frammento, scritto a Weimar nel 1808-1809:

Tutta la filosofia, e tutta la consolazione che assicura, si riduce a questo: che esiste un mondo di spiriti e che qui, separati da tutte le apparenze [*Erscheinungen*] del mondo esterno, possiamo guardare a esse da una postazione elevata, con il massimo di quiete e senza partecipazione, per quanto la parte di noi che appartiene al mondo corporeo sia in esso sballottata.⁶⁷³

Il «guardare» alle «apparenze del mondo esterno» «da una postazione elevata, con il massimo di quiete e senza partecipazione» è evidentemente lo stesso ideale del «passo lieve, leggero» nell'«attraversamento della vita». È notevole che in questo frammento sia presupposto che il «noi» abbia tanto una natura «spirituale» (e in virtù di tale natura, esso ha la possibilità di rifugiarsi in un «mondo», appunto, «di spiriti») quanto una natura corporea (e in virtù di tale natura, esso non può evitare di essere, nel «mondo corporeo», «sballottato»). Ci sono dunque due distinte nature dell'unico «noi», alle quali corrispondono due distinti mondi. L'appartenenza al «mondo di spiriti» si concreta nella contemplazione: la «separazione» «da tutte le apparenze del mondo esterno» consiste nel «guardare [corsivo mio] a esse da una postazione elevata, con il massimo di quiete e senza partecipazione». È qui cioè già presente l'idea che la contemplazione delle apparenze (che, secondo Schopenhauer, «Kant non ha conosciuto»⁶⁷⁴) sia libera dagli affanni delle stesse apparenze⁶⁷⁵. Tuttavia essa è disturbata dal fatto che l'appartenenza del «noi» al «mondo di spiriti» non è esclusiva, ma *coesiste* conflittualmente con l'appartenenza del «noi» al «mondo corporeo»; sì che «la parte di noi che appartiene al mondo corporeo» è *comunque*, durante la stessa contemplazione, «sballottata» (questo “comunque” è il significato della proposizione concessiva introdotta dal «per quanto»).

Segue nel testo questo misterioso pensiero:

⁶⁷³ Idem, n. 12 p. 11.

⁶⁷⁴ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17 p. 17.

⁶⁷⁵ Cfr. *Il mondo*, cit., § 38, I 230ss., pp. 395ss.

Nell'uomo vi è la profonda fiducia che qualcosa fuori di lui abbia altrettanta coscienza di lui quanto lui stesso; la vivida rappresentazione del contrario, accanto all'incommensurabilità, è un'idea spaventosa.⁶⁷⁶

Per l'uomo è cioè «spaventoso» che *niente* «fuori di lui» abbia tanta coscienza di lui quanta ne ha lui stesso. È probabile che il fondamento implicito di questa annotazione sia la contrapposizione tra “esteriorità” e “interiorità”. È infatti chiaro che ciò che deve avere dell'uomo «*altrettanta* [corsivo mio] coscienza di lui quanto lui stesso», nonostante sia «fuori» dell'uomo, deve conoscere anche il suo sé “interiore”. Se è così, questo «qualcosa» non può essere un altro uomo. Ad ogni uomo, infatti, è accessibile soltanto la *propria* interiorità, e non anche quella degli altri, sì che ognuno, conoscendo soltanto l'“esteriorità” dell'altro, ha dell'altro una coscienza *minore* rispetto a quella che questi ha di sé (l'“interiorità” dell'altro in quanto tale non è esperibile). Dunque è probabile che questo «qualcosa» sia Dio (al quale sarebbe, in questo caso, da riportare il termine «profonda fiducia [*Vertrauen*]»). Tuttavia Schopenhauer non specifica *perché* il «pensiero» dell'inesistenza di questo «qualcosa» sia «spaventoso». Il motivo è forse da vedere nella conseguenza che quel «pensiero» avrebbe, secondo la quale l'uomo sarebbe il *solo* a conoscere il proprio sé “interiore”; sicché, il sapere che ha ad oggetto questa “interiorità” sarebbe esposto ai medesimi pericoli ai quali egli stesso, in quanto individuo, è esposto – *in summa* il pericolo di annullamento. In altri individui può essere salvato solo il sapere che ha ad oggetto il suo (dell'individuo) sé “esteriore”. Se dunque ciò, che «fuori» dell'uomo ha «altrettanta coscienza di lui quanto lui stesso», è al riparo da tali pericoli, la «coscienza di lui stesso» (genitivo oggettivo) nella sua interezza è, ugualmente, al riparo da essi. Quella «profonda fiducia in qualcosa fuori di lui [che] abbia altrettanta coscienza di lui quanto lui stesso» è perciò, forse, una forma della fiducia nell'immortalità (ovvero la fiducia in una forma di immortalità): l'uomo è fatto salvo dal pericolo dell'annullamento *almeno* in quanto saputo da questo «qualcosa». La «vivida rappresentazione del contrario» è allora «spaventosa», perché è la rappresentazione della possibilità che alla coscienza di sé dell'individuo pertengano le stesse fragilità e caducità estreme, che pertengono all'individuo.

Si può anche dire che l'«idea spaventosa» cui si riferisce Schopenhauer è l'inesistenza di Dio, ma di Dio in quanto onnisciente, cioè in quanto Coscienza che ha a contenuto l'individuo (ogni individuo), nelle sue dimensioni “esteriore” e “interiore”.

⁶⁷⁶ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12 p. 11.

In un'annotazione precedente, probabilmente scritta a Gotha (dove soggiornò da maggio a dicembre 1807), Schopenhauer aveva affermato:

Il rango che si occupa nella scala degli spiriti è determinato tutto dallo sguardo con cui si osserva il mondo esterno, da quanto sia profondo o superficiale. Spesso l'europeo comune lo osserva quasi allo stesso modo dell'animale e, se non gli venisse detto da altri, non presagirebbe mai l'invisibile nel visibile. Come l'animale, dunque, non può pensare seriamente al di là del mondo esterno o anche solo pensarsi, con intuizione propria, fuori di esso.⁶⁷⁷

Lo «sguardo profondo» sul mondo esterno «presagisce» «l'invisibile nel visibile», ossia vede «al di là del mondo esterno» (e il soggetto di tale sguardo «pensa» se stesso, «con intuizione propria», «fuori» dal mondo esterno); esso è implicitamente contrapposto allo sguardo che non «presagisce» l'«invisibile nel visibile». In *An meinen Sohn H.* di Matthias Claudius era detto: «Questo mondo è troppo poco per lui [per l'uomo], ed egli non vede e non conosce il mondo invisibile»⁶⁷⁸.

Che l'uomo sia chiamato a qualcosa di più che l'appartenenza al «mondo esterno», come l'animale e la pianta, Schopenhauer lo dice chiaramente:

Non dobbiamo verdeggiare e fiorire come le piante della terra: questo ci dice ogni tragedia; bensì qualcosa di meglio, dice a se stesso lo spettatore, e con piacere vede andare in rovina tutto quanto spesso gli sembrava più desiderabile.⁶⁷⁹

Lo «spettatore» qui menzionato è evidentemente lo «spettatore» della tragedia (la quale viene nominata anche in un frammento successivo, che verrà analizzato tra poco); il «piacere» con cui egli vede «andare in rovina tutto quanto gli sembrava [...] più desiderabile» è dovuto al fatto che egli, attraverso questo spettacolo, scopre di essere vocato a «qualcosa di meglio». Questo «meglio» è da intendere tanto in relazione, appunto, a ciò che egli riteneva come massimamente «desiderabile», quanto al «verdeggiare e fiorire come le piante della terra». Si può dunque dire che ciò che lo spettatore (a torto) riteneva

⁶⁷⁷ Idem, n. 6, p. 7.

⁶⁷⁸ Op. cit., p. 291.

⁶⁷⁹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12, p. 12.

massimamente «desiderabile» era «verdeggare e fiorire come le piante della terra»: ossia la prosperità terrena.

Ora il «guardare» alle apparenze «da una postazione elevata, con il massimo di quiete e senza partecipazione» è possibile nello stesso mondo delle apparenze, e precisamente nell'attività del ricordare:

Perché nel ricordo del tempo andato vi è una quiete così amabile? Perché ci afferra una commozione malinconica anche solo a nominare il passato? Perché vediamo le sue figure in una luce così dolce, senza che vi si mescoli nulla di stridente? È forse perché la morte le ha appianate, forse perché non vi sono più le loro ansie, i loro tormenti, e il tempo ha insegnato che erano solo illusioni e noi ora ne sorridiamo come dei crucci dei fanciulli?⁶⁸⁰

«Le figure» del «passato», quando vengono richiamate alla memoria, sono prive delle «ansie» e dei «tormenti» che le hanno accompagnate: «*il tempo* [corsivo mio] ha insegnato che erano solo illusioni». Il tempo ha insegnato cioè che quelle ansie e quei tormenti *non erano eterni*, e ciò che non è eterno è solo illusione. Gli affanni legati alle apparenze sono – in quanto così legati – anch'essi apparenze, sì che è possibile, *una volta che siano passati*, «sorridere» di essi come di «crucci» da «fanciulli». Nel ricordo è possibile «guardare» alle apparenze «senza partecipazione». Si noti che il testo, al riguardo, non è assertorio, ma risponde al problema («Perché nel ricordo del tempo andato vi è una quiete così amabile?» ecc.) con un'ulteriore domanda («È forse perché [...]?»). Tale soluzione del problema è quindi, al momento, solo un'ipotesi; tuttavia essa, negli stessi termini, verrà presentata in forma assertoria nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (se pure inserita nel contesto della metafisica della volontà, qui ancora assente⁶⁸¹).

In un altro frammento dello stesso periodo (1808-1809), il dualismo si pone tra «mondo esterno» e «interiorità», ovvero tra «cerchia terrena» e «sovrasensibile»:

Il poeta oggettivo non può diventare nulla più che un perfetto descrittore e può descrivere soltanto il mondo esterno; tutto quanto infatti è sovrasensibile,

⁶⁸⁰ Idem, n. 12, pp. 11-12.

⁶⁸¹ «È infine ancora questa beatitudine della contemplazione scevra di volontà, che diffonde un così meraviglioso incanto sul passato e sulla lontananza e, per una illusione spontanea, ce li fa vedere in una luce che tanto li abbellisce. [...] Ora la contemplazione oggettiva agisce nel ricordo allo stesso modo in cui agirebbe quella presente, se noi avessimo il potere su noi stessi di abbandonarci ad essa liberi di volontà» (*Il mondo*, op. cit., I 234, p. 401).

tutto quanto sta al di fuori della cerchia terrena, lo conosce solo in base alla sua interiorità, e allora diventerebbe subito soggettivo.⁶⁸²

Il poeta può «conoscere» il «sovrasensibile» «in base» alla propria «interiorità», proprio come, in commento alla terza lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia» (ottobre 1811), la conoscenza, da parte dell'io, della propria realtà verrà messa in relazione alla conoscenza del sovrasensibile («Quel lampo di evidenza c'è, ma soltanto dove si schiude l'ambito del vero sapere, al di sopra di ogni esperienza. Giunge un attimo in cui tutto il mondo del fenomeno sbiadisce, viene oscurato dall'io che conosce la propria realtà e quella di un mondo sovrasensibile»⁶⁸³). Il «sovrasensibile» può essere «conosciuto». Schopenhauer si muove cioè in un orizzonte ancora precritico (prekantiano). Nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, invece, l'indicazione della cosa in sé nella volontà, se pure verrà ugualmente effettuata attraverso il senso interno («in base all'interiorità»), non sarà affatto presentata da Schopenhauer come una «conoscenza» della stessa cosa in sé⁶⁸⁴.

3. *Il «male reale presente nell'eternità» e «il potere [...] di una volontà cattiva»*

Rispetto alla prospettiva platonica, indicata dalla poesia di Milton, della coincidenza tra «vero», «bene» ed «eterno», il frammento seguente rappresenta una rottura:

Non è solo la ragione, dal belvedere della speculazione al quale essa è salita attraverso sillogismi, ma è un sentimento vivo, e tuttavia sobrio, molto più vicino a noi, a dirci che tutta la nostra miseria, anche la più spaventosa, non è nulla, dal momento che è affatto condizionata e facile da sciogliere (perlomeno, in ogni caso, con la morte), bensì è solo l'immagine di un *male reale presente nell'eternità* e non (come l'immagine) nel tempo, un male che conosciamo o ricordiamo con l'intuizione interna, *vulgo* fantasia. Ma quando una pena terrena ci assale, ci diamo da fare, carnefici di noi stessi, a sostituirla con l'immagine di *quel vero, spaventoso male* e poi sentiamo una vocazione a dare in smanie e a

⁶⁸² A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12, pp. 11-12.

⁶⁸³ H. N. II, p. 23.

⁶⁸⁴ «[...] La conoscenza che io ho della mia volontà non può essere separata, sebbene sia immediata, da quella del mio corpo. Io conosco la mia volontà non nella sua totalità, non come unità, non perfettamente nella sua essenza, ma la conosco solo nei suoi singoli atti, vale a dire nel tempo, che è la forma del fenomeno del mio corpo come di ogni oggetto; quindi il corpo è condizione della conoscenza della mia volontà» (*Il mondo*, op. cit., § 18, I 121, p. 225). Ciò che conosco è la volontà *in quanto individuata nel mio corpo* e non in quanto cosa in sé («nella sua totalità», «come unità», «perfettamente nella sua essenza»).

lamentarci. L'esercizio della ragione ci fa riconoscere ed evitare quest'illusione; è quel che volevano gli stoici, e poiché tutta la poesia è l'immagine dell'eterno nel tempo, con immagini dell'infelicità terrena viene risvegliata anche *l'idea di quel male vero, insolubile, incondizionato*, e così ci viene procurata la coscienza dell'eternità: questo è la tragedia.⁶⁸⁵

Il male di cui l'uomo soffre, in quanto è «nel tempo», è un «nulla», ossia è solo «un'immagine» del «male reale presente nell'eternità», che in quanto tale è «vero, insolubile, incondizionato». Rimane qui ancora fermo che dalla parte dell'eternità vi sia il vero, e dalla parte della temporalità l'«illusione», cioè il falso. L'uomo, attribuendo al proprio dolore la realtà di quel «vero, spaventoso male», attribuisce al primo l'«insolubilità» che pertiene propriamente soltanto al secondo. La consapevolezza della distinzione tra i due mali, allora, è consolatoria nella misura in cui rivela all'uomo che il suo dolore, il suo male, a differenza di quello eterno, è «condizionato» e «facile da sciogliere (perlomeno, in ogni caso, con la morte)»; tale consapevolezza non è soltanto frutto «dell'esercizio della ragione», come si dice alla fine, ma è anche un «sentimento», come è detto all'inizio («Non è solo la ragione, [...] ma è un sentimento vivo, e tuttavia sobrio, molto più vicino a noi, a dirci che tutta la nostra miseria, anche la più spaventosa, non è nulla»). È notevole che il male eterno sia «conoscibile» mediante «l'intuizione interna» (che il volgo chiama «fantasia»), ovvero che venga «ricordato». Questo «ricordare» è evidentemente un riferimento implicito alla teoria platonica della reminiscenza. Per Platone, l'idea è necessariamente «ricordata», in quanto essa non può essere percepita, ossia in quanto la sua conoscenza non ha origine dall'esperienza. E che sia questo il significato dell'«intuizione interna» di cui parla Schopenhauer è anche rivelato dall'equivalenza, posta da Schopenhauer, tra tale «intuizione interna» e ciò che il volgo chiama «fantasia» (la quale è appunto la capacità del soggetto di rappresentarsi ciò che, in quanto tale, cioè nel suo complesso, non è e non è stato un contenuto dell'esperienza). L'implicito del testo, che si può determinare attraverso questa citazione platonica nascosta (ma chiara), è allora che *il male eterno*, di cui parla Schopenhauer, *sia l'Idea del male temporale*: ossia che *esista un'Idea del Male*. E in effetti, alla fine del passo, Schopenhauer scrive, a conferma di ciò: «con immagini dell'infelicità terrena viene risvegliata anche *l'idea di quel male vero, insolubile, incondizionato*, e così ci viene procurata la coscienza dell'eternità». Il rapporto tra il male eterno e il male temporale è lo stesso rapporto che Platone poneva tra l'idea e la cosa di cui l'idea è idea: il secondo

⁶⁸⁵ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12, p. 12.

termine è «immagine» del primo, e, percepito nel mondo dei sensi, lo «risveglia» alla coscienza (fa sì che esso venga «ricordato»). Dunque qui il termine «idea» va inteso non nel significato cartesiano (e oggi comune) di «semplice rappresentazione presente alla coscienza», come potrebbe sembrare ad una prima lettura, ma nel significato platonico di «essenza eterna, la cui conoscenza non ha origine dall'esperienza» (anche se Schopenhauer, a differenza di Platone, non determina qui l'origine di una tale conoscenza).

Pur rimanendo ferma l'identità tra «eterno» e «vero», rispetto alla poesia di Milton vengono dunque meno l'identità tra «eterno» e «bene» e l'identità tra «bene» e «vero»: esiste infatti un'Idea del Male, ovvero un «male» vero («reale») ed eterno («presente nell'eternità»), di cui i mali finiti (temporali) sono «immagine». Tuttavia queste identità vengono meno non in riferimento all'essere dell'uomo, bensì *in riferimento ad un ordine oggettivo di cose*. Qui non viene detto, cioè, che la parte dell'uomo, che è eterna, sia malvagia; viene piuttosto detto che esiste un male eterno. In riferimento alla natura dell'uomo, le identità tra «eterno» e «vero», tra «vero» e «buono» e tra «buono» ed «eterno» non vengono smentite da Schopenhauer.

L'esistenza di un male eterno sembra essere in relazione alla possibilità, che Schopenhauer ammette, di una divinità maligna:

O tutto è perfetto [...]: ovvero – e chi potrebbe continuare ad attenersi a quella prima ipotesi al cospetto di questo mondo? – vi sono due altri casi possibili: a meno di non assumere che tutto è teso ad uno scopo cattivo, dobbiamo ammettere il potere, accanto alla volontà buona, di una volontà cattiva [...] *oppure* dobbiamo ascrivere questo potere solo al caso, quindi ascrivere alla volontà reggitrice un'imperfezione nell'ordinamento o nella forza.⁶⁸⁶

AmMESSO che il male esista (ossia posta la falsità dell'asserzione «tutto è perfetto»), e ammesso che tuttavia non esista solo il male (ossia posta la falsità dell'asserzione «tutto è teso ad uno scopo cattivo»), bisogna ammettere necessariamente che la «volontà buona» non è l'unica «potenza» che «regge» l'«ordinamento» delle cose: accanto ad essa, ci deve essere o «il caso» o addirittura «una volontà cattiva». Schopenhauer si confronta cioè con il problema, proprio della teodicea e del manicheismo, della compatibilità dell'esistenza di una divinità buona ed onnipotente con l'esistenza del male. Se il male esiste, la divinità buona non è onnipotente, ma deve dividere la signoria sul mondo o con il «caso» o con una

⁶⁸⁶ Idem, n. 12, pp. 12-13.

«volontà cattiva». Schopenhauer non prende in considerazione la possibilità secondo cui esisterebbe una sola divinità onnipotente, ma non buona; egli, cioè, mette in discussione non anche la bontà, ma soltanto l'onnipotenza della divinità, e in questo modo è costretto ad ammettere *almeno* due divinità, oppure una divinità e il caso. Ma Schopenhauer non prende in considerazione quella prima possibilità perché *ha già escluso che tutto sia male*. Le due soluzioni possibili del problema dell'esistenza del male (l'esistenza, accanto alla potenza buona, di una potenza maligna o del caso) sono rette dalla proposizione concessiva: «a meno di non assumere che tutto è teso ad uno scopo cattivo». Poiché c'è *anche* qualcosa di buono, ci deve essere una sua causa “adeguata”: dunque l'esistenza di una potenza buona è, *anch'essa*, necessaria. Tuttavia, il presupposto da cui parte Schopenhauer (cioè che non esista solo il male e che non esista solo il bene, ossia che esistano sia il male che il bene) è incompatibile non solo con l'esistenza di una divinità buona e onnipotente, ma anche con l'esistenza di una divinità malvagia e onnipotente, sì che sarebbe effettivamente possibile *una terza soluzione*, secondo cui le due potenze da ammettere necessariamente sarebbero la potenza malvagia e la potenza del caso, il risultato del cui conflitto con la prima sarebbe stavolta il bene. Ma Schopenhauer non prende in considerazione questa terza possibilità, perché non mette in dubbio che esista una potenza buona; per questo, per lui, sono possibili soltanto «due casi» anziché tre.

Se ora si ammette che il «potere» di cui parla Schopenhauer sia eterno, la possibilità che una potenza buona coesista con una potenza cattiva è la possibilità che la sintesi di eternità e bontà coesista con la sintesi di eternità e malvagità: ossia è la non necessità della sintesi di eternità e bontà; ma ancora, tale necessità viene qui meno non in relazione all'essere dell'uomo, bensì in relazione ad una divinità.

Dalle due precedenti citazioni si vede subito, e chiaramente, che il “platonismo” del giovanissimo Schopenhauer (ossia l'affermazione di due domini dell'essere, uno dei quali caratterizzato dall'identità tra «vero», «eterno» e «buono») non vale in riferimento all'ordine oggettivo delle cose (esistenza dell'Idea del Male) o della divinità. O se si vuole, il platonismo del giovanissimo Schopenhauer è molto eterodosso, perché, a proposito dell'Idea del Male, tiene fermi il dualismo tra «temporale» ed «eterno» e l'identità tra «vero» ed «eterno» (insieme alla terminologia – «idea» – e alle determinazioni del rapporto tra l'idea e la cosa di cui l'idea è idea), ma fa cadere la necessità delle identità tra «vero» e «buono» e tra «buono» ed «eterno»; ossia, in riferimento all'ordine delle cose, sopprime, nella trinità necessaria di «eterno», «vero» e «buono», il termine «buono».

Nel *Cholerabuch* del 1832, Schopenhauer racconta:

All'età di diciassette anni, privo di qualsiasi educazione scolastica superiore, fui colto dalla *disperazione di vivere* come il giovane Buddha dinanzi alla visione della malattia, della vecchiaia, del dolore e della morte. La verità, che parlava forte e chiara dal mondo, ebbe presto la meglio sui dogmi ebraici che erano stati impressi anche in me, e la mia conclusione fu che questo mondo non poteva essere opera di un essere sommamente buono, bensì forse di un diavolo che aveva concesso l'esistenza a delle creature per pascersi delle loro sofferenza⁶⁸⁷.

Ora i due frammenti precedentemente analizzati sono stati scritti nel 1808-1809. Schopenhauer aveva circa vent'anni. In effetti, nell'affermazione di un'idea del Male e nella negazione dell'esistenza di un Dio buono e onnipotente, «la verità del mondo» (cioè l'esistenza del male) ha la meglio sui «dogmi ebraici». Tuttavia, nel passo del *Cholerabuch*, Schopenhauer racconta di aver creduto ad un'unica divinità malvagia, mentre, nel frammento sopra analizzato, l'esistenza di una divinità buona (se pure non onnipotente) non è messa in discussione. Bisogna dunque rilevare questa differenza tra il frammento giovanile e il ricordo successivo di Schopenhauer, il quale o ricorda in modo inesatto, oppure, più probabilmente, si riferisce a qualcosa che, per reverenza *parziale* ai «dogmi ebraici», non ha mai scritto, pur avendo pensato (nell'affermazione dell'esistenza di una divinità buona e non onnipotente, i «dogmi ebraici» vengono negati solo parzialmente, cioè quanto alla non onnipotenza, e mantenuti invece quanto alla bontà della divinità).

Si noti infine che il presupposto che regge il brano, nel quale viene sostenuta la possibilità che esistano una potenza cattiva e una potenza buona, cioè una potenza che vuole il bene e una potenza che vuole il male, è appunto che la volontà in quanto tale può essere determinata tanto da qualcosa di buono quanto da qualcosa di malvagio (sebbene, in questo frammento, il bene e il male non determinino la stessa volontà, neppure in circostanze differenti, ma due diverse volontà: rispettivamente la volontà della potenza “buona” e la volontà della potenza “cattiva”).

⁶⁸⁷ H. N. IV/1, p. 96, trad. it. in N. DE CIAN, *Redenzione, colpa, salvezza*, cit., pp. 33-34. Questo passo è valso per molti critici come chiave di lettura dei diari redatti nel corso del lungo viaggio per l'Europa che Schopenhauer intraprese con i suoi genitori tra il 1803 e il 1804 (*Arthur Schopenhauers Reisetagebücher*, hrsg. von L. Lütkehaus, Zürich 1988), in particolare in riferimento alla vista della sporcizia e della povertà degli abitanti della Westfalia (Idem, p. 48) e del bagno penale di Tolone (Idem, pp. 144-145). Sulla messa in questione della legittimità di un tale utilizzo del passo del *Cholerabuch*, cfr. N. De Cian, op. cit., pp. 33-47.

4. «Su Platone»

Il frammento 15, intitolato «Su Platone» (ottobre 1810), cerca di spiegare la differenza tra l'idea platonica e il concetto:

Questa mi sembra la differenza, che molti hanno negato, tra l'idea platonica e il concetto generale astratto: noi possiamo astrarre concetti generali dalle cose che hanno la loro esistenza solo nella relazione e da artefatti, ossia da cose il cui concetto scaturisce in origine dall'intelletto umano, così che quest'ultimo coglie di nuovo in esse la sua creazione mettendo insieme ciò che in una cosa è essenziale a uno scopo e astraendolo da ciò che è contingente in tutte le cose di questa specie. Ma, oltre a quelle che stanno in lui senza alcun oggetto sensibile, esso ha idee solo delle forme della natura. Certo, fa anche astrazione dall'inessenziale e ricognizione dell'essenziale formandosi le idee di oggetti naturali: ma la differenza è che queste idee, anche se incomparabilmente più perfette e solo come parti di un'idea più grande, devono aver avuto sede nella divinità quando è stata creata la specie, e in questo modo la divinità comunica all'uomo la sua idea tramite l'organo della natura, che va vista come suo linguaggio. Lo si può esprimere chiaramente in immagine dicendo: le idee sono realtà presenti in Dio. Il mondo dei corpi è una lente concava, che fa divergere i raggi provenienti dalle idee; la ragione umana una lente convessa, che li raccoglie di nuovo e torna a mostrare le immagini originarie delle idee, anche se appannate dalla via indiretta.⁶⁸⁸

L'uomo può avere, «oltre» alle idee che non corrispondono ad alcun «oggetto sensibile», idee soltanto delle «forme della natura», mentre ha *concetti* o delle cose artificiali, la cui origine è l'intelletto umano, o delle cose «che hanno la loro esistenza nella relazione», dove la posizione di questa «relazione» è di nuovo opera dell'intelletto umano. Precisamente, e tradizionalmente, il concetto trattiene solo l'«essenziale» di tali oggetti (l'intelletto si forma il concetto «mettendo insieme ciò che in una cosa è essenziale a uno scopo e astraendolo da ciò che è contingente in tutte le cose di questa specie»).

Schopenhauer scrive che l'uomo «fa anche astrazione dall'inessenziale e ricognizione dell'essenziale formandosi le idee di oggetti naturali». Questo «fare astrazione dall'inessenziale e ricognizione dell'essenziale» sembra essere molto vicino al «mettere insieme» in un concetto «ciò che in una cosa è essenziale a uno scopo e

⁶⁸⁸ Idem, n. 15, pp. 14-15.

astrandolo da ciò che è contingente in tutte le cose di questa specie». Dunque tanto le idee che l'uomo «si forma» quanto i concetti contengono solo l'«essenziale», e richiedono, per la loro «formazione», un ruolo in qualche modo attivo da parte dell'uomo. È in relazione a queste due comunanze, che si pone il problema di spiegare la «differenza» tra le idee e i concetti; «differenza» che Schopenhauer determina dicendo che le idee, prima di essere «formate» dall'uomo, «devono avere avuto sede nella divinità quando è stata creata la specie» (al contrario dei concetti, il cui contenuto, consistendo di oggetti artificiali, cioè “creati” non da Dio, ma dall'uomo, non ha avuto originariamente «sede nella divinità»). Tuttavia, le idee degli oggetti naturali che l'uomo «si forma» «facendo astrazione dell'inessenziale e ricognizione dell'essenziale» *non sono identiche* alle idee che hanno «avuto sede nella divinità quando è stata creata la specie»: queste ultime sono infatti «incomparabilmente più perfette» e «parti di un'idea più grande» (cioè sono parti della totalità del progetto creativo). Dal fatto che le idee che l'uomo «si forma» non «sono parti di» tale «idea più grande», si capisce che, per Schopenhauer, quest'ultima non può essere colta dall'uomo. Ora Dio comunica le idee all'uomo «tramite l'organo della natura»: ossia l'uomo accede alle idee degli oggetti naturali *dopo* avere incontrato questi ultimi nell'esperienza. In questo senso, «le idee sono realtà presenti in Dio», «il mondo dei corpi è una lente concava, che fa divergere i raggi provenienti dalle idee; la ragione umana una lente convessa, che li raccoglie di nuovo e torna a mostrare le immagini originarie delle idee, anche se appannate dalla via indiretta». L'essere «appannate» delle idee originarie a causa della «via indiretta» è la stessa loro «incomparabile perfezione» rispetto alle idee che l'uomo «si forma». Le idee «appannate» sono quelle che l'uomo «si forma». Dunque il «formare» tale idee, ossia il «fare astrazione dall'inessenziale e ricognizione dell'essenziale» non è un “produrle”, ma soltanto, appunto, un «raccogliere di nuovo» i «raggi provenienti dalle idee» della mente divina che il «mondo dei corpi» «diverge»; in questo processo di «formazione» consiste la «via indiretta».

Ci sono poi, oltre alle idee di oggetti naturali, le idee che non hanno alcun corrispettivo nel mondo dei sensi:

Ma le idee che stanno in noi senza avere un oggetto nel mondo dei sensi ce le ha comunicate Dio in modo per così dire immediato e senza il tramite del linguaggio della natura, come è avvenuto per le prime. Ma poiché siamo così prigionieri nel mondo dei sensi, che quello che in esso è espresso ci sembra, perlomeno nella maggior parte dei momenti della nostra vita, più manifesto delle idee insite in noi; poiché inoltre possiamo comunicarci a vicenda solo

oggetti sensibili o espressioni relative a essi e alle loro relazioni, noi tentiamo, imitando la divinità, di esprimere anche le idee che sono in noi con il linguaggio della natura: ma dal momento che ci fa difetto la forza creativa, non possiamo creare nuovi oggetti che corrispondano del tutto alle idee interiori, cerchiamo perciò di farlo mettendo insieme gli oggetti della natura già disponibili. Questi tentativi necessariamente imperfetti sono la filosofia, la poesia e le arti.⁶⁸⁹

Le idee che «stanno in noi senza avere un oggetto nel mondo dei sensi» (le idee che «stanno» nell'uomo «senza alcun oggetto sensibile», come è detto all'inizio), non possono essere «formate» dall'uomo. (Le idee degli oggetti naturali e i concetti hanno, come corrispettivo, senz'altro un «oggetto sensibile»: nel primo caso, gli stessi oggetti naturali, nel secondo caso l'artefatto o la cosa «nella relazione»). Schopenhauer non determina il contenuto di tali idee, ma scrive che esse sono state comunicate all'uomo direttamente da Dio, «in modo immediato» e «senza il tramite del linguaggio della natura». Evidentemente, la «via» è qui «diretta». Il tentativo di «esprimere» queste idee innate «mettendo insieme gli oggetti della natura già disponibili» sono «la filosofia, la poesia, le arti». Questi «tentativi» dice Schopenhauer, sono «necessariamente imperfetti». La «necessità» di questa «imperfezione» è data proprio dall'impossibilità di rendere adeguatamente queste idee, che non corrispondono ad oggetti dei sensi, mediante la combinazione degli oggetti dei sensi⁶⁹⁰.

Si noti che, in questo frammento, Schopenhauer cerca comunque di conciliare, in modo piuttosto ingegnoso, l'*esemplarismo platonico* (lo spirito umano riceve passivamente gli universali: ciò vale a riguardo delle idee che non hanno alcuna corrispondenza nel mondo sensibile) con l'*attivismo aristotelico* (lo spirito umano «si forma» per «astrazione» gli universali: ciò vale a riguardo dei concetti e delle idee di oggetti naturali), ed entrambi con la *tradizione cristiana* (agostiniana), secondo cui le idee platoniche sono i modelli eterni, presenti nell'intelletto di Dio, di cui Dio si è servito per la creazione delle cose finite.

Come in commento alle lezioni di Fichte – a proposito del «genio» (il quale può «esprimere in concetti, immagini, opere d'arte, che hanno per materia ancora oggetti dell'esperienza, ciò che egli conosce al di là di ogni esperienza»⁶⁹¹), del «percepire il

⁶⁸⁹ Idem, pp. 15-16.

⁶⁹⁰ Secondo Arthur Hübscher (*Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 111), Schopenhauer trae la distinzione tra idee che hanno un corrispettivo nel mondo sensibile e idee che non lo hanno dall'opera di J. J. Brucker *Historia philosophica doctrinae de ideis*, Augusta 1723.

⁶⁹¹ H. N. II, p. 18.

percepire» («questa parola [“percepire”] è usata la prima volta [...] in modo figurato [*bildlich*], perché la cosa stessa, come tutto ciò che non è preso dalla percezione o dal mondo dell’esperienza, non può avere alcun nome»⁶⁹²) e della definizione kantiana di spazio (nella quale la parola «forma» è usata «in modo figurato [*bildlich*]»⁶⁹³) – e come più tardi nel *Mondo come volontà e rappresentazione* a proposito dell’identificazione della cosa in sé con la volontà (*denominatio a potiori*), qui si pone il problema dell’«uso figurato» di una determinazione dell’esperienza («oggetti della natura già disponibili») per «esprimere» ciò che è al di là dell’esperienza (le idee che «stanno in noi senza avere un oggetto del mondo dei sensi»). In quest’ultimo frammento, tuttavia, il motivo per cui è necessario l’«uso figurato» di determinazioni dell’esperienza non è sottinteso, come in quegli altri successivi passi, ma espresso esplicitamente: noi «possiamo comunicarci a vicenda solo oggetti sensibili o espressioni relative a essi e alle loro relazioni». La necessità di quest’uso figurato potrebbe essere venuta in mente a Schopenhauer leggendo questi passi di Wackenroder (dal saggio *Di due meravigliose lingue della loro forza misteriosa*):

La lingua delle parole è un gran dono del cielo, e un beneficio eterno concesso a noi il creatore quando disciolse la lingua al primo uomo, affinché potesse chiamare per nome tutte le cose che l’altissimo gli aveva posto intorno [...]. Soltanto l’invisibile, che aleggia sopra di noi, le parole non son capaci di tirarlo giù, nell’animo nostro. [...]

Ma io conosco due lingue meravigliose, con le quali il Creatore ha dato all’uomo di afferrare e comprendere in tutta la loro potenza le cose celesti [...]. Intendo dire: la natura e l’arte. [...]

L’arte è una lingua di tutt’altra specie della natura; ma anche essa esercita una meravigliosa potenza sul cuore dell’uomo, ottenuta per vie verosimilmente oscure e misteriose. L’arte parla attraverso figure umane e si serve di una scrittura di geroglifici, i cui segni noi conosciamo e comprendiamo secondo l’apparenza esterna. Ma essa fonde ciò che è spirituale e soprasensibile in forme sensibili [...].⁶⁹⁴

Che l’arte metta «ciò che è spirituale e soprasensibile in forme sensibili», cioè che in essa le «forme sensibili» siano usate come «geroglifici», significa, evidentemente, come

⁶⁹² Idem, p. 31.

⁶⁹³ Idem, p. 33.

⁶⁹⁴ W. H. WACKENRODER, *Scrittura di poesia e di estetica*, a c. di B. Tecchi, Firenze 1967, pp. 53-55.

scrive Schopenhauer, che essa rende il sovrasensibile «mettendo insieme gli oggetti della natura già disponibili».

Ora l'«*idea di quel male vero, insolubile, incondizionato*» di cui si parla nel frammento n. 12 – se pure, come dice Schopenhauer, essa è conosciuta per «intuizione interna», ovvero è «ricordata» –, tuttavia è evidentemente un'idea che corrisponde ad «oggetti sensibili»: i mali finiti (pur non essendo né «oggetti naturali», né «artefatti») sono appunto «l'immagine» di essa e sono percepibili nel mondo dei sensi. Il «ricordare» o conoscere tale idea per «intuizione interna» è appunto, nel frammento 12, *determinato* dalla percezione dei mali finiti. Se dunque si presuppone la coerenza del discorso di Schopenhauer, e si tiene presente che le idee, che hanno una corrispondenza nel mondo dei sensi, hanno «avuto sede nella divinità quando è stata creata la specie», si deve dire che, per Schopenhauer, l'Idea del Male ha avuto «sede nella divinità» ed è valsa come modello nella creazione del mondo. In questo senso, la bontà di Dio è messa implicitamente in discussione – ovvero è messo in discussione, *ancora*, che il Dio “buono” (nel quale hanno «sede» le idee “buone”) sia l'unico Dio: Egli ha dovuto evidentemente dividere la sua «signoria» con la «potenza» che, nella creazione del mondo, ha avuto come modello l'Idea del Male.

È notevole che, per Schopenhauer, le idee innate che ci sono comunicate direttamente da Dio sono, in quanto tali, «più manifeste» delle altre idee, che corrispondono a un qualche oggetto dei sensi, anche se noi, a causa del nostro essere «prigionieri del mondo dei sensi», consideriamo al contrario le seconde «più manifeste» delle prime.

5. Il valore della vita e della «farsa del mondo»

Nell'annotazione n. 13, ancora del periodo di Weimar, Schopenhauer fonda il valore della vita umana e del mondo sull'insegnamento morale che essi possono dare:

Che questa vita possa suscitare saggezza solo per questa vita, ossia che le mutazioni sia verso il bene sia verso il male che la mia volontà subisce nel suo fondamento più intimo, grazie alla *παίδευσίς* della vita, determinino la mia volontà solo in quanto la sua sfera è questo mondo dei sensi? Oppure tutta la mia esistenza infinita sente anch'essa quelle mutazioni e di conseguenza la finitezza diventa causale per l'infinità, così come, viceversa, in ogni azione

virtuosa l'infinità diventa causale per la finitezza? Se non assumiamo per vero questo, ci si chiede: a che scopo la farsa del mondo?⁶⁹⁵

È qui presupposta la partecipazione dello stesso soggetto a «questa vita» e ad un'«esistenza infinita»; dove tale «infinità» è evidentemente, in primo luogo, temporale. In riferimento a questa duplicità dello stesso soggetto, la «farsa» della vita finita può avere un senso solo se si assume che essa «diventi causale per l'infinità», ossia solo se si assume che la «saggezza», che essa suscita, abbia una destinazione più alta. Una tale «saggezza», quindi, ha valore non in sé, ma solo in quanto rapportata ad un'«esistenza infinita». L'essere «in ogni azione virtuosa», viceversa, «l'infinità» «causale per la finitezza» potrebbe essere tanto un riferimento ad un concezione *lato sensu* religiosa, quanto, più specificatamente a Kant, secondo il quale, in ogni azione morale, viene esercitata la *libertà*, che non è propria del mondo fenomenico. Tuttavia il riferimento a Kant è improbabile: Schopenhauer, quando ha scritto questa annotazione, studiava ancora medicina.

Si noti che anche in quest'ultimo passo si presuppone che la volontà in quanto tale possa essere determinata sia da qualcosa di “buono” che da qualcosa di “cattivo”: solo in tanto essa può subire «mutazioni sia verso il bene sia verso il male» attraverso la παιδευσίς della vita. Nel frammento in cui veniva affrontato il problema del male, però, bene e male determinavano rispettivamente due volontà diverse, mentre qui è *la medesima volontà a poter avere il bene o il male come fondamento di determinazione*, perché è la medesima volontà a poter subire «mutazioni sia verso il bene che verso il male». D'altra parte, qui si tratta evidentemente della volontà umana, mentre in quell'altro frammento erano in questione due volontà “divine”. In questo senso, è presupposto che la volontà umana è, a differenza delle volontà divine, libera: l'uomo può volere sia il bene che il male.

Che la concezione cui Schopenhauer faccia riferimento nel frammento precedente sia religiosa più che filosofica, è confermato dal seguente frammento (n. 20), scritto secondo Gwinner l'8 settembre 1811.

Vi è una consolazione, una sicura speranza, e ce la fa sentire il *sentimento morale*. Quando ci parla così chiaramente, quando nell'intimo sentiamo una motivazione anche verso il sacrificio più grande, che contraddice del tutto il nostro apparente benessere, allora vediamo in modo vivido che il nostro è un

⁶⁹⁵ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 13, pp. 13-14.

altro benessere e che in conformità a esso dobbiamo agire in direzione opposta a tutte le motivazioni terrene; che il grave dovere ci rimanda a una felicità superiore, a esso corrispondente; che la voce che udiamo nel buio viene da un luogo luminoso. – Ma non vi è alcuna promessa a dar forza al comando divino, il suo comando è in luogo della promessa.⁶⁹⁶

Il dovere morale è messo in relazione, da un lato, ad un «altro benessere» e ad una «superiore felicità» cui è destinato il soggetto morale (dove questa «alterità» e «superiorità» sono in relazione all'«apparente benessere» che è realizzazione delle «motivazioni terrene»), dall'altro ad un «comando divino»: ciò che per Kant renderebbe la morale eteronoma. Questo frammento documenta quindi ancora una certa distanza di Schopenhauer dalla «rivoluzione copernicana» morale di Kant, secondo cui l'obbligatorietà della legge morale non è da ricercare né nell'essenza delle cose, né nel volere di un Dio, ma nello stesso soggetto (in quanto dotato di ragione). Ora è possibile interpretare «l'infinità» che «in ogni azione virtuosa» «diviene causale per la finitezza», di cui si parla nel frammento n. 13, come la natura «infinita» del soggetto morale, che fa sì che egli, come è detto nel frammento n. 20, sia destinato a qualcosa di «altro» e «superiore» rispetto a ciò a cui lo spingono le «motivazioni terrene»⁶⁹⁷.

L'uomo, in quanto agente morale, deve così tanto allontanarsi dalle «motivazioni terrene», da non fuggire la sofferenza, ma anzi da «attrarla a sé»:

La sofferenza che allontano da me e faccio gravare su un altro viene in tal modo ingrandita; di qui la grande quantità di male nel mondo, sorta perché il male originario positivo (la colpa del mondo) è stato aumentato da questa continua trasmissione egoistica. Solo attraverso un volontario accollarsi e attrarre a sé il male si perverrà a diminuirlo il più possibile, forse in modo infinito, e così verrà il regno di Dio.⁶⁹⁸

Nella relazione tra il «volontario accollarsi e attrarre a sé il male» e il «regno di Dio» è forse visibile un riferimento alla figura di Gesù.

⁶⁹⁶ Idem, n. 20, p. 18.

⁶⁹⁷ In *An meinen Sohn* di Matthias Claudius è detto che «L'uomo qui», cioè in questo mondo, «non è a casa». (Op. cit., p. 291).

⁶⁹⁸ A. Schopenhauer, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12, p. 12.

Per Schopenhauer c'è un qualche «sapere dell'eterna verità», che è necessario allo «spirito» come «il respirare al corpo»; «se quel sapere viene in primo piano, vi è arte e scienza»⁶⁹⁹.

Togliamo dalla vita i pochi momenti della religione, dell'arte e dell'amore puro, cose resta se non una serie di pensieri triviali?⁷⁰⁰

Un'altra annotazione, di datazione incerta, recita:

Il filisteo sempliciotto vuole assegnare alla vita un che di infinito, di incondizionato, e cerca di considerarla e di condurla come se essa non lasciasse a desiderare nient'altro. Il filisteo istruito fa la stessa cosa con i principi e con i metodi: assegna ad alcuni di essi una perfezione incondizionata e una validità oggettiva [...]. Ma la felicità e la verità non si debbono e non si possono mai afferrare qui in questo mondo. Ciò che ci viene inviato sono solo le loro immagini umbratili, affinché noi ci commuoviamo [...]. La vita è un linguaggio con cui ci viene dato un insegnamento. Se potesse esserci dato in un altro modo, non vivremmo. Perciò massime di saggezza e regole di prudenza non sostituiranno mai l'esperienza [...], eppure [...] vanno [...] tenute in gran conto e considerate come i quaderni in cui altri hanno scritto quel grande insegnamento dello Spirito del mondo [...]. [...] Quell'insegnamento (la vita) a ognuno dice qualcosa di diverso, perché ognuno ha bisogno di cose diverse, ed è simile agli apostoli che predicano il giorno di Pentecoste e, mentre istruiscono la folla, sembra che a ciascuno parlino nella sua lingua.⁷⁰¹

Il «filisteo», che sia «sempliciotto» o «istruito», compie l'errore uguale e contrario a quello che consiste nell'attribuire al male temporale l'assolutezza e l'«insolubilità» del male eterno⁷⁰². Egli, infatti, attribuisce al proprio bene temporale (al proprio vivere) i valori assoluti della «felicità» e della «verità». La vita finita, invece, fornisce solo «le loro immagini umbratili», ma in tal modo istruisce su di esse, allo stesso modo in cui le

⁶⁹⁹ Idem, n. 14 p. 14.

⁷⁰⁰ Idem, n. 12, p. 13.

⁷⁰¹ Idem, n. 18, pp. 17-18.

⁷⁰² Arthur Hübscher è del parere che Schopenhauer abbia conosciuto la lotta romantica contro il filisteismo attraverso le opere di Tieck, lette già nel periodo di Amburgo: «nella cerchia di amici dell'editore e libraio Perthes, che egli [Schopenhauer] frequentava, citazioni del *Gatto con gli stivali* erano diventati modi di dire molto usati. E alcune espressioni della poesia satirica di Schopenhauer *Ai filistei di Gotha* [ovvero il frammento n. 4 dei Manoscritti] ricordano Tieck» (Cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 84-85).

«immagini dell'infelicità terrena» «risvegliano» «l'idea di quel male vero, insolubile, incondizionato». La vita dona quindi all'uomo un «insegnamento», che è lo scopo che la giustifica («se» questo insegnamento «potesse esserci dato in un altro modo, non vivremmo»). Tale «insegnamento» non può essere universalmente determinato in modo ulteriore, appunto perché la vita «a ognuno dice qualcosa di diverso».

6. *Lo sguardo sul mondo e sul tempo*

In un frammento scritto forse nel settembre 1811, Schopenhauer ritorna ancora sul valore della contemplazione:

La filosofia è un'alta strada alpina, a essa conduce solo un ripido sentiero su pietre appuntite e rovi pungenti; è un sentiero solitario e diventa sempre più deserto quanto più si sale, e chi lo percorre non deve conoscere spavento, ma deve lasciarsi tutto alle spalle e di buon animo aprirsi da sé la via nella fredda neve. Spesso costui si trova, all'improvviso, sopra l'abisso e vede di sotto la valle verdeggiante; laggiù lo attrae con forza la vertigine; ma deve star fermo, dovesse anche aderire alle rocce col sangue dei piedi. Ben presto vede il mondo sotto di sé, i suoi deserti di sabbia e paludi, scomparire; i dislivelli d'altitudine si pareggiano, le dissonanze non arrivano fino a lassù, la sua rotondità si fa manifesta. Lui è sempre nella pura, fresca aria alpina e vede già il sole, quando sotto ancora è notte fonda.⁷⁰³

Il «guardare» alle «apparenze» da «un mondo di spiriti», ossia «da una postazione elevata», «con il massimo di quiete e senza partecipazione» (possibile all'uomo comune nel «ricordo del tempo andato»), è qui determinato come il «vedere il mondo sotto di sé, i suoi [del mondo] deserti di sabbia e paludi, scomparire» e l'essere «sempre nella pura, fresca aria alpina»; da una tale «postazione», «i dislivelli d'altitudine si pareggiano, le dissonanze non arrivano fino a lassù, la sua rotondità si fa manifesta». Inoltre, come nel sopra citato frammento 12, la filosofia è ciò che offre quello sguardo da una «postazione elevata» (e in questo modo «consola»), così qui essa è l'«alta strada alpina» che conduce al punto in cui si vede il «mondo sotto di sé». È dunque chiarissima, in questi due frammenti, la relazione tra la filosofia e la contemplazione del mondo da un punto di vista situato “al

⁷⁰³ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 20, p. 19.

di fuori” del mondo⁷⁰⁴. Nella definizione della filosofia come uno stare in cima e avere «il mondo sotto di sé» è contenuta già, senz’altro, una concezione aristocratica dell’attività filosofica.

Nel frammento 22, scritto probabilmente ancora nel 1811, Schopenhauer arriva a teorizzare la possibilità di un punto di vista sul tempo (sul presente), situato “al di fuori” del tempo (del presente):

Talora sorge in me la consapevolezza vivissima di esser sempre esistito, e mi fa l’effetto di sollevarmi e rafforzarmi molto.

Altre volte mi coglie un senso di stupore sul presente, e la domanda: perché proprio adesso questo Adesso?

Ho cercato di suscitare questo pensiero anche in altri dicendo: il futuro come il passato non sono reali; Socrate e Giulio Cesare e Shakespeare e Rousseau non sono nulla di reale, è tutto solo già stato. Il presente solo è reale e noi i suoi favoriti. – Ma questo presente è nel tempo proprio ciò che la linea matematica è nello spazio, non è altro che il confine tra passato e futuro; dunque la nostra realtà non è che il confine tra due nullità, e in quanto confine senza estensione. – Quella consapevolezza di un passato infinito; questo stupore su ciò che è l’unico che non posso perdere d’occhio in nessun momento, il presente; entrambe le cose sono illusione, o piuttosto sono l’espressione temporale del mio essere sovratemporale.⁷⁰⁵

La conclusione del ragionamento di Schopenhauer è che «la nostra realtà non è che il confine tra due nullità, e in quanto confine senza estensione». Se si considera che Schopenhauer introduce il suo ragionamento con la proposizione: «Ho cercato di suscitare questo pensiero anche in altri dicendo [...]», allora si deve affermare che tale conclusione («la nostra realtà non è che il confine tra due nullità, e in quanto confine senza estensione») è funzionale al «pensiero» che egli vuole «suscitare», ossia alla «consapevolezza vivissima di esser sempre esistito» e allo «stupore sul presente», con «la domanda: perché proprio adesso questo Adesso?».

⁷⁰⁴ Si devono ricordare, a proposito della metafora della filosofia come «alta strada alpina» e come ciò che offre lo sguardo da «una postazione elevata», le tre scalate alpine compiute da Schopenhauer nel corso del lungo viaggio per l’Europa. Di esse ci rimangono le descrizioni nei diari (*Arthur Schopenhauers Reisetagebücher*, cit., pp. 163-171; 194-200; 246-251). In particolare, relativamente alla seconda scalata, avvenuta sul monte Pilatus, Schopenhauer annota che «Vedere in questo modo il mondo da sopra è uno spettacolo così singolare che penso che debba avere qualcosa di molto confortante per chi è premuto dagli affanni» (Idem, p. 196; trad. it. in N. De Cian, *Redenzione, colpa, salvezza*, op. cit., p. 43).

⁷⁰⁵ Idem, n. 22, p. 20.

Si rilevi intanto, in linea generale, che non è affatto necessario che ciò che Schopenhauer adduce (o progetta di addurre) *dinanzi ad altri* a fondamento di quel «pensiero» sia valso come tale anche *per lui* (ossia non è necessario, e anzi dal testo sembra improbabile, che quel «pensiero» si sia originato *in lui* come conseguenza di ciò che egli, *dinanzi ad altri*, intende indicare come il fondamento di esso). Dunque il testo lascia indeterminato ciò che in Schopenhauer ha originato quel pensiero.

Si può formalizzare la cogenza di tutto il ragionamento che Schopenhauer propone per «suscitare» quel «pensiero anche in altri» (dalla proposizione «Il presente solo è reale e noi i suoi favoriti» alla conclusione «la nostra realtà non è che il confine tra due nullità, e in quanto confine senza estensione») nei seguenti sette sillogismi. Primo sillogismo: «Tutto ciò che non è presente è irreal» (inversione della proposizione «Il presente solo è reale»); «Il passato non è presente» (premessa minore); «Il passato è irreal» (conclusione). Secondo sillogismo: «Tutto ciò che non è presente è irreal»; «Il futuro non è presente»; «Il futuro è irreal». Terzo sillogismo: «Tutto ciò che è irreal è una nullità»; «Il passato è irreal» (conclusione del primo sillogismo); «Il passato è una nullità». Quarto sillogismo: «Tutto ciò che è irreal è una nullità»; «il futuro è irreal» (conclusione del terzo sillogismo); «Il futuro è una nullità». Quinto sillogismo: «Tutto ciò che è passato o futuro è nullo» (conclusioni del secondo e del terzo sillogismo); «ciò, tra cui il presente è il confine, è passato o futuro»; «ciò, tra cui il presente è il confine, è nullo», ovvero «Il presente è il confine tra due nullità». (Questo sillogismo è sotteso, nel testo, alla sostituzione del termine «passato e futuro» con il termine «due nullità» nella proposizione «Il presente è il confine tra passato e futuro», sì da ottenere la proposizione: «Il presente è il confine tra due nullità»). Sesto sillogismo: «Tutto ciò che è confine è senza estensione»; «Il presente è un confine»; «Il presente è senza estensione». Settimo sillogismo: «Tutto ciò che è presente è il confine tra due nullità, e in quanto confine, senza estensione» (per le conclusioni del quinto e del sesto sillogismo); «La nostra realtà è presente» (noi siamo «i favoriti» del presente); «La nostra realtà è il confine tra due nullità, e in quanto confine, senza estensione» (conclusione del settimo sillogismo e di tutta la catena di sillogismi)⁷⁰⁶.

Questo ragionamento, e in particolare la sua conclusione, si è detto, devono «suscitare anche in altri» «la consapevolezza di essere sempre esistiti» e lo «stupore» sul presente. Si noti, al proposito, che i due termini dell'inizio del brano («consapevolezza» e «stupore») sono ripresi al termine della catena deduttiva: «Quella consapevolezza di un passato infinito; questo stupore su ciò che è l'unico che non posso perdere d'occhio in

⁷⁰⁶ Per ragioni di aderenza al testo, si è formalizzato il ragionamento di Schopenhauer in modo che il termine minore di ogni sillogismo fosse un termine individuale.

nessun momento, il presente; entrambe le cose sono illusione, o piuttosto sono l'espressione temporale del mio essere sovratemporale». Da questa ripresa («*quella* [corsivo mio] consapevolezza») si può dedurre che «la consapevolezza di essere sempre esistito», menzionata all'inizio, è identica alla «consapevolezza di un passato infinito», menzionata alla fine. Questo significa che si tratta della consapevolezza, che il soggetto ha di sé, come «esistente» in «un passato infinito». Chi ascolta quella conclusione deve giungere alla «consapevolezza» del *proprio* «esistere» «in un passato infinito».

Schopenhauer intende dunque dire che la consapevolezza, da parte del soggetto, della propria realtà nel presente come di «un confine senza estensione tra due nullità» «suscita» la proiezione di tale realtà al di là del presente, in un «passato infinito» (Schopenhauer usa appunto un infinito passato: «consapevolezza» non «di esistere» da sempre, ma «di essere sempre esistito»). È in relazione a questa prospettiva che sorge «lo stupore» sullo stesso presente: «Perché», in confronto ad un tale «passato infinito», «proprio adesso questo Adesso?». Dinanzi ad un tempo infinito, l'«adesso» dell'«Adesso» sembra accidentale; ossia sembra accidentale il nesso tra una coordinata temporale precisa (l'«Adesso») e il suo essere presente («adesso»). Qualsiasi altra coordinata di questo tempo infinito avrebbe potuto essere «adesso»⁷⁰⁷.

«La consapevolezza del (mio) passato infinito» e lo «stupore» sul presente, dice Schopenhauer, «sono illusione», o «piuttosto» «l'espressione temporale del mio essere sovratemporale». Si tratta del modo in cui l'«essere sovratemporale» si manifesta nel tempo; ossia del modo in cui il soggetto, *attraverso rappresentazioni che contengono relazioni di tempo*, diviene consapevole del proprio «essere sovratemporale». È dunque chiaramente presupposto, in questo brano, che il soggetto di quella «consapevolezza» possieda un «essere sovratemporale», e che questo possa essere da lui conosciuto – in modo senz'altro inadeguato – attraverso (*nonostante*) rappresentazioni di relazioni di tempo. Questa «conoscenza» si origina propriamente da uno sguardo che si solleva sul presente.

Qui si pone ancora una volta, negli stessi termini, il problema dell'«uso figurato» di una determinazione empirica (il tempo) per «esprimere» ciò che è al di là di ogni empiria

⁷⁰⁷ Questo pensiero è ripreso al n. 263, p. 214: «La domanda a cui eternamente non si può rispondere, perché l'Ora è proprio ora, nasce dal fatto che consideriamo il tempo come indipendente dalla nostra esistenza e quest'ultima come gettata nel tempo: assumiamo due Ora, uno che appartiene all'oggetto e uno al soggetto, e ci meravigliamo del loro coincidere; ma l'Ora non è altro, appunto, che questo coincidere, questo toccarsi di oggetto e soggetto (che poi a loro volta esistono, entrambi, solo ed esclusivamente in questo contatto); ed esso dev'essere certamente identico a se stesso, Ora = Ora, l'Ora per l'appunto sempre ora».

(l'«essere sovratemporale» del soggetto: «entrambe le cose sono illusione, o piuttosto sono l'espressione [corsivo mio] temporale del mio essere sovratemporale»).

La «distanza» dalla vita del punto di vista sulla vita è, nel frammento 29, considerata ancora come condizione di una comprensione adeguata della vita stessa:

Il corso della nostra vita è simile a un mosaico: non possiamo riconoscerlo e giudicarlo prima di essere giunti ad una certa distanza.⁷⁰⁸

Nel frammento n. 23, la vita (ovvero l'essere temporale dell'uomo) è paragonata ad un «lungo sogno», preceduto e seguito da una «veglia»:

Abbiamo vegliato e veglieremo di nuovo; la vita è una notte riempita da un lungo sogno, che spesso diventa un incubo opprimente.⁷⁰⁹

Se «la vita è una notte riempita da un lungo sogno», i filosofi, in quanto cercano di volgersi e di far volgere gli altri uomini alla «veglia» che precede e segue la vita, sono considerati, da chi è attaccato a quel «lungo sogno», come «molesti»:

Per molti uomini i filosofi sono moleste falene, che li disturbano nel sonno.⁷¹⁰

7. La morale e la nullità del mondo esterno

Che il mondo esterno sia qualcosa di irreali è il presupposto implicito della prospettiva morale:

La grande differenza tra legge esteriore e interiore (Stato e regno di Dio) è visibile già da questo, che lo Stato cura che a ciascuno tocchi quel che gli spetta di diritto, considera ognuno come passivo e quindi si attiene all'azione; la legge morale vuole invece che ognuno faccia quel che è giusto fare, considera ognuno come attivo, guarda alla volontà, non all'atto [...].

⁷⁰⁸ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 29 p. 25.

⁷⁰⁹ Idem, n. 23, p. 21.

⁷¹⁰ Idem, n. 24, p. 21.

La morale si occupa solo ed esclusivamente della volontà; che un potere esterno ostacoli la sua azione non fa assolutamente differenza; per essa il mondo esterno ha realtà solo in quanto può determinare la volontà o no; una volta che la volontà è determinata, ossia vi è una risoluzione, il mondo esterno e il suo accadere non sono nulla e non esistono affatto.⁷¹¹

In quanto la morale si occupa solo della determinazione della volontà (dell'intenzione) e non dell'atto, per essa il mondo esterno, «una volta che la volontà è determinata», non ha alcuna realtà. Il valore morale dell'azione non dipende dalle circostanze del mondo esterno (successivamente alla determinazione della volontà). Qui si pone un'identità implicita tra «legge interiore» e «regno di Dio», e un dualismo tra l'identità di questi due termini e l'identità, ancora implicita ma chiara, tra «legge esteriore», cioè riguardante il «mondo esterno», e «Stato».

In nota al passo precedente, Schopenhauer scrive:

Se gli eventi del mondo avessero una realtà, ossia un significato in sé diverso da quello che hanno grazie alla volontà che indicano, come ci si dovrebbe lamentare del fatto che questi eventi stanno tutti nel regno del caso e dell'errore! Ma questo dimostra appunto che ciò che conta non è affatto quel che avviene, bensì quel che si è voluto: dopodiché giochi pure, negli eventi, il caso e l'errore, e mostri appunto all'uomo che si tratta di purla.⁷¹²

Qui il «significato in sé» degli eventi del mondo è determinato come il significato che «essi hanno grazie alla volontà», ossia in riferimento alla volontà. In questo senso, dunque, *la volontà (in quanto luogo della morale) si oppone all'«errore», all'irrealtà del mondo*. Il vero significato degli eventi del mondo è in relazione alla volontà (intenzione) perché è in relazione alla morale. La contrapposizione è tra dimensione interiore e ordine del mondo esterno.

D'altra parte, che l'interiorità sia il luogo della verità è sostenuto esplicitamente da Schopenhauer, in commento alla strofa finale della poesia «Il pellegrino» di Schiller (in cui si dice: «Il cielo sopra di me non vuole / Toccare mai la terra»⁷¹³):

⁷¹¹ Idem, n. 25, p. 21.

⁷¹² Idem, p. 22.

⁷¹³ Idem, nota al n. 26, p. 690.

Riconosci la verità in te, riconosci nella verità te stesso; e guarda! Nello stesso istante riconoscerai esattamente, con meraviglia, nel tutto e in ogni cosa particolare, la patria che hai a lungo e inutilmente cercato, che hai sognato con nostalgia, proprio nel luogo che ti sta attorno: lì *il cielo tocca la terra*⁷¹⁴.

Se il mondo interiore è «patria» e «verità», il mondo esterno è evidentemente non patria (la poesia di Schiller s'intitola appunto «Il pellegrino») e falsità, o, come detto nel frammento precedente, «errore». Che nell'interiorità «il cielo tocca la terra» può significare che il «se stesso» sia tanto «cielo», quanto «terra» (e in questo senso è il loro «toccarsi»). Il «sé» è *duplice*.

Nel frammento 30 è detto ancora che i «filosofia della natura [...] caddero nell'errore di pensare che la sua [della natura, genitivo oggettivo] conoscenza fosse conoscenza dell'assoluto e non del condizionato, dell'essere e non della parvenza»⁷¹⁵. La natura (la «terra») è cioè «parvenza», non «essere»; qualcosa di «condizionato», non di «assoluto».

8. *La religione e l'intelletto*

Religione, opera del genio, presente in tutti i tempi e presso tutti i popoli: loro salvezza.

Anche uomini d'intelletto sono pieni di fede nelle sue verità e dicono: riconosciamo come necessario ciò che essa insegna; necessario non può essere se non quello che discende da conclusioni sicure, queste le deve indagare il nostro intelletto e passo dopo passo deve pervenire alle verità della religione, dopo aver preso le mosse da ciò che tutti sanno e che nessuno mette in dubbio.⁷¹⁶

Il compito dell'intelletto è dunque, prosegue il passo, dimostrare le verità della religione, nonostante queste siano ad esso superiori; in questo senso, «la filosofia deve riportare il divino, che si rivela all'uomo al di sopra dell'intelletto, giù nell'intelletto», ossia, al contrario di ciò che fanno Fichte e Schelling, deve esprimerlo in conformità alle leggi dell'intelletto⁷¹⁷. (In riferimento al *Bruno* di Schelling, Schopenhauer obietta ancora

⁷¹⁴ Idem, n. 26, p. 23.

⁷¹⁵ Idem, n. 30, p. 25.

⁷¹⁶ Idem, n. 31, pp. 25-26.

⁷¹⁷ Ibidem.

che il discorso del filosofo sulla derivazione delle realtà finite dall'assoluto si fonda sulla «soppressione del principio di non contraddizione», che è connotato come «legge fondamentale» dell'intelletto⁷¹⁸). Ancora una volta, ciò che è superiore all'intelletto e quindi ai termini dell'empiria, può essere espresso soltanto mediante questi.

9. Conclusione: i termini del dualismo e la duplicità

In questo paragrafo si intendono raccogliere, conclusivamente, tutti i dualismi che sono stati riscontrati nell'analisi dei frammenti del giovanissimo Schopenhauer, anteriori al 1812. Essi riguardano le cose o il soggetto.

Quanto all'ordine delle cose, il dualismo si pone innanzitutto tra la «polvere terrena» (il temporale) e le «altezze celesti» (l'eterno) (n. 2), tra gli oggetti dei sensi e l'idea (n. 12, n. 15), tra «mondo corporeo» e «mondo di spiriti» (n. 12), tra «sensibile» e «sovrasensibile», ovvero tra «mondo esterno» e «interiorità» (n. 12), tra il bene e il male nel mondo, a cui possono corrispondere rispettivamente, come loro causa, una volontà buona e una volontà cattiva (n. 12), tra la vita e ciò che precede e segue la vita (metafora del dualismo tra sonno e veglia: frammento 23), tra contenuto delle verità dell'intelletto e contenuto delle verità della religione (n. 31). Tuttavia, nonostante l'esistenza di questi due «regni» di «cose» (che potremmo approssimativamente chiamare, nel loro complesso, «terra» e «cielo»), qualsiasi «cosa» (cioè qualsiasi ente che non sia il soggetto) appartiene necessariamente a uno solo dei due «regni». L'appartenenza della «cosa» a uno dei due regni è cioè esclusiva.

Ma, posta l'esistenza di questi due «regni», il soggetto rappresenta, all'interno di essi, un *unicum*, perché, a differenza della «cosa» (di qualsiasi «cosa»), è contemporaneamente membro di entrambi. Si deve dunque distinguere tra *dualismo*, che riguarda le cose, e *duplicità*, che riguarda il soggetto. Questi partecipa infatti sia di un'esistenza «finita» che di un'«esistenza infinita» (n. 13), ovvero sia di un essere «temporale» che di un «essere sovratemporale» (n. 22), sia di una dimensione corporea che di una dimensione spirituale (n. 12), sia di una dimensione esteriore che di una interiore, che corrispondono rispettivamente ad esilio e «patria», falsità e verità, «terra» e «cielo» (n. 26).

Alla doppia natura del soggetto corrisponde *il dualismo di ciò che per lui è bene* (ossia di ciò che è appunto conforme alla sua «natura»): il «verdeggiare e fiorire come le

⁷¹⁸ H. N. II, p. 305.

piante della terra» ma anche (e per Schopenhauer soprattutto) il «qualcosa di meglio» (n. 12), ovvero il dualismo tra l'«apparente benessere» e un «altro benessere» (n. 20), che è un benessere non «terreno».

Ancora, alla duplicità del soggetto, che è sia «cielo» che «terra» (in lui «cielo e terra si toccano»), corrisponde *il dualismo del suo modo di rapportarsi al mondo sensibile*, ossia il dualismo tra contemplazione (il quieto “prendere le distanze” dalle cose della “terra” ed essere puro spettatore) e vita (l’immergersi nelle cose della “terra”, l’essere attore): ciò che, a partire dal 1814, diventerà l’antitesi tra puro conoscere e volere. Con le parole del giovanissimo Schopenhauer: il dualismo tra «il guardare» alle apparenze «da una postazione elevata, con il massimo di quiete e senza partecipazione», ossia dal «mondo degli spiriti» (ovvero il «vedere il mondo sotto di sé, i suoi [del mondo] deserti di sabbia e paludi, scomparire» e l’essere «sempre nella pura, fresca aria alpina»: n. 20) e l’ «essere sbalottati» nel mondo corporeo (n. 12); tra la «quiete così amabile», il «vedere le figure in una luce così dolce, senza che vi si mescoli nulla di stridente», il «sorridere» di esse come «dei crocchi dei fanciulli», propri del ricordare, e le «ansie e i tormenti» che accompagnano la vita vissuta (n. 12).

Anche la *volontà* del soggetto è duplice: come è presupposto nel frammento 13, essa può avere come fondamento di determinazione tanto il bene quanto il male, ossia può essere orientata al bene o al male.

Lo *sguardo del soggetto* sulle cose (ossia il modo dell’uomo di essere cosciente delle cose) è, al pari del sé del soggetto, duplice. Esso può concretarsi nella prospettiva sottesa alla morale, che presuppone la nullità del mondo esterno e a cui corrispondono «il regno di Dio» e la «legge interiore», oppure nella prospettiva sottesa all’ordinamento dello Stato, che, considerando il mondo esterno come reale, si realizza nella «legge esteriore» (n. 25). Ancora, nella prospettiva che non scorge la differenza tra l’eternità e le cose finite, oppure nella prospettiva che invece guadagna quella differenza: da un lato il filisteo (n. 18), che «vuole assegnare alla vita un che di infinito, di incondizionato, e cerca di considerarla e di condurla come se essa non lasciasse a desiderare nient’altro» (simile a chi confonde i mali finiti con l’Idea del Male, n. 12), dall’altro la consapevolezza che «la felicità e la verità non si debbono e non si possono mai afferrare qui in questo mondo» (speculare alla consapevolezza secondo cui i mali di questo mondo non sono il Male eterno, infinito, n. 12). Lo sguardo può inoltre essere *nel* presente o *sul* presente (n. 22), ovvero gettato dall’interno della vita o ad una certa «distanza» da essa (n. 29); lo «sguardo profondo» sul mondo esterno, che «presagisce» «l’invisibile nel visibile», ossia vede «al di là del mondo

esterno», non è lo sguardo dell'uomo comune, che non è capace di «pensare» se stesso, «con intuizione propria», «fuori» dal mondo esterno» (n. 6).

Lo sguardo del soggetto, dunque, può cogliere o no le cose finite nella loro verità (ossia nel loro essere, appunto, finite). Tale duplicità può essere compendiata, in senso lato, nella formula: sguardo *sub specie temporis* vs. sguardo *sub specie eternitatis* (che coglie le cose finite come finite, perché, oltre e prima di esse, vede la realtà sovrasensibile e sovratemporale che le avvolge). Ciò che fonda la duplicità dello sguardo è dunque, ancora una volta, la stessa duplicità del soggetto, e, in particolare, la doppia possibilità, che il soggetto ha, di considerare se stesso come interno o come esterno al mondo, come temporale o eterno, come «terrestre» o «celeste»; sì che il suo sguardo può vedere le cose da un punto di vista interno o esterno al mondo, temporale o eterno, «terrestre» o «celeste». *Lo sguardo del soggetto sulle cose è un riflesso dello sguardo del soggetto su di sé*, ovvero il modo in cui le cose appaiono al soggetto (*sub specie temporis* o *sub specie eternitatis*) è un riflesso del modo in cui il soggetto appare a se stesso (come «essere temporale» o «essere sovratemporale»). Questo perché lo sguardo gettato da un punto di vista esterno al mondo può raccogliere nel suo fuoco, oltre al mondo, anche ciò che è esterno al mondo, e perciò è in grado di vedere il mondo sensibile nella sua verità (cioè come qualcosa di non vero), ossia nella sua relazione al luogo (della verità) da cui lo sguardo stesso è gettato. Solo in quanto vede entrambi i termini della relazione, lo sguardo è in grado di vedere anche la relazione; solo in quanto il soggetto partecipa di un «essere sovratemporale», può vedere le «altezze celesti», e *quindi* le cose finite nella loro finitezza.

Nel seguito di questo lavoro si vedrà come, a partire dal 1812, *la duplicità del soggetto diverrà, nello stesso soggetto, «duplicità della coscienza»*, sì che tutti i dualismi sopra esposti verranno infine riferiti ad essa.

VIII. Il filosofema della coscienza migliore nei frammenti del 1812. Il sorgere di un pensiero autonomo

1. *Dopo Kant. Il significato autentico e l'eredità imperdibile della filosofia kantiana secondo il giovane Schopenhauer*

Nel frammento *Su Fichte in generale*, Schopenhauer muove delle critiche a Fichte in virtù di quelli che egli crede siano il significato e il risultato autentici della filosofia kantiana. Di questi ultimi, a parere di Schopenhauer, ogni filosofia successiva deve necessariamente tenere conto. Ciò che è scritto in questo frammento deve dunque essere tenuto presente come lo sfondo teorico che le primissime elaborazioni originali del giovane Schopenhauer presuppongono.

Fichte, anziché riconoscere le grosse scoperte di Kant: che il mondo dell'intelletto è un mondo esistente per sé e rinchiuso nella gabbia del mondo sensibile, e che esiste un modo totalmente altro che si manifesta *tra l'altro* (sebbene Kant percepì solo questa manifestazione) nell'imperativo categorico (ossia che cade nell'orizzonte dell'intelletto come un fenomeno a lui estraneo); che inoltre da ora in poi ogni vera filosofia, anziché, come la vecchia, unificare in *monstris* i due eterogenei mondi, si adopererà a separarli in modo sempre più completo, di conseguenza sarà il puro, vero, compiuto criticismo e indicherà i luoghi in cui quel mondo superiore invia ancora più raggi nella notte del carcere dell'intelletto, affinché anche ad esso l'esistenza di quel mondo si riveli il più possibile, giacché noi solo per esso, per l'intelletto, filosofiamo (Platone), l'altro mondo non ha bisogno di alcuna filosofia, per conoscere se stesso; invece di tutto questo, Fichte [...].⁷¹⁹

La filosofia critica di Kant ha in primo luogo dimostrato la limitatezza del mondo dell'intelletto (esso è «rinchiuso nella gabbia del mondo sensibile»), e in secondo luogo, e

⁷¹⁹ H. N. II, p. 356.

di conseguenza, ha indicato «un mondo totalmente altro» da quello. Tuttavia questa indicazione, in Kant, si è limitata alla dimensione morale (l'imperativo categorico). La filosofia dopo Kant deve dunque proseguire l'indagine su questo mondo «totalmente altro», lasciata incompiuta da Kant, indicando innanzitutto la sua differenza irriducibile rispetto al mondo dell'intelletto, «anziché, come la vecchia [filosofia], unificare in *monstris* i due eterogenei mondi». L'«unificare» i due mondi, che Schopenhauer riferisce alla «vecchia» filosofia precedente a Kant, è evidentemente l'attribuzione di determinazioni, che valgono solo nel mondo dell'intelletto, al mondo che è totalmente altro da esso: la vecchia filosofia aveva cioè ignorato questo (reciproco) essere «totalmente altro» (che in Kant è invece tenuto presente, nell'interdizione dell'uso trascendente dell'intelletto). In secondo luogo, mantenendo questa differenza tra i due mondi, la vera filosofia (il «vero criticismo») deve indicare i «luoghi» in cui il mondo totalmente altro dall'intelletto fa breccia nel mondo dell'intelletto, rivelandosi quindi all'intelletto stesso («noi solo per esso, per l'intelletto, filosofiamo»). In questo senso, come era già stato detto nel frammento n. 31, «la filosofia deve riportare il divino, che si rivela all'uomo al di sopra dell'intelletto, giù nell'intelletto, avendo a esso [l'intelletto] riguardo e rispettando le sue [dell'intelletto] leggi».

Appunto a questi compiti il giovane Schopenhauer cerca di adempiere a partire dal 1812, elaborando una sua prima posizione originale.

2. «Mondo della parvenza» e «mondo vero». Definizione del «vero criticismo»

Per intendere la genesi del filosofema della doppia coscienza, è necessario avere chiaro il contesto all'interno del quale esso sorge. Tale contesto è dato innanzitutto dalla contrapposizione, che è presente già nei frammenti analizzati nel capitolo precedente (in particolare nel frammento 12), tra un «mondo sensibile» e un «mondo sovrasensibile». Il mondo sensibile viene però nel 1812 determinato come il «mondo della parvenza», ossia come il mondo non vero, mentre il mondo sovrasensibile come il «mondo vero». Poiché, come si vedrà tra poco, l'intelletto è per Schopenhauer la facoltà preposta alla conoscenza del mondo sensibile, questi due mondi sono identici rispettivamente al «mondo dell'intelletto» e al mondo «totalmente altro» da esso, di cui Schopenhauer parla nel frammento *Su Fichte in generale*.

(Per giustificare qui l'equivalenza, appena posta, tra «parvenza» e «non verità», è appena il caso di richiamare che, in tedesco, il termine «parvenza», *Schein*, è semanticamente differente dal termine «apparenza», *Erscheinung*: quest'ultimo connota ciò che appare in quanto semplicemente appare, quello connota ciò che appare in quanto appare *alterato*, cioè “altro” rispetto a ciò che è in realtà – quanto meno in relazione alla sua “realtà empirica”⁷²⁰).

La *religione* è una connessione assunta arbitrariamente ed esposta in modo figurato (l'una cosa rinvia all'altra e ne è inseparabile) tra il mondo della parvenza [*Scheinwelt*] e il mondo vero (tra quello sensibile e quello sovrasensibile).⁷²¹

Il «progressivo sviluppo dell'intelletto», ossia la progressiva conoscenza del mondo sensibile, scardina progressivamente la «connessione» arbitraria e figurata posta dalla religione, sì che, venuta infine meno questa connessione, mondo sensibile e sovrasensibile appaiono come separati l'uno dall'altro: «diventa chiaro che essi non costituiscono un *continuum*»⁷²². Se l'uomo disponesse solo dell'intelletto, la conoscenza del mondo sovrasensibile, ovvero del mondo vero, gli sarebbe irrimediabilmente preclusa. Ma l'uomo «riconosce [*erkennt*] il sovrasensibile grazie ad altre forze»⁷²³. Questo «riconoscere» è un *erkennen*, cioè, propriamente, un «conoscere».

La separazione di queste forze dall'intelletto; la comunicazione all'intelletto di ciò che con esse si è conosciuto, secondo la regola della sua natura (in modo immanente), sensibile forse solo a una comunicazione negativa; comunicazione che però relegherà per sempre l'intelletto entro i suoi confini, cosicché il suo progredire non può più essere di danno alla conoscenza del sovrasensibile, ora pura, così come prima era di danno alla conoscenza figurata [della religione] – questo è la filosofia. Da tale concetto risulta che essa può essere soltanto una e che vi sarà un sistema ultimo, il quale sarà il vero criticismo.⁷²⁴

⁷²⁰ Cfr. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 87; *Critica della ragion pura*, cit., p. 104 (in questa versione, il termine *Erscheinung* è tradotto con «apparenza», il termine *Schein* con «illusione»).

⁷²¹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 32, p. 26.

⁷²² *Ibidem*, p. 27.

⁷²³ *Ibidem*.

⁷²⁴ *Ibidem*.

Il compito della filosofia è, in primo luogo, la determinazione dei «confini» tra l'intelletto, che presiede alla conoscenza del mondo sensibile, e le «altre forze» («altre» dall'intelletto) che consentono all'uomo di «riconoscere» il sovrasensibile; in secondo luogo, la «comunicazione all'intelletto di ciò che con esse si è conosciuto». Si deve dire che qui Schopenhauer non determina né quali siano le «forze» «altre» dall'intelletto, né quale sia la particolare facoltà o «forza» umana il cui esercizio rende possibile il «vero criticismo», ossia la facoltà o «forza» che prende ad oggetto l'intelletto e le «altre forze», determinando i loro «confini» e comunicando al primo ciò che con le seconde «si è conosciuto». Poiché però tale «comunicazione» deve avvenire «secondo la regola della sua [dell'intelletto] natura», è possibile che Schopenhauer intenda che compito della filosofia è esprimere nei termini propri all'intelletto le verità apprese attraverso quelle «altre forze». («La filosofia deve riportare il divino, che si rivela all'uomo al di sopra dell'intelletto, giù nell'intelletto»). Ora l'intelletto è la facoltà della conoscenza del «mondo sensibile», ma quelle verità riguardano il «mondo sovrasensibile», sicché è «forse» necessario che l'intelletto le possa esprimere in modo soltanto negativo.

A proposito dell'affermazione dell'esistenza di queste altre forze, non si può non menzionare la presentazione che Schulze, nel suo corso di Metafisica, aveva dato delle filosofie fichtiana e schellingiana come caratterizzate dal «tentativo, attraverso un'intuizione intellettuale dell'assoluto, di raggiungere lo scopo della metafisica e di risolvere l'enigma del mondo»⁷²⁵. Nelle parole di Schulze, le filosofie di Fichte e Schelling sostenevano, contro la limitazione kantiana della conoscibilità al mondo dei fenomeni, la possibilità della «conoscenza delle cose come sono in se stesse» attraverso una speciale facoltà o forza di conoscenza (*Erkenntnißkraft*)⁷²⁶. È evidente che il giovane Schopenhauer, nella sua spiccata tensione religiosa e trascendente, condivide questo punto proprio per come esposto da Schulze. Anche a Schopenhauer il limite posto da Kant sta stretto: egli scrive infatti, probabilmente nel 1811, che Kant, a differenza di Platone, non ha conosciuto la verità, ma ha solo mostrato «la presenza di contraddizioni e affermazioni impossibili», sì che «se contemporaneamente a Kant non fosse stato mandato Goethe, nel mondo, quasi a fargli da contrappeso nello spirito del tempo, il primo sarebbe stato come un incubo gravante su non pochi spiriti ardenti e li avrebbe oppressi con gran tormento»⁷²⁷. Fu forse la speranza, provocata dalla presentazione di Schulze, in una convergenza tra il

⁷²⁵ M. V. d'ALFONSO (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 100.

⁷²⁶ Ibidem.

⁷²⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17, p. 17.

proprio «spirito ardente» e lo spirito di Fichte il motivo per cui Schopenhauer desiderò ascoltare Fichte a Berlino. E, come già si è rilevato, è forse relativamente a questa stessa aspettativa che egli rimase deluso. Si può al riguardo presumere che ciò che Schopenhauer scrive ora, nel 1812, sia proprio ciò che egli sperava di sentire da Fichte.

Ritornando al testo, secondo Schopenhauer, da un lato, devono essere stabiliti i «confini» dell'uso legittimo dell'intelletto, ovvero il suo ambito; dall'altro, e di conseguenza, deve essere dimostrato che la conoscenza mediante l'intelletto non può *costitutivamente* entrare in conflitto con la conoscenza mediante quelle «altre forze», «cosicché il suo [dell'intelletto] progredire non [...] [potrà] più essere di danno alla conoscenza del sovrasensibile». Ciò che preme a Schopenhauer è prima di tutto evitare quel «danno», che si verifica finché la conoscenza del sovrasensibile è espressa, come nella religione, in modo figurato, cioè “positivo”, non “negativo”. Infatti, la formulazione positiva delle verità concernenti il sovrasensibile non può che utilizzare, in modo figurato, i termini dell'intelletto, sì che inevitabilmente si crea un conflitto tra le formulazioni positive (intellettuali) delle verità sovrasensibili e le formulazioni positive (intellettuali) delle verità sensibili. Schopenhauer scrive che «La *religione* è una connessione assunta arbitrariamente ed esposta in modo figurato (l'una cosa rinvia all'altra e ne è inseparabile) tra il mondo della parvenza e il mondo vero». La «connessione assunta arbitrariamente», «inseparabile» dall'uso «figurato» dei termini del mondo della parvenza, è appunto la connessione semantica arbitraria, cioè illegittima, tra termini che appartengono al mondo della parvenza (usati «in modo figurato» come significante) e termini che appartengono al mondo vero (intesi come significato). La formulazione “negativa” delle verità sovrasensibili, invece, toglie per Schopenhauer la possibilità del conflitto tra lo sviluppo dell'intelletto e l'esercizio delle «altre forze», ossia tra la conoscenza progressiva del mondo sensibile e la conoscenza del mondo sovrasensibile.

Ora tutto questo movimento del filosofare, che si differenzia evidentemente dal procedere «arbitrario» e «figurato» della religione, è, secondo Schopenhauer, «il vero criticismo». Al proposito si deve rilevare che, in questo frammento, Schopenhauer marca esplicitamente per la prima volta la differenza tra il proprio procedere (o il proprio progetto teorico) e la religione istituzionalmente intesa, sebbene sia implicita una certa comunanza, poiché il contenuto dell'uno come dell'altra è il «sovrasensibile». Ma l'intento di Schopenhauer è assolutamente “religioso”: eliminare, attraverso il «vero criticismo», la possibilità del contenzioso tra (in termini moderni) scienza e fede, per preservare il contenuto di quest'ultima.

In commento alle lezioni berlinesi di Schleiermacher *Sulla storia della filosofia al tempo del cristianesimo*, Schopenhauer scrive infatti:

La vera filosofia (come qualcosa di molto superiore ad ogni possibile religione) farà valere il diritto di questa (che essa [la filosofia] deve comprendere e penetrare) e saprà che ciò che essa chiama Dio [...] è la stessa cosa che la filosofia conosce [*erkennt*] in modo più astratto, più purificato e (in quanto libero da ogni aggiunta) in modo immutabile.⁷²⁸

Ciò che Schopenhauer, nel frammento n. 32, chiama genericamente «intelletto», è identico a ciò che Kant chiama in senso lato «ragione pura» («Critica della ragion pura»), ossia ragione teoretica. Nel marzo 1812 Schopenhauer scrive appunto, nel frammento *Zu Kant*, che il secondo grande errore di Kant è stato quello di dividere ciò che è uno, cioè «intelletto e ragione teoretica»⁷²⁹ (il primo errore è consistito invece nell'unificare ciò che è costitutivamente diverso, cioè, sotto il termine «ragione», la facoltà teoretica del *muß* e la facoltà morale del *soll*⁷³⁰).

Il «vero criticismo» di cui parla Schopenhauer è profondamente diverso dal criticismo di Kant, seppure lo presupponga. Mentre per Kant il criticismo è la filosofia che delimita le capacità conoscitive dell'intera facoltà umana del conoscere, in Schopenhauer «il vero criticismo» è la filosofia che delimita le capacità solo di una parte della facoltà conoscitiva umana. Questo perché per Schopenhauer, a differenza che per Kant, l'uomo ha, oltre l'«intelletto» ovvero la «ragione pura» in senso lato, «altre forze» conoscitive, che gli consentono la conoscenza del sovrasensibile. Il criticismo di Kant ha il compito di rispondere alla domanda: «Che cosa posso conoscere in generale?»; il «vero criticismo» di Schopenhauer risponde alla domanda: «Che cosa posso conoscere con l'intelletto?», e non si occupa affatto di delimitare le possibilità conoscitive delle «altre forze» che l'uomo ha a disposizione. Esse infatti non hanno alcun limite: possono conoscere la realtà in sé, il mondo vero. Il compito del «vero criticismo» è dunque l'utilizzo della delegittimazione kantiana dell'uso dell'intelletto al di fuori dell'ambito sensibile, al fine di legittimare l'esercizio di queste «altre forze», che vertono sul sovrasensibile. Proprio per queste differenze teoriche, evidentemente il criticismo di Kant non è il «vero criticismo», sì che

⁷²⁸ H. N. II, p. 224. Il brano continua così: «La religione non potrà però ricambiare, e deve chiamare atei e considerare come avversari i filosofi che p. e. negavano un Dio oggettivo, creatore, sommamente intelligente: mentre questi filosofi ricambieranno quell'inimicizia [...] con amicizia».

⁷²⁹ Idem, p. 303.

⁷³⁰ Ibidem.

l'aggettivo «vero» sta a significare probabilmente proprio la contrapposizione di tale «criticismo» a quello storico, inaugurato da Kant. Per Schopenhauer, il criticismo di Kant deve essere “inverato” nel «vero criticismo». In effetti, nel testo, la realizzazione del «vero criticismo» è qualcosa non di presente o di passato (come, nel tempo in cui Schopenhauer scriveva, poteva essere il criticismo di Kant), ma di *futuro*: «vi sarà [corsivo mio] un sistema ultimo, il quale *sarà* [corsivo mio] il vero criticismo». Dunque, il presupposto di questo passo è lo stesso che muoverà Schopenhauer all'impresa del *Mondo come volontà e rappresentazione*: la convinzione, cioè, che *l'opera di Kant deve essere portata a termine*, e precisamente, rispetto a questo stesso passo, tanto nella determinazione delle «forze» che consentono di conoscere il «sovrasensibile», quanto nell'«espressione» di tale conoscenza attraverso l'uso negativo dei termini propri della conoscenza sensibile (intellettuale).

Che l'opera di Kant attenda, o meglio *chieda* di essere portata a compimento secondo la sua stessa struttura e il suo stesso contenuto, è il grande presupposto di Fichte, Schelling e Hegel. Questo presupposto è dunque il minimo fondamentale che Schopenhauer ha in comune con quei tre pensatori.

Per Schopenhauer, si è detto, il «mondo sensibile», che è il mondo alla cui conoscenza è preposto l'intelletto, è il «mondo della parvenza», mentre il «mondo sovrasensibile», la cui conoscenza è possibile in virtù delle «altre forze», è il «mondo vero». Solo le «forze» «altre» dall'intelletto possono portare l'uomo a conoscere la verità. Ma allora, ciò che per Kant è «fenomeno», per Schopenhauer è «parvenza»: la *Erscheinung* è *Schein*. Questo era già emerso nel commento di Schopenhauer alla seconda lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia», a proposito del «lambo di evidenza»: lì era detto che «tutto il sapere entro i limiti dell'esperienza» è «errore» (*Irrthum*) rispetto all'«ambito del vero sapere», concernente il «mondo sovrasensibile»⁷³¹. Poiché in ogni caso la filosofia deve conoscere la verità, la convinzione che l'opera di Kant (che aveva ridotto la conoscenza effettiva alla conoscenza del fenomeno) è incompiuta e attende di essere portata a termine, non è nient'altro che la *conseguenza della presupposta identità tra «fenomeno» e «parvenza»*, ovvero tra «sapere entro i limiti dell'esperienza» e «errore». Ma tale identità non vale per Kant, sì che per lui non vale nemmeno la conseguenza, appena indicata, di essa. Ora il fondamento di quell'identità, come già si è avuto modo di rilevare, è l'identità (reinholdiana, che Schopenhauer ha probabilmente mutuato da Schulze) tra *fenomeno e rappresentazione*: identità che nel *Mondo come volontà e rappresentazione* si rivelerà già nelle primissime parole del libro: «Il mondo è la mia

⁷³¹ Idem, p. 23.

rappresentazione» (nel paragrafo 21 è esplicitamente scritto: «Fenomeno [*Erscheinung*] significa rappresentazione [*Vorstellung*], e nient'altro»⁷³²). Di conseguenza, la stessa contrapposizione tra errore (illusione, parvenza) e verità, che per Kant è *interna* al fenomeno, e corrisponde appunto alla contrapposizione tra rappresentazione soggettiva e fenomeno, in Schopenhauer “si sposta”, corrispondendo alla contrapposizione tra fenomeno e cosa in sé (o tra mondo sensibile e mondo sovrasensibile). Ossia: a seguito della riduzione del fenomeno a rappresentazione, il poter essere illusione, che per Kant è proprio soltanto della rappresentazione, diviene proprio dello stesso fenomeno in rapporto alla cosa in sé. Questo è già evidente nel frammento 17 dei Manoscritti, in cui ciò, che Kant non ha potuto conoscere, cioè la cosa in sé, è determinato proprio come «verità»⁷³³. Al proposito si è già rilevato anche che la determinazione «verità» riguarda non le cose in se stesse, ma le cose in quanto conosciute (come Aristotele stabilisce nelle *Metafisica*⁷³⁴), sì che la determinazione della cosa in sé come «verità» implica necessariamente che essa sia (almeno potenzialmente) interna alla dimensione della conoscenza.

In effetti, «il mondo della parvenza» (ossia il mondo non vero) può essere tale soltanto in relazione (di opposizione) ad un «mondo vero», proprio come, in commento alla lezione di Fichte, «tutto il sapere entro i limiti dell'esperienza» è «errore» rispetto al «vero sapere» (e per Schopenhauer «mondo vero» e «mondo sovrasensibile», appunto, coincidono). Il «vero» è appunto un «sapere», proprio perché la verità è un predicato delle cose in quanto conosciute, sapute. Rifiutando per principio, criticisticamente, la possibilità di un sapere ulteriore al sapere del fenomeno, che potesse fungere rispetto a quest'ultimo come criterio di verità, Kant non poteva porre l'equazione tra fenomeno e parvenza. Il fondamento della determinazione di qualcosa come «parvenza» è la conoscenza della verità cui l'essere parvenza si oppone. L'interesse religioso per una realtà trascendente, documentato in modo chiarissimo nei frammenti precedenti il 1812, e precedenti la stessa conoscenza schopenhaueriana di Kant, si fonde quindi in Schopenhauer con questa interpretazione del kantismo.

È tutto questo quadro teorico che fa da sfondo al sorgere, nei Manoscritti, della figura della «coscienza migliore».

In ogni caso, il filosofo, secondo Schopenhauer, non ignora affatto il mondo sensibile (il mondo della parvenza), ma, soltanto, si rivolge ad esso in modo differente da come fa l'uomo comune: egli ha infatti la capacità di guardare alla «totalità

⁷³² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 131, § 21, p. 241.

⁷³³ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17, p. 17.

⁷³⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 4, 1027 b 25.

dell'esperienza», al «tutto» del mondo sensibile, là dove l'uomo comune sa avere a proprio oggetto soltanto il «particolare» e la «molteplicità dell'esperienza»⁷³⁵ (ossia il molteplice empirico in quanto *non* unificato in una «totalità»). In questo testo, comunque, l'aver ad oggetto, da parte del filosofo, la «totalità della esperienza» non può significare l'aver ad oggetto “concretamente” *tutto* il mondo dell'esperienza, ma significa evidentemente l'aver ad oggetto una sua immagine o forma “astratta” (un suo “concetto” in senso lato). Si può richiamare al proposito ciò che dice Fichte, nella prima lezione «Sui fatti della coscienza», per denotare il punto di vista della percezione della percezione:

Noi non percepiamo la singola percezione, ma l'intero mondo delle percezioni e vediamo, se ci eleviamo al punto di vista di questa percezione, l'intero mondo dell'esperienza come in un'immagine [*wie in einem Bilde*].⁷³⁶

Come, per Fichte, il punto di vista del percepire il percepire (ossia il vedere «l'intero mondo dell'esperienza come in un'immagine») è proprio non dell'uomo comune, ma del filosofo, così per Schopenhauer il filosofo, a differenza dell'uomo comune, si rivolge alla «totalità dell'esperienza». Il riferimento comune a Fichte e Schopenhauer, sotteso a questa definizione di “filosofo”, potrebbe essere rappresentato dall'opera di Kant: questi, infatti, aveva preso ad oggetto di indagine le condizioni di possibilità dell'esperienza in quanto tale, e per fare questo aveva dovuto di necessità sollevarsi alla considerazione dell'esperienza nella sua totalità.

3. La comparsa della «coscienza migliore»

Secondo il giovane Schopenhauer, «ciò che è dato a priori è [...] triplice»⁷³⁷:

- 1) La ragione teoretica ossia le condizioni della possibilità di ogni esperienza.
- 2) L'istinto, regola per l'ottenimento di uno scopo sconosciuto che favorisce la mia esistenza sensibile.
- 3) La legge morale. Regola per un agire senza scopo.⁷³⁸

⁷³⁵ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 33, pp. 27-28.

⁷³⁶ H. N. II, p. 30.

⁷³⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 30.

Anche l'agire è triplice, in corrispondenza di questi tre a priori:

- 1) L'agire razionale o intellettuale ha luogo secondo una regola concepita in conformità a un concetto di scopo.
- 2) L'agire istintivo secondo una regola senza concetto di scopo.
- 3) Quello morale secondo una regola senza scopo.⁷³⁹

L'istinto, in quanto «insieme delle regole a cui, se non vi è un disturbo, il mio agire deve risultare conforme», *«determina come la ragione teoretica il non poter che essere così per ogni esperienza»* (ossia è la condizione “trascendentale” dell'agire), sicché deve essere chiamato propriamente *«ragion [corsivo mio] pratica»*⁷⁴⁰. La ragione teoretica è cioè la condizione trascendentale della conoscenza dell'esperienza, mentre la ragion pratica è la condizione trascendentale dell'agire nell'ambito dell'esperienza. Nell'agire secondo l'istinto, lo scopo è «sconosciuto» nella misura in cui manca il suo «concetto»⁷⁴¹, ma è pur sempre presente come ciò a cui l'agire (non concettualmente) tende – tanto è vero che tale scopo (ossia ciò che, se ci fosse il suo concetto, sarebbe l'oggetto di tale concetto) è determinato positivamente come qualcosa che «favorisce la mia esistenza sensibile». La legge morale è invece una «regola per un agire senza scopo», ossia per un agire privo di uno scopo che «favorisce la mia esistenza sensibile»: in ultima analisi, dunque, la legge morale (kantianamente) non «favorisce la mia esistenza sensibile». Tuttavia, Schopenhauer separa «legge morale» e «ragion pratica» («istinto»). Per Kant, invece, la legge morale deriva dalla «ragion pura pratica»⁷⁴². D'altra parte, ciò che per Kant è la ragion pratica empirica (non pura), per Schopenhauer è la «ragione teoretica» in relazione all'agire: questa dà infatti luogo ad un agire secondo quelli che Kant chiama «principi pratici empirici»⁷⁴³, cioè secondo una «una regola concepita [di volta in volta] in conformità ad un concetto di scopo» (dove si tratta evidentemente, di nuovo, di uno scopo che «favorisce l'esistenza sensibile»).

⁷³⁸ Ibidem.

⁷³⁹ Ibidem.

⁷⁴⁰ Ibidem.

⁷⁴¹ Idem, n. 35 p. 29.

⁷⁴² L'imperativo categorico, di contro, è la «legge fondamentale della ragion pura pratica» (Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, rived. Da e. Garin, Roma Bari 2003, p. 65).

⁷⁴³ Cfr. Idem, p. 67: «Tutti i principi pratici che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare come fondamento di determinazione della volontà sono, dal primo all'ultimo, empirici, e non possono fornire alcuna legge pratica».

In tutto questo, l'anomalia teorica, che Schopenhauer eliminerà nella sua dottrina matura, è costituita dall'equivalenza tra istinto e ragion pratica, sì che la ragion pratica diviene la regola di un agire senza concetto (di scopo): ossia qualcosa (un certo tipo di agire) è, contemporaneamente, "razionale" e "senza concetto".

La cosiddetta legge morale invece è solo una veduta unilaterale, presa dal punto di vista dell'istinto, della *coscienza migliore*, che è situata al di là di ogni esperienza, e quindi di ogni ragione sia teoretica sia pratica (istinto), e non vi ha niente a che fare, se non in quanto, per il misterioso collegamento che ha con essa nell'individuo, vi si imbatte, e allora sorge per l'individuo la scelta se vuol essere *ragione o coscienza migliore*.⁷⁴⁴

È senz'altro notevole che Schopenhauer, pur avendo appena indicato una fondamentale differenza tra «istinto» o «ragion pratica» e «legge morale» (nel primo lo «scopo» è assente solo relativamente alla dimensione concettuale, nella seconda assente del tutto), scriva ora che la legge morale è una «veduta unilaterale [...] della *coscienza migliore*» «dal punto di vista dell'istinto» ovvero della ragion pratica. Certamente, l'assenza totale dello scopo (che caratterizza l'agire secondo la legge morale) è più vicina alla presenza dello scopo solo in quanto tale (che caratterizza l'agire secondo la ragion pratica o istinto) che alla presenza dello scopo sia in quanto tale sia in quanto conosciuto (che caratterizza l'agire secondo la ragion teoretica). Dunque, data la divisione, posta nei termini in cui Schopenhauer la pone, tra ragion teoretica e pratica (o istinto), e data la volontà di mettere in rapporto la legge morale con la ragione, la legge morale può essere messa in rapporto soltanto con la ragion pratica ovvero istinto. A quest'ultimo proposito, non è da escludere, da parte di Schopenhauer, un'incontrollata reminiscenza kantiana (incontrollata perché in contraddizione con la differenza, posta da Schopenhauer stesso, tra legge morale e ragion pratica), o quanto meno l'esigenza, ugualmente incontrollata, di allinearsi, se pure parzialmente, alla posizione di Kant. In ogni caso, Schopenhauer intende mantenere la differenza tra istinto o ragion pratica e coscienza migliore: in nota allo stesso frammento n. 35 è affermato che «a pagina 18 delle *Cose divine* di Jacobi si trova una mescolanza della coscienza migliore con l'istinto, con un sincretismo di cui è capace solo uno spirito così antifilosofico come Jacobi».⁷⁴⁵ Lì Jacobi non usa certamente l'espressione «coscienza migliore», tuttavia parla di un «istinto», presente nell'uomo, che è dello stesso

⁷⁴⁴ Idem, n. 35 p. 30.

⁷⁴⁵ Idem, nota al n. 35, p. 31.

tipo, ma «superiore», rispetto all'istinto dell'animale; allo stesso modo in cui l'istinto "inferiore" muove l'animale verso qualcosa di cui quest'ultimo non ha conoscenza, ma di cui tuttavia necessita, come il nutrimento, così l'istinto superiore muove l'uomo alla ricerca di un «invisibile», cioè di Dio⁷⁴⁶, di cui l'uomo ha costitutivamente bisogno. Dal fatto che, secondo Schopenhauer, in questo testo «l'istinto» è «mescolato» con la coscienza migliore, è evidente che ciò che Jacobi attribuisce al primo, cioè appunto il rapporto con il divino, è per Schopenhauer proprio soltanto della seconda.

La coscienza migliore è «al di là» «di ogni ragione sia teoretica sia pratica» *in quanto* è «al di là dell'esperienza» (la coscienza migliore «è situata al di là di ogni esperienza, e quindi [corsivo mio] di ogni ragione sia teoretica sia pratica»). Schopenhauer presuppone il seguente ragionamento: siccome la ragione teoretica e la ragione pratica sono sempre e necessariamente riferite all'esperienza – come ciò che (seppure in rispetti diversi: la prima rispetto alla conoscenza, la seconda rispetto all'agire) «*determina [...] il non poter che essere così per ogni esperienza*» –, allora la coscienza migliore, essendo «situata al di là di ogni esperienza», «è situata al di là di ogni ragione». Il «collegamento» che la coscienza migliore ha «nell'individuo» con la ragione è dunque (rispetto all'argomentazione appena esplicitata) «misterioso». È cioè «misterioso», inspiegabile, il «collegamento» di ciò che è necessariamente in relazione all'esperienza con ciò che è necessariamente al di là di essa. Si deve quindi affermare che Schopenhauer ammette tale «collegamento» non per deduzione (ciò che può essere dedotto non è per nulla «misterioso»), ma come un *fatto*, come qualcosa, cioè, di cui crede di avere avuto esperienza diretta. È in virtù di esso, comunque, che l'individuo può essere sia «ragione» che «coscienza migliore», sì che si pone per lui il problema della «scelta» tra l'una e l'altra. L'individuo può scegliere che cosa essere. *Ma questo vuol dire che l'individuo, inizialmente, o precedente alla scelta, non è né ragione né coscienza migliore: ossia c'è una zona dell'individuo che, rispetto a questi due termini, è originariamente indeterminata (ovvero non necessariamente determinata come l'uno o l'altro).* Questo punto, che riguarda evidentemente la *libertà* dell'individuo, dovrà essere necessariamente approfondito. Ma ritorniamo al testo.

Se [l'individuo] vuole essere ragione, in quanto ragione teoretica diventa un filisteo, in quanto pratica uno scellerato. Se vuole essere coscienza migliore, in senso positivo non possiamo dire altro di essa, giacché il nostro dire sta

⁷⁴⁶ F. H. JACOBI, *Von den göttlichen Dingen und ihre Offenbarung*, Leipzig 1811, p. 18.

nell'ambito della ragione; possiamo quindi dire solo ciò che accade in quest'ambito, e in questi termini parliamo della coscienza migliore solo in senso negativo.⁷⁴⁷

L'autodeterminazione dell'individuo (il suo essere ragione o coscienza migliore) è il risultato di un atto di volontà: «Se [l'individuo] *vuole* [corsivo mio] essere ragione [...]», allora sarà effettivamente ragione; «Se *vuole* [corsivo mio] essere coscienza migliore [...]», allora sarà effettivamente coscienza migliore. Si noti che anche in questo passo il volere è inteso come ciò che, tradizionalmente, si trova a scegliere tra due determinazioni assolutamente opposte, sì che ritorna ancora una volta, in forma implicita, il presupposto del frammento n. 13: che la volontà umana è libera. Qui, nel frammento n. 35, la volontà dell'individuo pone l'essere dell'individuo («se vuole *essere* [corsivo mio]»). Anche su questo punto si dovrà ritornare nel seguito di questo lavoro.

Ora il testo citato è del 1812, dunque successivo al corso di Fichte «Sui fatti della coscienza» (terminato nel Dicembre 1811). È interessante innanzitutto che Schopenhauer denomini «coscienza» questa superiore realtà a cui intende fare riferimento. Già questa scelta è molto “fichtiana”. Il termine «coscienza» ha inevitabilmente un connotato gnoseologico, che si tratterà di chiarire nel seguito, attraverso l'analisi degli altri frammenti del 1812, *nonostante* le omissioni di Schopenhauer in questo senso. In secondo luogo, la denominazione è costruita, proprio come nel caso della «coscienza superiore» di Fichte, attraverso un comparativo («migliore»).

A riguardo dell'aggettivo «migliore», non si può non citare un luogo delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, là dove Schelling nomina «la voce interiore della sua propria [dell'uomo] essenza migliore [*seines eignen besseren Wesens*]». Qui il termine di comparazione (ciò rispetto a cui l'«essenza migliore» è «migliore») è l'essenza dell'uomo (ciò che l'uomo è) prima che sopravvenga un «cambiamento [...] dal male al bene»: l'«essenza migliore» dell'uomo è ciò che l'uomo diviene successivamente a questo «cambiamento»⁷⁴⁸; dove il “diventare” ovvero il “cambiare” da parte dell'uomo, non è se non il realizzare ulteriormente, nel tempo, un atto libero di autodeterminazione, avvenuto prima del tempo. (Ossia, lo stesso succedere del «cambiamento», o almeno la sua possibilità, sono poste con l'atto originario di autodeterminazione dell'uomo, sì che è

⁷⁴⁷ H. N. II, n. 35 p. 31.

⁷⁴⁸ F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 215.

rispetto non a questo atto, ma ad una realizzazione parziale di esso, che l'uomo "cambia" o "diventa" qualcos'altro).

In ogni caso, è probabile che l'espressione «coscienza migliore» derivi, quanto al sostantivo, da Fichte, e quanto all'aggettivo, da Schelling. Tuttavia l'idea dell'unione del sostantivo «coscienza» ad un aggettivo in forma comparativa, il quale implica quindi, necessariamente, una seconda coscienza come termine di comparazione, proviene senz'altro da Fichte.

Certamente, anche Jacobi, in riferimento alla natura sovrasensibile dell'uomo, nelle *Cose divine* aveva parlato di una parte «migliore» (*der edlere und bessere Teil*), di una «somma essenza», e, in *Allwill*, di un'«anima migliore» (*bessere Seele*) e addirittura di una «coscienza più profonda» (*tieferes Bewußtsein*) dell'uomo⁷⁴⁹. Tuttavia, è in commento alla prima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza» (tenuta il 21 ottobre 1811) che Schopenhauer parla per la prima volta di due coscienze. Questo può essere dedotto dal fatto che egli denomina la coscienza superiore ancora secondo la terminologia di Fichte, cioè come «percepire il percepire», rivelando così di non aver ancora sviluppato la propria terminologia («coscienza migliore»). È quindi molto verosimile che l'influsso decisivo, riguardo all'idea di due coscienze contrapposte (che il comparativo «migliore» accanto al termine «coscienza» implica) sia quello di Fichte⁷⁵⁰. D'altra parte, riguardo a quel punto dell'esposizione di Fichte, Schopenhauer lascia trasparire ammirazione; invece, i suoi commenti alle *Cose divine* di Jacobi, redatti tra il 1812 e il 1813, sono già da subito costituiti da critiche molto dure (relative tutte, più o meno, ad un uso delle determinazioni dell'intelletto per denotare ciò che è al tempo stesso posto come al di là dell'intelletto)⁷⁵¹.

Si richiami che Fichte stabilisce ogni volta chiaramente quale sia la coscienza "inferiore", cioè il termine di paragone che rende possibile il comparativo (la coscienza rispetto cui la «coscienza superiore» è «superiore»): in quanto la «coscienza superiore» è l'*absolute Besonnenheit*, la percezione della percezione, ovvero la coscienza del percepire o sapere le cose (delle cose in quanto percepite o sapute), il termine di paragone è la coscienza delle cose (in quanto tali)⁷⁵²; in quanto la «coscienza superiore» è l'«intuizione

⁷⁴⁹Cfr. F. X. CHENET, *Conscience empirique et conscience meilleure chez le jeune Schopenhauer*, "Les Cahiers de l'Herne", Paris, n. 69, 1997 pp. 103-130.

⁷⁵⁰ Sulla possibilità che l'origine terminologica del filosofema della coscienza migliore sia da ascrivere all'influsso dei corsi di Fichte, hanno richiamato l'attenzione: Y. KAMATA, *Der junge Schopenhauer*, cit., pp. 120-121; F. X. CHENET, *Conscience empirique et conscience meilleure chez le jeune Schopenhauer*, cit., p. 107; S. BARBERA, *Une Philosophie du Conflit. Etudes sur Schopenhauer*, Paris 2004, p. 24; N. DE CIAN, *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, cit., p. 152.

⁷⁵¹ H. N. II, p. 368-371.

⁷⁵² H. N. II, p. 30.

superiore», il termine di paragone è l'intuizione fattuale⁷⁵³; in quanto la «coscienza superiore» è quella coscienza alla quale si accede «strappandosi» dalla legge fattuale, il termine di paragone è la coscienza fattuale⁷⁵⁴.

Schopenhauer, invece, non esplicita ancora, nel testo, quale sia la coscienza «inferiore» o «peggiore»; si può però presumere che essa sia la coscienza dello stesso individuo in quanto determinata come ragione (pratica o teoretica). Le due alternative che l'individuo si trova di fronte sono infatti «ragione» e «coscienza migliore», sì che, per Schopenhauer, ciò, rispetto cui la «coscienza migliore» è «migliore», è (appunto) l'altra alternativa, cioè la «ragione» (che infatti determina necessariamente l'individuo o come «filisteo» – in quanto ragione teoretica – o come «scellerato» – in quanto ragione pratica).

Si deve inoltre notare che ciò che Schopenhauer, in commento alla prima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza», dice della «cosa stessa» della «percezione della percezione» vale anche per la coscienza migliore: essa «non può avere alcun nome»⁷⁵⁵ (possiamo parlare di essa solo «in senso negativo»), perché «non è presa dal mondo dell'esperienza»⁷⁵⁶ (è «situata al di là di ogni esperienza»). Come la «cosa stessa» della «percezione della percezione» era contrapposta al «concetto dell'intelletto»⁷⁵⁷, così qui la coscienza migliore è contrapposta alla ragione. E la ragione teoretica e l'intelletto, per lo Schopenhauer del 1812, sono una sola cosa. Nel «misterioso collegamento» che la coscienza migliore ha con la ragione nell'individuo si può vedere, inoltre, una traccia di ciò sui cui vertevano le due domande mosse rispettivamente da coloro che «piegano di più verso i realisti o gli idealisti»⁷⁵⁸. Come lì il problema era il rapporto tra la coscienza data nella percezione e la coscienza non data in essa, così qui è problematico («misterioso») il rapporto tra la coscienza migliore e la ragione nello stesso individuo.

È ben riconoscibile, dunque, una forte affinità tra «la coscienza non data nella percezione», che per Schopenhauer corrisponde alla «presa di coscienza assoluta» di Fichte, e la coscienza migliore. È quindi molto probabile che l'incontro con il concetto fichtiano dell'*absolute Besonnenheit*, che Fichte denomina anche «coscienza superiore», abbia mosso Schopenhauer a formulare i punti sopra accennati. Ma l'influsso di Fichte, probabilmente, non si esaurisce qui.

⁷⁵³ Idem, p. 70.

⁷⁵⁴ Idem, p. 93.

⁷⁵⁵ H. N. II, p. 31.

⁷⁵⁶ Ibidem.

⁷⁵⁷ Idem, p. 30.

⁷⁵⁸ Idem, p. 31.

Della coscienza migliore, dice Schopenhauer, possiamo parlare solo in modo negativo. Si è visto che, tanto in commento alle lezioni di Fichte, quanto nei primi manoscritti, Schopenhauer mostra di essere consapevole del problema che riguarda l'«espressione» di una conoscenza altra da quella dell'esperienza: una tale «espressione» è problematica perché può avvenire soltanto attraverso termini presi dalla stessa esperienza. In commento alle lezioni di Fichte, Schopenhauer aveva risolto tale problema attraverso la teorizzazione di un «uso figurato», cioè *positivo* sebbene in qualche modo improprio, di quei termini («Fichte denomina [«il punto della presa di coscienza assoluta»], di certo del tutto giustamente, “un *percepire* il percepire”, solo che questa parola è usata la prima volta [...] in modo figurato [*bildlich*] [...])»). Le determinazioni dell'esperienza possono essere predicate non *formaliter*, ma *metaphorice*, di una realtà che non appartiene all'esperienza. Tuttavia, nel frammento n. 32, questa soluzione del problema è stata definita come specifica della religione («La *religione* è una connessione assunta arbitrariamente ed esposta in modo figurato tra il mondo della parvenza e il mondo vero»). Di conseguenza, Schopenhauer, nella misura in cui intende avanzare un discorso che sia diverso da quello puramente religioso, deve fare propria piuttosto un'altra soluzione: egli dice infatti che ogni discorso sulla coscienza migliore, per la quale si ripropone quel problema (essa infatti «è situata al di là di ogni esperienza»), può avvenire soltanto attraverso un uso *negativo* dei termini dell'esperienza: attraverso cioè la loro negazione. Questa soluzione del problema era stata avanzata ancora nel frammento 32, però in forma soltanto ipotetica (la «natura» dell'intelletto è «sensibile *forse* [corsivo mio] solo a una comunicazione negativa» di ciò che con le «altre forze» «si è conosciuto»); qui è avanzata in forma assertoria («il nostro dire sta nell'ambito della ragione; possiamo quindi dire solo ciò che accade in quest'ambito, e in questi termini parliamo della coscienza migliore solo in senso negativo»). Al proposito si deve rilevare che il «senso negativo» del discorso sulla coscienza migliore è proprio ciò che, secondo il frammento n. 32, deve evitare che le verità dell'intelletto entrino in conflitto con l'oggetto delle «forze» «altre» dall'intelletto.

Schopenhauer parla prima di «intelletto» e ora di «ragione teoretica»: ma per lui, come si è visto, questi due termini sono identici.

Si deve a questo punto richiamare la determinazione negativa dell'«intuizione» o «coscienza» superiore» compiuta da Fichte nel corso «Sui fatti della coscienza»:

[...] essa [l'intuizione superiore] non ha niente in sé di tutte le forme che fondano l'intuizione fattuale. Mediante quelle erano molteplicità, spazio, tempo, in una parola tutto nella maniera dell'immagine [*alles Bildmäßige*].

Il sapere superiore sorge mentre l'io si strappa da tutte queste determinazioni, tutto questo, tutto il molteplice, tutte le forme concettuali [*Begriffsformen*] non si presentano più: in una parola, l'intuizione superiore non ha alcuna figura [*Gestalt*].⁷⁵⁹

Il vedere tale intuizione superiore è un vedere nulla (*ihr Sehen ist ein Sehen von Nichts*)⁷⁶⁰, appunto perché essa è il “nulla” dell'intuizione fattuale. Anche Fichte parla dunque dell'«intuizione superiore», che egli chiama anche «coscienza superiore», in modo negativo; dove ciò che viene negato sono le determinazioni dell'intuizione fattuale, allo stesso modo in cui il «senso negativo» del discorso sulla coscienza migliore significa la negazione delle determinazioni di ciò che «sta nell'ambito della ragione», ossia dell'esperienza. (Tuttavia, l'«intuizione fattuale» di cui parla Fichte non coincide totalmente con l'«esperienza» di cui parla Schopenhauer).

Non si deve tralasciare, a proposito della determinazione negativa della coscienza migliore, che Schopenhauer, nel corso di Schleiermacher (semestre estivo 1812), incontrò la figura di Plotino⁷⁶¹, e quindi, sicuramente, sentì parlare anche della teologia negativa. Ma il corso di Schleiermacher fu tenuto successivamente a quelli di Fichte, che ebbero luogo nel semestre invernale 1811-1812.

Si ritorni al testo di Schopenhauer.

[...] Se l'individuo sta ancora nella prospettiva della scelta, la coscienza migliore gli appare, dal lato in cui soppianta la ragione pratica (*vulgo* istinto), come *legge che comanda*, come *devi* [Soll]; gli *appare*, dico, ossia riceve questa forma nella ragione teoretica, che di tutto fa oggetti e concetti. Ma in quanto la coscienza migliore vuol soppiantare la ragione teoretica, non appare affatto a questa, appunto perché non appena essa fa qui il suo ingresso la ragione teoretica è soggiogata e non fa più altro che servirla. Per questo il genio non può mai dar conto delle proprie opere.⁷⁶²

La coscienza migliore «appare» all'«individuo», che «sta ancora nella prospettiva della scelta», come dovere morale, come *Soll*. Il dovere non è cioè l'essenza della coscienza migliore: esso è la coscienza migliore non in sé, ma in quanto è in relazione

⁷⁵⁹ Idem, p. 74.

⁷⁶⁰ Idem, p. 75.

⁷⁶¹ Cfr. Idem, p. 225-226.

⁷⁶² A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 35, p. 31.

all'individuo che non si è ancora deciso per essa. Si richiami ancora una volta cosa dice Fichte dell'«intuizione superiore»:

Nell'intuizione superiore c'è una legge soltanto in relazione all'agire: in sé essa è l'immagine originaria dell'essere [...]. L'intuizione superiore appare dunque in relazione all'io fattuale come una legge assoluta del suo agire, come un dovere [*Soll*]. Ma cos'è essa in sé? L'immagine immediata dell'essere assoluto.⁷⁶³

Schopenhauer non determina tuttavia, e mai determinerà, che cosa sia la coscienza migliore «in sé».

Si è detto in precedenza, in linea generale, che lo sfondo teorico della comparsa, nei Manoscritti, della figura della coscienza migliore è costituito dalla distinzione tra «mondo vero» («mondo sovrasensibile») e «parvenza» («mondo sensibile»). Questa affermazione troverà importanti riscontri in altri passi dei Manoscritti, che verranno analizzati nel seguito. Tuttavia, al proposito, si può indicare già da subito la circostanza che i termini negativi, qui indicati come propri del discorso sulla coscienza migliore, sono stati, nel sopracitato frammento 32, indicati come propri della «comunicazione all'intelletto di ciò che con esse [le «forze» «altre» dall'intelletto] si è *conosciuto* [corsivo mio]», ossia del «sovrasensibile». Anche «il divino», per Schopenhauer, «si rivela al di là dell'intelletto». Dunque, a meno di non ammettere che, per Schopenhauer, ci siano più realtà, eterogenee tra loro, che siano passibili soltanto di una descrizione negativa, si deve dire che, per Schopenhauer, *l'ambito della «coscienza migliore» coincide con l'ambito del sovrasensibile, del divino e delle forze «altre» dall'intelletto*⁷⁶⁴. La relazione della coscienza migliore con l'ambito sovrasensibile deve ritenersi confermata anche dal suo (della coscienza migliore) apparire come legge morale: per Kant, infatti, la legge morale è «la legge fondamentale di una natura soprasensibile»⁷⁶⁵.

Ma se è così, è evidente da subito che il filosofema della «coscienza migliore», già in questa sua prima apparizione, è *la fusione, decisamente problematica, di tre elementi*: innanzitutto, un orizzonte in senso lato religioso e etico trascendente, che assume le vesti filosofiche di una *Weltanschauung* dualistica di chiara ispirazione (e talvolta anche

⁷⁶³ Idem, p. 79.

⁷⁶⁴ Si è appena visto che la coscienza migliore «appare» all'individuo come legge morale. E, a conferma della relazione tra ambito sovrasensibile e coscienza migliore, Schopenhauer scrive anche che «il motivo di una decisione puramente morale è un sovrasensibile» (Idem, n. 60, p. 43).

⁷⁶⁵ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 93.

terminologia) platonica; in secondo luogo, una comprensione del criticismo di Kant che identifica fenomeno e rappresentazione, e che comporta, conseguentemente, il progetto di un «vero criticismo» che ammetta «altre forze» conoscitive oltre la «ragione pura», capaci di conoscere il vero (cioè il trascendente); in terzo luogo, una terminologia fichtiana, che, nelle sue intenzioni, ha innanzitutto una valenza gnoseologica (di priorità del momento del *sapere*) e quindi immanentistica. Questo non escluderà, come emergerà nel seguito, l'interazione di questo filosofema con altri elementi teorici.

Da quest'ordine di considerazioni (in particolare dalla relazione, che qui è ancora implicita, tra la coscienza migliore e le forze «altre» dall'intelletto) si deve dedurre che il filosofema della coscienza migliore ha certamente a che fare con la tematica del conoscere. (Ma questo dovrebbe essere già chiaro dal fatto, già precedentemente sottolineato, che la coscienza migliore è prima di tutto «coscienza», e ogni coscienza è, in qualche modo, soggetto del conoscere). Ora, che Schopenhauer non dica mai che cosa la coscienza migliore conosce (si tratta delle «omissioni» di cui prima si parlava), non deve stupire, e non deve essere nemmeno inteso come una confutazione della relazione, appena asserita, tra tema della coscienza migliore e tema della conoscenza del sovrasensibile. Schopenhauer scrive infatti già da subito che della coscienza migliore si può parlare solo in termini negativi, sì che il suo tacere, lungo tutti i Manoscritti, determinazioni positive di essa (e la determinazione dell'oggetto della sua conoscenza, cioè di ciò di cui essa è coscienza, sarebbe senz'altro una determinazione positiva) non è nient'altro che la sua coerenza programmatica rispetto a questo punto.

4. *L'«incondizionato»*

Come facoltà di una conoscenza che trascenda le leggi dell'intelletto, Schopenhauer indica ancora nel 1812, ammettendola, l'«intuizione intellettuale»:

Ora, è il soggetto a fare l'oggetto, o viceversa?

Nessuno dei due, ma entrambi sono *un'unica cosa*. Ciò lo si afferra solo mediante l'intuizione intellettuale, dal momento che è contro *e pertanto al di sopra* di ogni intelletto, in quanto sovverte il principio di identità e quello di

non contraddizione, proprio come accadeva un tempo con la dottrina della trinità.⁷⁶⁶

Schelling, nel suo scritto *Dell'io come principio della filosofia*, che Schopenhauer aveva letto tra la fine del 1811 e l'inizio del 1812, aveva definito «intellettuale» l'«intuizione» che l'io ha di sé⁷⁶⁷. Ora in nota al brano precedente, Schopenhauer rimanda ai suoi commenti al *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling, dove è appunto posta la domanda che Schopenhauer si pone, cioè se, data la «corrispondenza» tra soggettivo e oggettivo, sia il primo che condiziona il secondo o viceversa. (Questa, d'altra parte, è più o meno la domanda che Kant si pone all'inizio della *Deduzione trascendentale delle categorie*⁷⁶⁸). È verosimile che i commenti di Schopenhauer al *Sistema dell'idealismo trascendentale* (datati da Hübscher 1812), siano stati scritti successivamente al brano appena citato, in quanto in essi Schopenhauer, rifiutando la “sovversione” del principio di non contraddizione, rifiuta sia la posizione di quella domanda («è il soggetto a fare l'oggetto, o viceversa?») come un «non senso»⁷⁶⁹, sia l'identità tra soggetto e oggetto (il loro essere «un'unica cosa»).

Che il soggetto divenga a se stesso oggetto è la più enorme contraddizione che sia mai stata escogitata: giacché oggetto e soggetto possono essere pensati solo uno in relazione all'altro, questa relazione è il loro unico segno distintivo, dopo la cui soppressione il loro concetto è vuoto: se ora il soggetto deve divenire oggetto, esso presuppone, in quanto oggetto, di nuovo un soggetto – questo da dove deve spuntare fuori?⁷⁷⁰

In riferimento alle «fiabe», agli «arabeschi» e al *Parmenide* di Platone, Schopenhauer crede che «l'elemento estetico» consista nel fatto che «l'impossibile è diventato possibile» (ad esempio, negli arabeschi è soppressa la legge di gravità e nel *Parmenide* sono sopresse le leggi della logica)⁷⁷¹.

⁷⁶⁶ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 45, pp. 34-35.

⁷⁶⁷ Cfr. H. N. II, pp. 306-309.

⁷⁶⁸ «Si hanno soltanto due casi, in cui la rappresentazione sintetica ed i suoi oggetti possono accordarsi, riferirsi necessariamente tra loro, e per così dire, incontrarsi. O è l'oggetto soltanto che rende possibile la rappresentazione, oppure è la rappresentazione soltanto che rende possibile l'oggetto», I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 147-148.

⁷⁶⁹ Idem, 332.

⁷⁷⁰ Idem, p. 334.

⁷⁷¹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 46, p. 35.

Che ciò agisca su di noi esteticamente, ossia stimoli la coscienza migliore, deriva dal fatto che ci accorgiamo di quanto siano condizionati questo mondo dei sensi e le sue leggi, quanto inessenziali, contingenti: e per contro riconosciamo [*erkennen*] tanto più chiaramente l'antitesi, ciò con cui non si può giocare così, l'incondizionato, l'essenziale, il necessario.⁷⁷²

Già nel frammento 35 era implicita la relazione tra coscienza migliore e ambito estetico, attraverso la figura del genio: «il genio non può mai dar conto delle proprie opere» in quanto il «dare conto» è qualcosa che pertiene alla ragione, ma a questa la coscienza migliore «non appare affatto». Era sottinteso, dunque, che la produttività del genio dipende dal suo aver scelto di «essere» non «ragione», ma «coscienza migliore». Nel frammento n. 46, l'«agire esteticamente» sul soggetto è identificato con lo «stimolare la coscienza migliore». La presentazione dell'«impossibile» (nel mondo dei sensi) come «possibile» muove infatti il soggetto a riconoscere la condizionatezza, la contingenza del mondo sensibile e delle sue leggi e, conseguentemente (per «antitesi»), ad aprirsi all'«incondizionato, l'essenziale, il necessario». Presentando l'impossibile (nel mondo dei sensi) come possibile, le fiabe, gli arabeschi e il *Parmenide* di Platone accennano al dominio in cui quell'impossibile è appunto possibile: ossia al dominio in cui le leggi del mondo sensibile non valgono.

La causa della “stimolazione” della coscienza migliore è questa apertura all'incondizionato. Ma allora è chiaro che la coscienza migliore è la coscienza che *conosce* l'incondizionato (il verbo usato da Schopenhauer è ancora, come nel caso delle «forze» «altre» dall'intelletto a proposito del «sovrasensibile», *erkennen*), se non altro «per antitesi», perché è la coscienza della condizionatezza del mondo sensibile, ossia del mondo sensibile in quanto condizionato (del mondo condizionato in quanto tale). Se poi si tiene presente che la condizionatezza a cui Schopenhauer si riferisce riguarda appunto le leggi del «mondo dei sensi», è necessario dire che il dominio dell'«incondizionato» coincide per Schopenhauer con un mondo altro da quello dei sensi, ossia con un «mondo sovrasensibile», sì che emerge anche in quest'ultimo brano, se pure ancora a livello implicito, la relazione tra coscienza migliore e mondo sovrasensibile. Se la coscienza migliore «conosce» l'incondizionato, e l'incondizionato è l'antitesi del mondo dei sensi, *la coscienza migliore conosce il mondo sovrasensibile (ossia è la coscienza del mondo sovrasensibile)*. Tutta questa zona implicita verrà portata all'esplicito in luoghi ulteriori del *Nachlass*.

⁷⁷² Ibidem.

Ora che l'«incondizionato» sia al tempo stesso «necessario» non è contraddittorio; così come non è contraddittorio che il mondo dei sensi sia «condizionato» e al tempo stesso «contingente». L'incondizionatezza dell'incondizionato è infatti relativa alle leggi del mondo sensibile; la sua necessità è invece relativa alla sua “essenza” (esso è appunto «essenziale»), ossia è l'impossibilità, propria dell'incondizionato, di essere diverso da come è (al pari dell'idea platonica). La necessità dell'incondizionato è il suo non divenire. Allo stesso modo, il mondo sensibile è contingente perché può essere diverso da come è, cioè perché diviene, ma non è contingente rispetto alle leggi alle quali sottostà (che poi non sono altro che le leggi del suo divenire), sì che esso è al tempo stesso (da quelle) «condizionato». La contingenza del mondo sensibile è cioè la stessa sua condizionatezza rispetto alle leggi che scandiscono il suo divenire, così come l'incondizionatezza dell'incondizionato rispetto a quelle leggi è la stessa sua necessità, ossia il suo non divenire. In entrambi i casi, non si tratta di predicati tra loro contraddittori, ma dello stesso predicato.

Parmenide gioca con la possibilità logica come un arabesco gioca con quella fisica [...]. Non si possono violare così forme e regole morali ed estetiche, questo produrrebbe l'effetto del tutto opposto, non è quindi accaduto ancora in nessuna fiaba e in nessun arabesco, e neanche nel *Parmenide*.⁷⁷³

La violazione delle «regole morali ed estetiche» sarebbe la violazione delle stesse leggi che valgono nel mondo dell'incondizionato, sì che la sua presentazione «produrrebbe l'effetto opposto» a quello della presentazione della violazione delle leggi fisiche e logiche: ossia focalizzerebbe l'attenzione del soggetto sul mondo dei sensi anziché sull'incondizionato (il quale tuttavia, rispetto alle leggi morali e estetiche, è evidentemente «condizionato», così come il mondo dei sensi, rispetto a queste leggi, è piuttosto «incondizionato»). È qui ancora evidente il radicale dualismo di Schopenhauer: il mondo incondizionato è esattamente l'antitesi di quello condizionato, e viceversa, perché le leggi («regole») che valgono nell'uno, non valgono nell'altro, e viceversa.

⁷⁷³ Idem, pp. 35-36.

5. L'ambiguità del termine «Natura»

Già nel frammento sopra citato, il n. 45, Schopenhauer aveva nominato «i filosofi della natura»:

Il punto di vista dei filosofi della natura è questo: ci si rappresenta l'intero mondo oggettivo, nella sua grandezza, tutti i corpi celesti in rotazione, e nella loro varietà. Poi all'improvviso ci si arresta e si dice: ma tutto quel che è pensato come esistente non è pensato come esistente se non c'è una intelligenza che lo percepisce, un soggetto di questo mondo di oggetti, giacché (questo non lo dicono mai chiaramente) *essere* significa solo essere oggetto per un soggetto o soggetto per oggetti. – L'intelligenza, il soggetto non posso poi pensarli, a loro volta, se non come aventi rappresentazioni; giacché, come si è detto, essere vuol dire – *ut supra*.⁷⁷⁴

Che «essere» significhi «*solo* [corsivo mio] essere oggetto per un soggetto o soggetto per oggetti», comporta che un oggetto che non sia «oggetto per un soggetto», e un soggetto che non sia «soggetto per oggetti» *non sono*, cioè non esistono.

Ora la natura ha per Schopenhauer «ovunque un solo scopo: procurare vita e benessere», essa «*vuole* [corsivo mio] vita e benessere, il più compiutamente e più a lungo possibile»⁷⁷⁵. La volontà della natura è *volontà di vita e benessere* per la maggior parte possibile delle creature. Il *Soll* dell'uomo, il suo imperativo categorico, prescrive di «volere ciò che vuole la natura», ossia di «favorire la vita e il benessere».⁷⁷⁶

Come la natura sacrifica ciò che è più piccolo e meno importante per conservare ciò che è più grande e importante, così l'imperativo categorico esige che egli [l'uomo] si sacrifichi per il Tutto, per la patria, per i più. [...] La nostra essenza più intima non mira che a favorire lo scopo della natura [...].⁷⁷⁷

Tuttavia, la natura è per Schopenhauer «una bella cosa [...] ma rimane una cosa»⁷⁷⁸. Essa è «la sola cosa schietta», «l'eternamente fido», essa è «innocente come i bambini che ancora non possono peccare»⁷⁷⁹.

⁷⁷⁴ Idem, n. 45 p. 34.

⁷⁷⁵ Idem, n. 34 p. 28.

⁷⁷⁶ Idem, p. 29.

⁷⁷⁷ Ibidem.

⁷⁷⁸ Idem, n. 47, p. 36.

Ma prova per una volta a essere tutto natura: è spaventoso pensarci; non puoi avere la quiete dello spirito se non sei deciso in caso di necessità a distruggerti, ossia a distruggere per te ogni natura.⁷⁸⁰

Se, da un lato, seguire la natura nella sua volontà di vita e benessere per il Tutto è adempiere all'imperativo categorico, d'altra parte il pensiero di «essere tutto natura» è, per l'individuo, «spaventoso». Ma Schopenhauer non intende certamente dire che ottemperare all'imperativo categorico sia «spaventoso». Questi due testi stanno evidentemente in un rapporto di tensione, dovuta al fatto che la natura da un lato è ciò di cui l'uomo è parte, dall'altro, in quanto tale, è ciò che ostacola l'uomo nella sua tensione al sovrasensibile. L'ambiguità del termine natura è dovuta alla duplicità del soggetto, il quale è e non è natura, sì che la natura è, ambigualmente, *ciò che l'uomo è e ciò che l'uomo non è*. Poiché la natura è volontà di vita e benessere, e poiché l'uomo deve «distruggere» per sé «ogni natura», è implicito che l'uomo debba «distruggere» in sé ogni volontà di vita e benessere (per sé). In questo, potrebbe essere già implicito il concetto di negazione della volontà di vivere.

Intendendo con «natura» l'insieme delle leggi alle quali il mondo sensibile sottostà, si può asserire che Schopenhauer, con l'espressione «essere tutto natura», intende la perdita di ogni partecipazione, da parte del soggetto, al «mondo sovrasensibile», e che con «distruggere per sé ogni natura» intende, al contrario, la perdita di ogni partecipazione al mondo sensibile (che è invece accresciuta, per così dire, dal conseguimento della «vita» e del «benessere» a cui mira la natura). Se è così, il pensiero della perdita di ogni partecipazione al mondo sovrasensibile è «spaventoso», mentre la perdita di ogni partecipazione al mondo sensibile è la condizione della «quiete dello spirito». Ammettendo questa interpretazione, dunque, si deve dire che anche in questo frammento, analogamente al già analizzato frammento 2 dei Manoscritti, è implicito il desiderio da parte di Schopenhauer di annullare la propria natura sensibile. Si ricordi quanto Schopenhauer aveva scritto nel frammento n. 12:

Non dobbiamo verdeggiare e fiorire come le piante della terra: questo ci dice ogni tragedia; bensì qualcosa di meglio, dice a se stesso lo spettatore, e con

⁷⁷⁹ Ibidem.

⁷⁸⁰ Ibidem.

piacere vede andare in rovina tutto quanto spesso gli sembrava più desiderabile.⁷⁸¹

Se si presuppone la coerenza del discorso di Schopenhauer, allora il pensiero di «essere tutto natura» equivale alla riduzione del proprio destino al «verdeggare e fiorire come le piante della terra», sì che ciò che si deve «distruggere» per avere la «quiete dello spirito» è ciò la cui «rovina» lo spettatore della tragedia «vede con piacere». Ridurre il proprio destino a quello delle «piante della terra» è «spaventoso».

Da questo «spavento», solo la coscienza della propria natura non sensibile (non “naturale”) può salvare.

6. *L'«autocoscienza sovrasensibile» e il «sé migliore»*

Si è già accennato al fatto che Schopenhauer frequentò a Berlino, nel semestre estivo dell'anno 1812, le lezioni di Schleiermacher sulla «Storia della filosofia al tempo del Cristianesimo». Polemizzando con quanto raccontato da Porfirio nella *Vita di Plotino*, secondo cui quest'ultimo avrebbe intuito Dio in momenti eccezionali e non continuativamente, Schleiermacher dice:

Ora uno deve avere però l'intuizione di Dio sempre, oppure non l'ha mai⁷⁸².

Schopenhauer commenta:

Nego ac pernego. Il concetto “intuizione di Dio” io o non lo ammetto proprio, oppure deve significare “*la somma autocoscienza dell'uomo, più indipendente possibile dalla sua natura sensibile*”. In questo senso prendo anche l'illuminazione del sublime Jakob Böhme: egli ci dice di essere stato illuminato la prima volta nei suoi anni di apprendistato, la seconda volta a 25 anni e la terza volta a 35. Gli intervalli [di tempo] sono certamente grandi: – ma chiunque è capace di un'autocoscienza sovrasensibile, sa che essa non gli è sempre disponibile, ma fa breccia solo raramente.⁷⁸³

⁷⁸¹ Idem, n. 12, p. 12.

⁷⁸² H. N. II, p. 226.

⁷⁸³ Ibidem.

Essendo «indipendente» nel modo più grande possibile «dalla sua [dell'uomo] natura sensibile», l'«autocoscienza somma» dell'uomo è «sovrasensibile». Ma cosa significa l'indipendenza dalla natura sensibile? Poiché «l'autocoscienza sovrasensibile» è per Schopenhauer l'unico significato ammissibile dell'espressione «intuizione di Dio», allora l'oggetto dell'intuizione di Dio (ossia Dio) dev'essere identico, per Schopenhauer, all'oggetto di tale autocoscienza (il Sé). Dunque l'«autocoscienza sovrasensibile» è la coscienza (mistica), da parte dell'uomo, di sé come divino (del divino come sé ovvero del Sé divino). Ammesso che Dio sia una realtà sovrasensibile, tale autocoscienza è «sovrasensibile» perché è la coscienza che l'uomo ha di sé come di un essere sovrasensibile. L'indipendenza «dalla natura sensibile» (dell'uomo) è quindi la capacità dell'uomo di considerare se stesso indipendentemente dalla propria appartenenza al mondo dei sensi. Stando a questo frammento, per Schopenhauer l'intuizione dell'assoluto è possibile *solo in quanto tale assoluto è il Sé* («Il concetto “intuizione di Dio” io o non lo ammetto proprio, oppure deve significare “la somma autocoscienza dell'uomo, più indipendente possibile dalla sua natura sensibile”»). L'assoluto (il divino) non è intuibile se non in quanto Sé, proprio come l'indicazione della cosa in sé nella volontà potrà essere effettuata, nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, soltanto attraverso una deduzione analogica, a partire dal contenuto dell'«autocoscienza»⁷⁸⁴. Anche in riferimento al filosofema fichtiano del «lampro di evidenza», Schopenhauer, commentando la seconda lezione «Sullo studio della filosofia», aveva messo in relazione la conoscenza di sé con la conoscenza del «sovrasensibile» («Giunge un attimo in cui tutto il mondo del fenomeno sbiadisce, viene oscurato dall'io che conosce la propria realtà e quella di un mondo sovrasensibile [...]»⁷⁸⁵). Nel frammento n. 26 Schopenhauer muoveva la seguente esortazione: «Riconosci la verità in te, riconosci nella verità te stesso». Questo utilizzo “epistemologico” del contenuto dell'autocoscienza ha senz'altro, oltre che radici (in senso generico) “agostiniane”, radici idealistiche: rimanda proprio a quell'«intuizione intellettuale» che l'io, secondo Fichte e Schelling, ha di sé, e che a sua volta, come riferimento della coscienza a se stessa, ha come fondamentale precedente moderno il *Cogito* di Cartesio. Infatti, riferendosi all'intuizione intellettuale, Schelling aveva scritto, nell'ottava delle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* (che Schopenhauer leggeva nel primo volume delle *Philosophischen Schriften*):

⁷⁸⁴ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., Supplemento al libro IV, cap. 50, II 736, p. 2197.

⁷⁸⁵ H. N. II, p. 23.

In noi tutti esiste un potere (*Vermögen*) misterioso, meraviglioso, quello di ritirarci dal mutamento del tempo, dopo esserci spogliati di tutto ciò che ci venne dall'esterno, nella nostra interiorità, e qui contemplare l'eterno in noi sotto la forma dell'immutabilità. Questa intuizione è l'esperienza più interna e propria, dalla quale soltanto dipende tutto ciò che noi sappiamo di un mondo soprasensibile. Questa intuizione ci convince che una qualsivoglia cosa è, nel senso proprio, finché tutto il resto è solo un'apparenza, alla quale noi estendiamo quella parola. Essa si differenzia da ogni intuizione sensibile per il fatto che essa è prodotta solo per mezzo della libertà e rimane estranea e sconosciuta a ogni altro la cui libertà, sopraffatta dalla penetrante forza degli oggetti, appena appena è sufficiente a suscitare la coscienza. [...] Da esperienza senza dubbio deve procedere il nostro sapere – ma poiché ogni esperienza indirizzata a oggetti è mediata da un'altra – l'esperienza deve essere immediata nello stretto significato della parola [...]; perfino i concetti più astratti, coi quali gioca la nostra conoscenza, dipendono da un'esperienza, che si indirizza alla vita e all'esistenza.

Questa intuizione intellettuale avviene quando noi cessiamo di essere oggetti per noi stessi, quando, ritiratici in noi stessi, il nostro io intuente è tutt'uno con quello intuito. In questo momento dell'intuizione spariscono per noi tempo e durata: noi non siamo nel tempo, ma il tempo – o piuttosto non il tempo, ma l'eternità pura e assoluta è in noi. Non siamo perduti nell'intuizione del mondo oggettivo, ma esso è perduto nella nostra intuizione.⁷⁸⁶

Schopenhauer commenta che si tratta di «una grande e schietta verità»⁷⁸⁷.

In ogni caso l'uomo, per Schopenhauer, ha coscienza della propria natura sovrasensibile (ovvero ha l'«intuizione di Dio») non «sempre» o «mai», come sostiene Schleiermacher, ma «solo raramente».

A proposito del vero Sé dell'uomo, Schopenhauer scrive ancora: «la mia essenza è qualcosa d'altro rispetto al mio pensare attraverso le categorie»⁷⁸⁸. Egli distingue inoltre, sulla scia del Kant della *Metafisica dei costumi*, l'uomo come cosa in sé (*homo noumenon*) dall'uomo come fenomeno (*homo phaenomenon*)⁷⁸⁹. In un frammento parla addirittura di un «sé migliore» (*bessres Selbst*):

⁷⁸⁶ F. W. J. SCHELLING, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a c. di G. Semerari, Firenze 1958, pp. 62-64.

⁷⁸⁷ H. N. II, p. 309.

⁷⁸⁸ Idem, p. 339.

⁷⁸⁹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 52, p. 38.

Contro il suicidio si potrebbe dire: l'uomo deve elevarsi oltre la vita, deve riconoscere che tutti gli eventi e le circostanze, tutte le gioie e i dolori non toccano il suo migliore, intimo sé (*bessres und Innres Selbst*), che dunque il tutto è un gioco, un torneo di ingiurie e non una lotta sul serio [...]. Il vizio [...] non è altro se non un agire contro quell'intimo e migliore sé⁷⁹⁰.

È molto verosimile che il «sé migliore», che è «oltre la vita», tanto da non essere toccato dalle gioie e i dolori, sia proprio la coscienza migliore, che è «al di là di ogni esperienza».

7. *La «somma essenza e facoltà interiore», la «superiore facoltà di conoscenza» e l'«ambito» della coscienza migliore.*

In commento allo scritto di Schelling *Filosofia e religione*, e polemizzando contro il concetto di assoluto, Schopenhauer scrive:

Ogni parola deve contrassegnare un concetto dell'intelletto. Secondo quanto dice Schelling l'assoluto è per l'intelletto assolutamente inconoscibile, e per la sua conoscenza la filosofia non può fare niente se non “mostrare la nullità di tutti i contrari finiti”. Del tutto la mia opinione! Ma allora la filosofia si accontenti di mostrare la limitatezza dell'intelletto, come ha fatto Kant, e aggiunga che in noi c'è una facoltà del tutto diversa dall'intelletto, faccia vedere all'intelletto le manifestazioni di questa, empiricamente e storicamente: giacché altro per l'intelletto non c'è. Ma non ponga un assoluto come concetto, e non ammetta a spiegazione di esso tutte le impossibilità logiche [...], in una parola non faccia l'intelletto delirio, solo perché esso è appunto intelletto e non altro.

Io contesto il vostro assoluto proprio come il Dio dei deisti: ma non dico a nessuno dei due, che il loro concetto (l'assoluto e Dio) è così infondato come quello dell'ippocentauro; piuttosto [dico] che esso è opera dell'intelletto trascendente, originatosi perché l'uomo non vuole dividere la sua somma essenza e facoltà interiore dall'intelletto (ciò che appunto il vero criticismo deve [fare]), rende questo l'incondizionata e unica facoltà di conoscenza [...] [e] crede di raggiungere mediante esso ogni conoscenza [...].⁷⁹¹

⁷⁹⁰ Idem, n. 58, p. 42.

⁷⁹¹ H. N. II, pp. 325-326.

La «somma facoltà» è evidentemente una facoltà *conoscitiva*, se l'errore dell'uomo comune è di credere che l'intelletto sia «l'*unica* [corsivo mio] facoltà di conoscenza»; essa è «interiore» perché si rivolge “all'interno”, e non “all'esterno” dell'uomo. Il «vero criticismo» deve distinguere l'intelletto da questa «somma facoltà interiore», in modo da assegnare ad esso il suo ambito specifico, ed evitare una sua applicazione «trascendente». Si vede qui, ancora una volta, che il «vero criticismo» di Schopenhauer deve sì assegnare all'«intelletto» (che, come si diceva, coincide più o meno con la «ragione pura» di Kant) il suo ambito di applicazione legittima, ma questo al fine, che è prioritario, e che è assolutamente estraneo al progetto criticistico di Kant, di garantire l'esercizio di un'altra, «somma» facoltà di conoscenza, che, in quanto “interiore”, è anche la «somma essenza» dell'uomo. «La mia essenza è ancora qualcosa d'altro dal mio pensare attraverso le categorie»⁷⁹².

A rigore, la «somma essenza» dell'uomo, dovrebbe essere l'*oggetto* della «somma facoltà interiore»; per Schopenhauer invece essa è questa stessa essenza («la sua somma essenza e facoltà interiore»). Questo può essere inteso come un indizio del fatto che essa è una forma di autocoscienza («interiore»), in cui ciò che conosce (la facoltà) e ciò che è conosciuto (l'essenza) sono identici. Se è così, la «somma» facoltà di conoscenza è la facoltà dell'uomo di conoscere, in sé (*come sé*), ciò che è «sommo». Non possono non tornare alla mente, da un lato, l'«autocoscienza sovrasensibile», dall'altro le «forze» «altre» dall'intelletto, grazie alle quali, è detto nel frammento n. 32, l'uomo può conoscere (*erkennen*) appunto il sovrasensibile. L'utilizzo della parola «facoltà» (*Vermögen*) è molto significativo se si tiene presente che Schelling, nel passo sopra citato delle *Lettere su dommatismo e criticismo*, aveva usato la stessa parola a proposito dell'intuizione intellettuale.

In commento al *System der Sittenlehre* di Fichte, Schopenhauer scrive che la legge morale (*das Sittengesetz*) è «una facoltà superiore di conoscenza» (*ein höheres Erkenntnißvermögen*), richiamandosi in questo a Platone, secondo il quale la virtù è *epistème* e il vizio ignoranza⁷⁹³. Ma la legge morale è un modo di manifestazione della coscienza migliore, sì che è quest'ultima ad essere in rapporto ad una «facoltà superiore di conoscenza». Schulze, nel suo corso di Metafisica, parlando della teologia morale (*Moraltheologie*) di Kant, ossia dell'ammissione, nell'ambito morale, di verità non raggiungibili nell'ambito puramente

⁷⁹² Idem, p. 339.

⁷⁹³ Idem, p. 351.

teoretico, aveva parlato proprio di *Erkenntniß*⁷⁹⁴. Il rimando a Platone rivela che Schopenhauer intende l'agire secondo la legge morale come la conseguenza di una conoscenza attraverso una «facoltà superiore».

In effetti, in confronto con Schelling, Schopenhauer scrive ancora:

[Qui] c'è di nuovo un chiaro esempio dell'insensatezza di Schelling (che anche Fichte ha), per la quale egli, dove dovrebbe dire: “qui finisce l'ambito [*Gebiet*] dell'intelletto, e comincia quello della coscienza migliore” – al posto di ciò, egli enuncia proposizioni, come p. e. “in Dio il soggetto è l'oggetto; il generale il particolare”, che, in quanto sono in contrasto con il principio di non contraddizione, l'intelletto non può mai pensare, nonostante le si possa pronunciare, come succede qui, come se fossero pensate – proprio come uno che disegnava palazzi che, per la legge di gravità, non potrebbero stare su.⁷⁹⁵

Si deve notare che la coscienza migliore è contrapposta all'intelletto, il quale (come è detto nel frammento citato sopra) è soltanto *una*, e non l'unica, «facoltà di conoscenza» di cui dispone l'uomo. È dunque molto probabile che qui la coscienza migliore sia intesa proprio come «facoltà di conoscenza», ossia come quella «somma facoltà interiore» che, allo stesso modo di quelle «altre forze», veniva parimenti contrapposta all'intelletto. (A conferma di questa rilevazione si vedrà, più avanti, che la coscienza migliore, proprio come quella «somma facoltà», è intesa da Schopenhauer come l'«essenza» dell'uomo). E in effetti, solo in quanto è una facoltà conoscitiva, la coscienza migliore può avere un suo «ambito» specifico, al pari dell'intelletto. Ora l'ambito dell'intelletto è il “territorio” dove esso, come facoltà della conoscenza, può essere legittimamente esercitato (il mondo sensibile); dunque l'ambito della coscienza migliore deve essere, allo stesso modo, il “territorio” la cui conoscenza essa rende accessibile all'uomo.

⁷⁹⁴ M. V. d'ALFONSO (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 96.

⁷⁹⁵ H. N. II, p. 328.

8. La «volontà migliore» e la «conoscenza migliore»

A sostegno dell'ipotesi che, secondo Schopenhauer, sia possibile una conoscenza diversa da quella dell'intelletto, parla nel modo più chiaro la seguente citazione (si tratta di un ulteriore commento a *Filosofia e religione*):

Tutta questa dottrina di Schelling è dunque da rigettare per lo stesso motivo per cui è da rigettare la dogmatica di Wolf: e cioè per *l'uso trascendente delle categorie e delle leggi della sensibilità pura* [...]. Al posto di questo, il vero filosofo, cioè il filosofo critico, deve fare, dal punto di vista teorico, ciò che l'uomo virtuoso fa a livello pratico. Questi infatti non fa del suo desiderio [*Begehren*], che si attacca a lui mediante la sua natura sensibile, l'assoluto, ma segue piuttosto la volontà migliore [*dem besseren Willen*] in lui, senza porla in relazione con quel desiderio, per esempio con una ricompensa, e senza volere il bene in tal modo solo relativamente e non assolutamente. Allo stesso modo il filosofo critico distacca il suo conoscere migliore dalle condizioni del conoscere empirico, non trasferisce questo in quello (come l'uomo sensibile [trasferisce] la sua gioia sensibile nel Paradiso [...]), non ha bisogno di queste come di un ponte per unificare i due mondi (come l'uomo fedele e sensibile ha bisogno della ricompensa come di un ponte verso la virtù), bensì lascia, freddo e impassibile, le condizioni della sua conoscenza empirica dietro di sé, soddisfatto, di aver separato puramente la conoscenza migliore, di aver riconosciuto la duplicità del suo essere, ed esse [la conoscenza empirica e la conoscenza migliore] gli appaiono come due rette parallele, sicché egli non le piega per riunirle in una; piuttosto, se anche egli suppone che si incontrino in un qualche punto, prosegue nella conoscenza di entrambi i modi del suo essere, arriva alla coscienza più chiara di essi, e aspetta [di vedere] se raggiunge un punto dal quale riconosce la loro unificazione.⁷⁹⁶

Qui il vero criticismo (ciò che fa «il vero filosofo, il filosofo critico») è determinato come il «distaccare» (*ablösen*) il «conoscere migliore» dal «conoscere empirico», evitando in questo modo, al pari di quello che aveva voluto fare Kant, «l'uso trascendente delle categorie e delle leggi della sensibilità pura». Ma questa definizione non differisce, sostanzialmente, da quella che era stata data nel frammento 32 (in cui il primo compito del vero criticismo era la «separazione» delle forze «altre» dall'intelletto, che consentono di

⁷⁹⁶ Idem, p. 329.

cogliere il sovrasensibile, dall'intelletto). Evidentemente, il conoscere migliore è nel campo teoretico ciò che la «volontà migliore» è nel campo pratico. La «conoscenza migliore» (*die bessere Erkenntniß*), che Kant non ammetteva, è contrapposta alla «conoscenza empirica» (*die empirische Erkenntniß*), che avviene appunto attraverso le categorie dell'intelletto e le leggi della sensibilità pura. La conoscenza migliore è dunque una conoscenza «altra» da quella dell'intelletto, sicché deve essere resa possibile da forze «altre» dall'intelletto.

È molto difficile resistere all'idea che tale «conoscenza migliore» sia la conoscenza di cui la «coscienza migliore» è, in quanto coscienza, soggetto del conoscere. Infatti, come la conoscenza migliore non avviene secondo le leggi dell'intelletto e della sensibilità pura, così l'«ambito» della coscienza migliore «inizia» là dove «finisce» quello dell'intelletto. Inoltre, la conoscenza migliore si oppone alla conoscenza empirica, proprio come la coscienza migliore si oppone alla coscienza empirica. Infine, si deve notare che le stesse determinazioni che qui vengono indicate come condizioni della «conoscenza empirica», sono indicate da Schopenhauer, in commento al *Sistema dell'idealismo trascendentale*, come condizioni della conoscenza della coscienza empirica («le leggi dell'intelletto e della pura sensibilità»⁷⁹⁷). La conoscenza empirica è cioè innegabilmente la conoscenza della coscienza empirica. È dunque altamente probabile che, per Schopenhauer (o almeno per lo Schopenhauer di questo frammento), la conoscenza migliore sia la conoscenza della coscienza migliore.

In ogni caso, il tema della conoscenza migliore ritornerà nel 1814, ma secondo un senso diverso da quello definito (e presupposto) nel commento a *Filosofia e religione*.

9. Coscienza migliore e intuizione intellettuale

Già a partire dagli ultimi mesi del 1811, Schopenhauer aveva letto con attenzione il *Bruno o il principio naturale e divino delle cose*, le *Idee per una filosofia della natura* (1797), lo scritto *Sull'anima del mondo* (1798) e il primo volume delle *Philosophischen Schriften*⁷⁹⁸, che raccoglieva: *Dell'Io come principio della filosofia* (1795), *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* (1795), *Trattati per la spiegazione dell'idealismo della dottrina della scienza* (1796), *Le arti figurative e la natura* (1807) e *Ricerche*

⁷⁹⁷ Idem, p. 331.

⁷⁹⁸ F. W. J. SCHELLING, *Philosophischen Schriften*, Landshut 1809.

filosofiche sull'essenza della libertà umana (1809). Ora, nei primi mesi del 1812, egli si intrattiene principalmente con le seguenti opere: *Filosofia e religione* (1804) e *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800). È in essenziale confronto con queste opere di Schelling, e in particolare rispetto al problema dell'«intuizione intellettuale», che Schopenhauer specifica ulteriormente la sua teoria sulla «coscienza migliore».

In commento ad un passo delle *Idee per una filosofia della natura*, dove Schelling parla dell'unità assoluta di soggetto e oggetto, Schopenhauer scrive:

[...] quando entriamo molto in noi stessi, troviamo che [...] il tempo ci è inessenziale (ciò che prima di Kant già da molto tempo filosofi e mistici espressero attraverso il concetto di eternità), proprio come lo scindersi della nostra coscienza in oggetto e soggetto; sentiamo persino un anelito alla liberazione da tutte queste determinazioni.⁷⁹⁹

Schopenhauer parla anche qui di una forma di autocoscienza sovrasensibile, e precisamente di una coscienza di sé come qualcosa al di fuori del tempo e della divisione in soggetto e oggetto. Queste due determinazioni ci sono «inessenziali», ossia non convengono alla nostra essenza. Dunque, ciò che di noi è nel tempo, e soggiace alla divisione in soggetto e oggetto, non è la nostra essenza.

Per questo Schelling pone la sua unità assoluta come del tutto identica, cioè senza nessuna determinazione, come unità del soggettivo e dell'oggettivo. (Questo, in quanto [è] una contraddizione, non può assolutamente venire ammesso: si può solo arrivare a dire, secondo quanto detto sopra, che ci deve essere uno stato in cui non ci sono né soggetto né oggetto, ma per questo anche niente di analogo alla mia attuale coscienza, e, sebbene in questa [attuale coscienza] si trovi una tensione e un presentimento di ciò, non se ne può tuttavia mai edificare un concetto, appunto perché è oltre ogni intelletto.)⁸⁰⁰

Poiché al di fuori di quell'unità assoluta non c'è nulla, continua Schopenhauer, essa deve comprendere anche il mondo, sì che questo non può essere da essa causato (ogni causa ha l'effetto fuori di sé). «Come ora questo uno e identico sia al tempo stesso questo eterno mutamento e divenire, può essere afferrato solo attraverso l'alta intuizione

⁷⁹⁹ H. N. II, p. 318.

⁸⁰⁰ Ibidem.

intellettuale [*die hohe intellektuale Anschauung*]]⁸⁰¹. L'intuizione intellettuale è anche qui ammessa, come l'organo di una conoscenza di qualcosa che esorbita dalla legge dell'intelletto e che dunque l'intelletto non può conoscere. Si noti che l'esorbitanza, che l'intuizione intellettuale può cogliere, è data, come nell'altro frammento relativo all'unità di soggetto e oggetto, dalla *violazione del principio di non contraddizione*: che qualcosa sia al tempo stesso «identico» e «mutamento», è certamente contraddittorio. Ma allora che significato ha il rifiuto, da parte di Schopenhauer, dell'«unità del soggettivo e dell'oggettivo» «in quanto contraddizione» («Questo, in quanto [è] una contraddizione, non può assolutamente venire ammesso»)? Il rifiuto di un contenuto contraddittorio riguarda evidentemente la possibilità che si dia un concetto di tale contenuto, ossia la possibilità che si dia una conoscenza intellettuale di qualcosa che esorbita dalle leggi dell'intelletto («non si può tuttavia mai edificare un concetto di ciò, appunto perché è oltre ogni intelletto»). Questo rifiuto non riguarda però quel contenuto in quanto afferrabile attraverso una facoltà altra dall'intelletto, e precisamente dall'«intuizione intellettuale».

In nota al passo, Schopenhauer identifica l'«anelito alla liberazione» da tutte le determinazioni della «coscienza attuale» come «la ragione [*Grund*] di ogni vera aspirazione filosofica»⁸⁰². In quanto si oppone alla «coscienza attuale», lo stato di liberazione da quelle determinazioni potrebbe indicare proprio la coscienza migliore, sì che, in questo caso, ciò, che è conoscibile attraverso l'intuizione intellettuale, sarebbe lo stato della coscienza migliore.

Ora non si può stabilire con certezza se questa ipotesi interpretativa sia vera, cioè se Schopenhauer in questo passo, attraverso il riferimento per antitesi alla «coscienza attuale», voglia effettivamente mettere in relazione la coscienza migliore e l'intuizione intellettuale di Schelling. Certo è che, in commento allo scritto di Schelling *Filosofia e religione*, Schopenhauer esclude esplicitamente una tale relazione; tuttavia, in quel testo, è presente un *doch*, il cui significato potrebbe essere proprio il fatto che ciò, che ora viene escluso, era stato fino a quel momento creduto:

L'intuizione intellettuale di Schelling è tuttavia [*doch*] qualcosa d'altro rispetto alla *coscienza migliore*, che io attribuisco all'uomo. Poiché il lettore deve mantenerla sempre attuale, e può questo soltanto mediante un concetto

⁸⁰¹ Ibidem.

⁸⁰² Ibidem.

dell'intelletto: ciò che io intendo è al di fuori del tempo e non sta nel nostro arbitrio secondo concetti.⁸⁰³

Se il *doch* ha questo significato di smentita (e se la contrapposizione alla «coscienza attuale» dell'altra citazione intende rimandare alla coscienza migliore), allora Schopenhauer ha pensato, se pure per un breve periodo, che l'intuizione intellettuale di Schelling *non* fosse «qualcosa d'altro rispetto alla coscienza migliore». Quest'ipotesi potrebbe trovare un riscontro nel sopracitato frammento 45, in cui Schopenhauer dice dell'intuizione intellettuale ciò che potrebbe valere anche per la coscienza migliore, e cioè che essa consente di «afferrare» ciò che «è contro e pertanto al di sopra di ogni intelletto». (Si ricordi che proprio in questo senso, Schulze aveva parlato dell'intuizione intellettuale nel suo corso di *Metafisica*). Anche nel commento alle *Idee per una filosofia della natura*, d'altra parte, questo punto è presupposto, nella misura in cui, per Schopenhauer, «come questo uno e identico sia al tempo stesso questo eterno mutamento e divenire, può essere afferrato solo attraverso l'alta intuizione intellettuale». (Si ricordi che la coscienza migliore è, secondo il frammento n. 35, «situata al di là» «di ogni ragione», e che «ragione» e «intelletto» sono da considerarsi, in casi come questo, come sinonimi. Si vedrà inoltre che, ancora in commento a *Filosofia e religione*, Schopenhauer scrive che l'«ambito» della coscienza migliore inizia là dove finisce quello dell'intelletto).

In commento a *Filosofia e religione*, invece, l'intuizione intellettuale è determinata da Schopenhauer come qualcosa che è necessariamente in relazione ad un «concetto dell'intelletto». È dunque possibile che Schopenhauer abbia pensato di identificare, se pure solo temporaneamente, coscienza migliore ovvero le «forze altre» dall'intelletto e intuizione intellettuale di Schelling, come ciò che non è sottomesso alle leggi (conoscitive) dell'intelletto. Se è così, ammettendo quel significato del *doch*, l'identificazione è stata smentita nel momento in cui Schopenhauer ha inteso l'intuizione intellettuale come invece sottomessa a quelle leggi, a differenza della coscienza migliore (per essere mantenuta «sempre attuale», come pretende Schelling, l'intuizione intellettuale deve essere per Schopenhauer legata ad un «concetto dell'intelletto»).

Al di là di ogni ipotesi, la contraddizione tra il modo in cui viene intesa l'intuizione intellettuale nel frammento 45 e nel commento alle *Idee per una filosofia della natura*, e il modo in cui essa viene intesa nel commento a *Filosofia e religione* è innegabile, e il *doch*

⁸⁰³ H. N. II, p. 326.

sembrerebbe, almeno, attestare “in diretta” tale mutamento di comprensione (anch’esso innegabile).

Un “punto medio” tra questi due interventi potrebbe essere rappresentato da un commento al primo volume delle *Philosophischen Schriften*, precedente il commento a *Filosofia e religione*: Schelling «pone la cultura dell’intelletto come condizione» dell’intuizione intellettuale⁸⁰⁴. (Anche contro l’intuizione intellettuale di Fichte, Schopenhauer muove una dura critica dal punto di vista del vero criticismo⁸⁰⁵.) Schopenhauer, tuttavia, nega l’intuizione intellettuale solo per come essa è intesa da Schelling, come qualcosa cioè che dipende dalla «cultura dell’intelletto», ma non ancora in senso assoluto (in senso assoluto, essa è invece ammessa come qualcosa che dipende «in larga parte dal caso»); egli cioè non nega l’ascesa al «sole spirituale» di cui parla Platone nella *Repubblica*, ovvero la «volontà pura»⁸⁰⁶. È verosimile che qui Schopenhauer si riferisca proprio alla coscienza migliore: nel frammento n. 234 dei Manoscritti (1814), il ritirarsi della coscienza migliore «nella quiete eterna e nell’inoffuscata beatitudine» viene infatti identificato proprio alla visione del «sole spirituale di Platone»⁸⁰⁷. Se dunque Schopenhauer, riferendosi all’ascesa al sole spirituale di Platone, intende in questo commento indicare quello che per lui è il senso autentico dell’intuizione intellettuale, allora intende anche indicare l’identità di quest’ultimo con la coscienza migliore. A sostegno di questa interpretazione parlerebbe ancora il frammento *Zu Kant*, in cui Schopenhauer scrive che ciò, che non può essere nominato (*das Unnennbare*), «di cui la ragione pratica di Kant è *un* modo di rivelazione», ossia la coscienza migliore, «domina nel vero Cristianesimo, nella dottrina dell’Io, nella teosofia, nell’entusiasmo», e che il vero criticismo dovrà ottenerla nella sua purezza (ciò che per Schopenhauer ancora non è stato fatto)⁸⁰⁸. La filosofia della coscienza migliore è ciò che di vero è contenuto (tra l’altro) nella «dottrina dell’io», la quale è d’altra parte in essenziale relazione al concetto di «intuizione intellettuale».

In ogni caso, la coscienza migliore, proprio come l’«autocoscienza sovrasensibile», e al contrario sia dell’«intuizione intellettuale» di Schelling che dell’«intuizione di Dio» che intende Schleiermacher, non è «sempre attuale», ma «fa breccia solo raramente».

Che gli attimi migliori nella vita dell’uomo siano discontinui e anzi rari, è l’obiezione che Schopenhauer muove anche al Fichte dei *Tratti fondamentali dell’epoca*

⁸⁰⁴ Idem, pp. 311-312.

⁸⁰⁵ H. N. II, pp. 356-358.

⁸⁰⁶ Ibidem.

⁸⁰⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 234, p. 181.

⁸⁰⁸ Idem, pp. 303-304.

*presente*⁸⁰⁹ e dell'*Introduzione alla vita beata*.⁸¹⁰ La vita dell'uomo è continua lotta tra la sua parte sensibile e la sua parte migliore, sì che «non è possibile nessuna vita beata, prima della morte, come vuole Fichte, e la speranza di una vita migliore, che egli biasima, è fondata»⁸¹¹.

10. Platone e Kant

In commento alle *Idee per una filosofia della Natura* di Schelling, Schopenhauer (sollecitato dalla definizione schellingiana della filosofia come «scienza assoluta» che conosce i suoi oggetti in modo assoluto) parla della filosofia come «sapere dell'assoluto»:

[...] La filosofia è il sapere condizionato dell'assoluto. Dimostrazione: se esso non fosse condizionato, sarebbe assoluto, e l'assoluto è, secondo il suo concetto, soltanto uno, un essere, non un sapere, e nemmeno bisognoso di un sapere.⁸¹²

Il concetto di un sapere assoluto è il concetto contraddittorio di un sapere che, in quanto assoluto, non è sapere. Per Schopenhauer, l'essere «soltanto uno» da parte dell'assoluto esclude che esso sia sapere; questo perché egli presuppone evidentemente che il sapere sia piuttosto dualità (tra ciò che sa e ciò che è saputo, ovvero tra soggetto e oggetto del sapere).

Il sapere c'è soltanto per ragione e intelletto, quindi questi sono condizionati. Essi sono le facoltà dei concetti [...]. Dunque il concetto è determinato: di conseguenza, [esso non è] mai adeguato all'assoluto. Se perciò l'assoluto deve [finire] nel concetto, questo può succedere solo sotto le limitazioni, che si attaccano all'intelletto e alla ragione: dunque ogni sapere è determinato. Il sapere sommo è il sapere dell'assoluto, cioè la filosofia: [...] essa è [...] un sapere condizionato dell'assoluto.

⁸⁰⁹ H. N. II, pp. 344-346.

⁸¹⁰ Idem, pp. 346-347.

⁸¹¹ Idem, p. 347.

⁸¹² Idem, pp. 316-317.

In quanto l'uomo si avvicina incondizionatamente all'assoluto (come egli può e deve), non sa niente dell'assoluto, ma è l'assoluto stesso. Finché però filosofa, non lo fa.⁸¹³

Schopenhauer, criticisticamente, limita le possibilità della conoscenza umana, al punto da dichiarare impossibile, per principio, un sapere adeguato dell'assoluto. Il sapere è per sua natura qualcosa di non assoluto, sì che un sapere adeguato dell'assoluto sarebbe, di nuovo, un sapere che non è sapere o un assoluto che non è assoluto. Per Schopenhauer, l'essere sapere e l'essere assoluto sono due predicati tra loro contraddittori: essi non possono inerire allo stesso ente. Di conseguenza, l'intelletto e la ragione, in quanto facoltà del sapere, non sono facoltà dell'assoluto. Tuttavia è possibile (non contraddittorio), per Schopenhauer, attraverso tali facoltà, un sapere non assoluto («condizionato») dell'assoluto, e tale è proprio la filosofia, in quanto essa è sapere concettuale dell'assoluto. Ma se il sapere assoluto (dell'assoluto) è impossibile perché contraddittorio, d'altra parte per l'uomo è possibile arrivare ad *essere* l'assoluto, ovvero «avvicinarsi» ad esserlo. Finché si filosofa, cioè finché si sa, in modo non assoluto, l'assoluto, non si è l'assoluto; viceversa, in quanto lo si è, non si sa niente di esso. A sostegno di quest'ultima tesi, Schopenhauer cita Platone, secondo il quale (con le parole di Schopenhauer) «colui, che ha l'eterna verità [Schopenhauer intende: colui che “è” l'assoluto], filosofa così poco, come colui che non la cerca»⁸¹⁴. Schopenhauer scrive di non ricordare in quale dialogo Platone sostenga questa tesi («forse nel *Teeteto* o nel *Filebo*»⁸¹⁵); in realtà, essa è esposta da Socrate nel *Simposio*: poiché l'amore è mancanza consapevole (Eros è figlio di Poros e di Penia), e poiché la filosofia è amore della sapienza, solo chi manca della sapienza e avverte questa mancanza, filosofa⁸¹⁶.

Questo «essere l'assoluto stesso» è evidentemente il *contenuto* di ciò Schopenhauer chiama, in commento alla lezione di Schleiermacher, «autocoscienza sovrasensibile» ovvero «intuizione di Dio»: il Sé come divino, come assoluto (ossia l'assoluto o il divino come Sé). Se si ammette che l'assoluto di cui parla Schopenhauer sia la cosa in sé di Kant (il primo, come la seconda, non può essere per principio oggetto di un «sapere»), è

⁸¹³ Idem, p. 317.

⁸¹⁴ Ibidem.

⁸¹⁵ Ibidem.

⁸¹⁶ Cfr. PLATONE, *Simposio* 203 A – 204 B, in *Platone. Tutti gli scritti*, op. cit., pagg. 511 – 512: «Nessuno degli dei fa filosofia, né desidera diventare sapiente, dal momento che lo è già. E chiunque altro sia sapiente, non filosofa. Ma neppure gli ignoranti fanno filosofia, né desiderano diventare sapienti. Infatti, l'ignoranza ha proprio questo di penoso: chi non è né bello né buono né saggio, ritiene invece di esserlo in modo conveniente. E, in effetti, colui che non ritiene di essere bisognoso, non desidera ciò di cui non ritiene di aver bisogno».

necessario dire che Schopenhauer unisce la considerazione criticistica (seppure argomentata diversamente rispetto a Kant) dell'impossibilità che la filosofia sia un sapere adeguato dell'assoluto, con la tesi platonica circa la differenza tra il filosofo e colui che «ha l'eterna verità». Se è così, per Schopenhauer, ciò che per Kant non si può conoscere o sapere (la cosa in sé) è identico all'oggetto della sapienza (cioè del sapere) alla quale si riferisce Platone quando questi, esplicitando l'etimologia della parola, definisce la filosofia come «amore della sapienza». Ma la *sofia*, di cui la filo-sofia è l'amore, è per Platone l'*epistème*⁸¹⁷, cioè la conoscenza delle idee (e, in ultimo, dell'Idea del Bene). Dunque l'implicito (e anzi, con tutta probabilità, l'*inconscio*) di questo accostamento della considerazione criticistica all'insegnamento platonico è *l'identificazione dell'idea platonica con la cosa in sé di Kant*; identificazione che infatti Schopenhauer sosterrà esplicitamente e consapevolmente a partire dal 1814. Si deve dire quindi che il tentativo grandioso, da parte di Schopenhauer, di conciliare la dottrina platonica con quella kantiana, e in particolare l'identificazione dell'idea di Platone con la cosa in sé, è già presente, se pure in modo implicito e probabilmente anche inconsapevole, nel 1812.

Già nel frammento n. 17, di datazione incerta, ma probabilmente precedente il 1812, il contenuto implicito del testo era ancora l'identità della «verità», che Platone ha indicato, con la «verità», che Kant non ha conosciuto:

La critica della ragione pura potrebbe essere definita il suicidio dell'intelletto (in filosofia) [...]. Uno racconta una menzogna; un altro, che sa la verità, dice: si tratta di bugie e inganni, ecco qui la verità. Un terzo, che non sa la verità, ma è acuto, mostra in quella menzogna la presenza di contraddizioni e affermazioni impossibili e dice: per questo si tratta di bugie e inganni. La menzogna è la vita; quello dotato di acutezza è soltanto Kant; vi è chi aveva in sé la verità, per es. Platone.⁸¹⁸

Ma la conciliazione tra la filosofia di Kant e la filosofia di Platone appare già da subito paradossale, perché è la conciliazione tra l'affermazione di un sapere della realtà assoluta (ciò che Platone chiama *epistème*) e la negazione di un sapere che travalichi la dimensione dell'esperienza (ciò che per Kant è il risultato dell'indagine criticistica). Questo paradosso, o se si vuole, questa contraddizione nei propositi (di conciliazione) di Schopenhauer, emerge già in questi primi frammenti, e Schopenhauer cerca di risolverla

⁸¹⁷ Cfr. Idem, 210 d; *Protagora*, 352 d.

⁸¹⁸ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 17 p. 17.

attraverso la teorizzazione dell'espressione del sapere metempirico mediante un uso negativo delle determinazioni empiriche. In effetti, la contraddizione fondamentale, che molti (il primo fu Karl Ludwig Michelet) rileveranno nel sistema maturo di Schopenhauer, tra l'affermazione dell'inconoscibilità della cosa in sé e la sua determinazione (positiva) come volontà⁸¹⁹, può essere anche vista, semplicemente, come l'epifenomeno del tentativo (secondo la lettera, certamente contraddittorio) di unire, rispettivamente, l'istanza kantiana dell'inconoscibilità di ciò che travalica l'esperienza con l'istanza platonica della possibilità di una conoscenza della realtà in sé (pur con tutte le riserve a cui Schopenhauer sottoporrà, nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, tale "conoscenza"). Questa contraddizione assume, nel filosofema della coscienza migliore, la forma della tensione tra conoscenza positiva del sovrasensibile e necessità della sua comunicazione negativa. Ma essa spiccherà nella sua forma più visibile, nel 1814, appunto nell'identificazione, sopra menzionata, dell'idea platonica con la cosa in sé di Kant: ossia *nell'identificazione di ciò che per Platone è oggetto di conoscenza, e precisamente di conoscenza epistemica, con ciò che per Kant non può essere oggetto di alcuna conoscenza.*

Ora l'implicito di tale identificazione è evidentemente l'identificazione di ciò, a cui il mondo delle idee platoniche si oppone, con ciò a cui la cosa in sé kantiana si oppone: vale a dire, l'identificazione del mondo dei sensi di cui parla Platone con il mondo dei fenomeni; *quindi* l'identificazione del sapere che per Platone ha ad oggetto il mondo dei sensi, cioè la *dóxa*, con il sapere che per Kant ha ad oggetto il mondo fenomenico. Ma poiché la *dóxa* è per Platone il sapere che non si rivolge al vero essere, in quanto concerne «ciò che diviene sempre e mai è»⁸²⁰, l'implicito profondo, ma stavolta consapevole, dell'identificazione tra idea platonica e cosa in sé, anzi il suo presupposto logicamente necessario, è ancora, in ultima analisi, *l'identificazione del sapere sul fenomeno con il sapere non vero* (dove questa «non verità» è da intendersi, tanto per la *dóxa* che per il sapere fenomenico, non in senso empirico, ma in senso assoluto, cioè in relazione al "vero assoluto"). Ma questo punto (ossia lo spostamento della relazione non verità – verità, che per Kant corrisponde alla relazione rappresentazione soggettiva – fenomeno, sulla relazione fenomeno – cosa in sé) è proprio la conseguenza della retrocessione (reinholdiana) del fenomeno a rappresentazione, veicolata dall'interpretazione che del kantismo dava Schulze nel suo corso di Metafisica. E, a questo riguardo, non può essere un caso che il «saggio consiglio» di leggere innanzitutto Platone e Kant sia provenuto a

⁸¹⁹ Cfr. al proposito A. HÜBSCHER, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., p. 246.

⁸²⁰ PLATONE, *Timeo*, 28 a.

Schopenhauer proprio da Schulze⁸²¹. La stessa riduzione del fenomeno a rappresentazione consentirà evidentemente a Schopenhauer di avvicinare il fenomeno kantiano alla Maja degli indiani.

Quando dunque Schopenhauer scrive, in commento alla seconda lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia», che «tutto il sapere entro i limiti dell'esperienza» è «nullo», sì che «ogni nostra verità è sempre soltanto l'ultimo errore», o quando sottintende, nei Manoscritti, che il «mondo sensibile» è «parvenza», o ancora, quando, nel frammento n. 23, paragona la vita a «una notte riempita da un lungo sogno»⁸²², non fa altro che esibire la sua mossa teorica originaria, che condiziona tutto il suo filosofare successivo, e la cui conseguenza sarà proprio la convinzione, già presente negli anni giovanili, della possibilità di conciliare Platone e Kant⁸²³.

(Anche nel frammento 17, questo punto è implicito, nella misura in cui il risultato della *Critica della ragione pura*, che aveva determinato il mondo dell'esperienza come «fenomeno» – ossia, il fenomeno come fenomeno –, viene identificato con l'indicazione della menzogna in quanto tale, sì che il fenomeno è inteso ancora una volta come una «menzogna», cioè come il contenuto di un sapere falso, non vero. E, d'altra parte, la cosa in sé viene determinata implicitamente come «verità». Solo in questo senso, il criticismo può essere definito come «il suicidio dell'intelletto», ossia come la dimostrazione, compiuta dall'intelletto, della non verità del suo proprio sapere, ovvero della propria impotenza a conoscere il vero. Qui è perfettamente evidente che «intelletto» sta per ciò che Kant chiamava «ragione pura», la quale, nella prima *Critica*, si innalzava a «tribunale»⁸²⁴ di se stessa e infine, per proseguire la metafora di Schopenhauer, e secondo la comprensione di quest'ultimo, condannava se stessa a morte).

⁸²¹ A. SCHOPENHAUER, *Gesammelte Briefe*, cit., p. 261.

⁸²² Nel frammento n. 63 (p. 44) il peccato «ha l'effetto di un sogno spaventoso, il cui orrore ci scuote del tutto dal sonno», ossia, fuor di metafora, ci induce alla «conversione» (che nella metafora, corrisponde allo svegliarsi). È chiaro dunque che ciò, che nella metafora corrisponde al «sonno», è la vita da peccatori. Per questa determinazione della vita come sogno Schopenhauer, nel Mondo come volontà e rappresentazione, indicherà il precedente di Calderon della Barca (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 63, I 419, p. 691).

⁸²³ In nota al frammento n. 54, steso anch'esso nel 1812, Schopenhauer identifica in effetti l'«essenza più intima» con «l'idea platonica», ma non si può dire se tale nota appartenga anch'essa, come il frammento, all'anno 1812 o sia posteriore. In ogni caso, per Schopenhauer, l'«essenza più intima» è proprio la cosa in sé di Kant.

⁸²⁴ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 10.

11. *La contraddittorietà dell'autoconoscenza del soggetto. Il concetto. Validità del principio di non contraddizione*

Si è già visto che Schopenhauer ha creduto, in un primo periodo, nella possibilità dell'intuizione intellettuale, come coglimento di qualcosa di contraddittorio (frammento n. 45 e commento alle *Idee per una filosofia della natura*); in seguito, ha invece considerato la contraddittorietà come equivalente ad impossibilità.

Che il soggetto divenga a se stesso oggetto è la più enorme contraddizione che sia mai stata escogitata: giacché oggetto e soggetto possono essere pensati solo uno in relazione all'altro, questa relazione è il loro unico segno distintivo, dopo la cui soppressione il loro concetto è vuoto: se ora il soggetto deve divenire oggetto, esso presuppone, in quanto oggetto, di nuovo un soggetto – questo da dove deve spuntare fuori?⁸²⁵

Questa osservazione è ripetuta in almeno altri quattro luoghi del *Nachlass*:

Esso [l'io] non può affatto venir pensato, appunto perché pensa sempre. Giacché, se si pensa qualcosa come io, non è nient'altro che il punto di indifferenza in cui termina il pensare e comincia il pensante, il non pensabile.⁸²⁶

Io stesso non posso mai divenire oggetto, dunque rappresentazione [...]: dunque, come dice Kant, non posso mai conoscermi.⁸²⁷

Il fatto che il soggetto non può mai divenire oggetto a se stesso, segue dalla semplice verità che allora non ci sarebbe più nulla rispetto a cui questo oggetto sarebbe oggetto.⁸²⁸

Il soggetto non si conosce.⁸²⁹

Che il soggetto divenga a se stesso oggetto è cioè contraddittorio. Ma nel frammento n. 45 la contraddittorietà non era vista come un problema: l'«essere uno» di soggetto e

⁸²⁵ H. N II, p. 334.

⁸²⁶ Idem, p. 306.

⁸²⁷ Idem, 310-311.

⁸²⁸ Idem, 335.

⁸²⁹ Idem, 336.

oggetto (ossia l'essere uno di ciò che non è uno) può essere afferrato mediante intuizione intellettuale. Schopenhauer, polemicamente, rileva la soppressione del principio di non contraddizione in Schelling ancora nel *Bruno*⁸³⁰ e nelle *Idee per una filosofia della natura*⁸³¹. Ma perché la soppressione del principio di non contraddizione, successivamente al frammento n. 45, diventa un problema?

È probabile che Schopenhauer, successivamente al frammento n. 45, si accorga che tale soppressione, impossibile nell'ambito dell'intelletto, deve, al tempo stesso, necessariamente *coesistere con l'uso di termini che appartengono all'ambito dell'intelletto*: si tratta cioè, almeno, dei termini tra i quali si pone, di volta in volta, il rapporto di contraddizione (come, nel caso specifico, soggetto e oggetto). Ossia, nella violazione del principio di non contraddizione, qualcosa che trascende l'ambito dell'intelletto (questa violazione, appunto) è riferito a termini (ovvero *concetti* di termini) che invece appartengono a quello stesso ambito. Ma questo non è nient'altro che l'uso trascendente dell'intelletto, che è compito del vero criticismo denunciare ed evitare.

Questo argomento è strettamente in relazione al tema del *concetto* di una realtà altra dall'apparenza. Schopenhauer non ha escluso da subito la possibilità di un tale concetto.

Non abbiamo il permesso di tremare, se si dovesse trovare che il *concetto* di un essere, che non è realtà [*Wirklichkeit*] né esistenza [*Daseyn*], sarebbe un concetto entusiastico, cioè nullo. Giacché, se questo dovesse seguire dalla Critica della ragion pura, comunque dalla stessa segue anche che abbiamo una facoltà altra da quella dei concetti.⁸³²

In un commento critico allo scritto di Schelling *Sull'essenza della libertà umana*, Schopenhauer scrive ancora:

A fondamento dell'apparenza [*Erscheinung*] dell'uomo nel tempo c'è qualcosa che è situato al di fuori del tempo, come al di fuori di tutte le condizioni dell'apparenza; se si vogliono adattare al concetto altrimenti giusto di quel qualcosa queste condizioni [come fa Schelling], si ottengono *monstra*.⁸³³

⁸³⁰ Idem, p. 305

⁸³¹ Idem, p. 319.

⁸³² Idem, p. 309.

⁸³³ Idem, p. 313.

Il concetto del qualcosa d'altro dell'apparenza è «giusto», adeguato, solo se si evita di adattare ad esso le «condizioni dell'apparenza». Quando scrive questi due passi, Schopenhauer lascia dunque ancora aperta la possibilità del concetto adeguato di una realtà altra dall'apparenza.

Tuttavia, in seguito, Schopenhauer si convince che un tale concetto è impossibile, in quanto il concetto è un prodotto dell'intelletto (si ricordi una citazione per tutte: in commento alla prima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza», Schopenhauer parlerà di «concetto *intellettuale* [corsivo mio]» di percezione della percezione), e d'altra parte l'ambito del sovrasensibile è altro dall'ambito dell'intelletto. (Quando Schopenhauer scrive dunque, nel passo citato sopra, che dalla *Critica della ragion pura* segue «che abbiamo una facoltà altra da quella dei concetti», intende dire che dalla *Critica della ragion pura* segue che abbiamo una facoltà altra dall'intelletto). L'unità di soggetto e oggetto è un *concetto*: ma è un concetto il cui contenuto è una contraddizione. Il rifiuto della violazione del principio di non contraddizione è perciò in Schopenhauer il rifiuto di ogni *concetto* autocontraddittorio. Essendo un prodotto dell'intelletto, il concetto non può avere come contenuto qualcosa che viola le leggi dell'intelletto (e il principio di non contraddizione è per Schopenhauer «legge fondamentale» dell'intelletto⁸³⁴). In questo senso, il concetto di qualcosa di contraddittorio è esso stesso una contraddizione (ovvero il concetto di concetto autocontraddittorio è autocontraddittorio).

In questa luce deve essere letta la critica che Schopenhauer, in virtù del principio di non contraddizione, muove al *concetto* di assoluto in riferimento alle opere di Schelling *Dell'io come principio della filosofia* e *Filosofia e religione*. L'assoluto, o in generale ciò che è al di là dell'intelletto, viene rifiutato da Schopenhauer nel 1812 in quanto oggetto di un concetto dell'intelletto, ma non in quanto oggetto di una «conoscenza» mediante una «facoltà conoscitiva» «totalmente altra» dall'intelletto⁸³⁵, che in un primo momento Schopenhauer identifica all'intuizione intellettuale⁸³⁶.

Schopenhauer si convince dunque lentamente, nel corso del 1812, che un concetto di una realtà altra dall'apparenza è, per usare le sue stesse parole, «entusiastico, cioè nullo», in quanto è impossibile che sia soddisfatta la sua condizione di legittimità, in quanto è impossibile che ad esso non siano «adattate» le «condizioni dell'apparenza». Ogni concetto di una realtà altra dall'apparenza è illegittimo, è un *monstrum*. Ma questo non

⁸³⁴ Cfr. H. N. II, p. 305; Cfr. anche, nel 1813, A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 93, p. 77.

⁸³⁵ Cfr. H. N. II, p. 306; pp. 325-326. Cfr. anche Idem, p. 318.

⁸³⁶ Idem, p. 318.

induce lo spirito metafisico di Schopenhauer alla disperazione, cioè non gli fa ritenere che la possibilità di un qualche rapporto con una realtà altra dall'apparenza sia per l'uomo irrimediabilmente perduta, perché egli è convinto che l'uomo abbia una facoltà «altra» da quella dei concetti.

Nel 1813, in commento ad un passo della *Critica del Giudizio* (là dove Kant parla del «concetto di un sostrato sovrasensibile dell'umanità»), Schopenhauer formula esplicitamente la sua convinzione:

Devo però notare che concetto è possibile solo di oggetti dell'intuizione sensibile, per i quali soltanto le categorie sono da usare – ma non per un che di sovrasensibile.⁸³⁷

La facoltà dei concetti è, per lo Schopenhauer di questo periodo, ancora l'intelletto, e, d'altra parte, «ogni parola deve contrassegnare un concetto dell'intelletto»⁸³⁸. *Parlare* di una realtà che non appartenga all'ambito dell'intelletto è impossibile, cioè contraddittorio (dove la contraddizione è l'essere e al tempo stesso il non essere, da parte del concetto, riferito all'ambito dell'intelletto).

Da tutto questo si capisce che Schopenhauer abbandona gradualmente la posizione espressa nel frammento n. 31, secondo cui «la filosofia deve riportare il divino, che si rivela all'uomo al di sopra dell'intelletto, giù nell'intelletto, avendo a esso [l'intelletto] riguardo e rispettando le sue [dell'intelletto] leggi». «Portare giù nell'intelletto» ciò che è «al di sopra dell'intelletto» significa in realtà portare l'intelletto *al di sopra* del proprio dominio, ossia usare le determinazioni dell'intelletto per denotare ciò che non appartiene all'ambito dell'intelletto (in ciò consiste l'uso trascendente dell'intelletto).

È appunto questa l'obiezione fondamentale che il giovane Schopenhauer solleva contro Fichte e Schelling⁸³⁹.

12. *La scissione della coscienza in soggetto e oggetto*

Come si è visto, Schopenhauer, commentando una pagina delle *Idee per una filosofia della natura* di Schelling, afferma:

⁸³⁷ Idem, p. 292.

⁸³⁸ Idem, p. 325.

⁸³⁹ Cfr. Idem, 356-358.

[...] quando entriamo molto in noi stessi, troviamo che [...] il tempo ci è inessenziale (ciò che prima di Kant già da molto tempo filosofi e mistici espressero attraverso il concetto di eternità), proprio come lo scindersi [*Zerfallen*] della nostra coscienza in oggetto e soggetto [...].

La scissione in soggetto e oggetto non pertiene all'essenza dell'uomo. Allo stesso modo, Schopenhauer scrive, in commento alle pagine iniziali del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, che la scissione in soggetto e oggetto è «condizione [*Bedingung*]» e «base [*Basis*]» «della nostra coscienza empirica»⁸⁴⁰, e, in commento alle *Idee per una filosofia della natura*: «mi meraviglio di come sono diventato soggetto, e perciò faccio filosofia: mosso dalla coscienza che la soggetto-oggettività non è il mio stato assoluto, ma uno [stato] dal quale desidero ardentemente redenzione»⁸⁴¹.

Sulla divisione in soggetto e oggetto come condizione necessaria della coscienza (ciò che poi, già nella Dissertazione del 1813, costituirà «la radice del principio di ragion sufficiente»⁸⁴²) è ipotizzabile un influsso di Fichte, e in particolar modo del *System der Sittenlehre* (un'opera che Schopenhauer lesse appunto nel 1812), dove è scritto:

Io non so senza sapere qualcosa; neppure di me so, se non divengo, appunto mediante questo sapere, qualcosa per me, se non divido in me, in altre parole, un soggettivo e un oggettivo. Posta una coscienza, è posta anche questa scissione [*Trennung*] senza di cui non è possibile alcuna coscienza. [...] Il sapere [il soggetto] e l'essere [l'oggetto] non sono già scissi fuori della coscienza e indipendentemente da essa, ma vengono scissi solo nella coscienza, perché questa scissione è condizione di possibilità di ogni coscienza; e solo mediante questa scissione sorgono l'uno e l'altro.⁸⁴³

Tuttavia, per Fichte, a differenza che per Schopenhauer, l'«unità che vien scissa [...] sta [...] alla base di ogni coscienza» (essa «non può [...] pervenire in alcun modo alla coscienza»)⁸⁴⁴.

⁸⁴⁰ Idem, p. 331.

⁸⁴¹ Idem p. 321.

⁸⁴² A. SCHOPENHAUER, *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 16, p. 43.

⁸⁴³ J. G. FICHTE, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a c. d. C. De Pascale, Roma-Bari, 1994, pp. 6-7.

⁸⁴⁴ Idem, p. 7.

In commento allo scritto di Schelling *Dell'io come principio della filosofia*, Schopenhauer scrive ancora:

L'Assoluto è, come già il nome mostra, un concetto negativo: cioè il concetto di un *essere* che sarebbe indipendente da tutte le condizioni sotto le quali per noi qualcosa è, o piuttosto è *conosciuto*. Questo dipende perciò dalla domanda se ci sia una differenza tra *essere* e *poter essere conosciuto*, se dopo la detrazione di ogni conoscibilità rimanga ancora un *essere*, se al di là di soggetto e oggetto per noi *sia* ancora qualcosa.⁸⁴⁵

La scissione in soggetto e oggetto ha dunque a che fare esclusivamente con ciò che non è assoluto. Al riguardo conviene fare una precisazione.

Secondo la citazione precedente, non è detto che ciò che è «al di là di soggetto e oggetto per noi sia ancora qualcosa», e però, secondo il commento alle *Idee per una filosofia della natura*, il nostro «stato assoluto» è al di là della soggettooggettività. Ma allora non è detto che il nostro «stato assoluto» «per noi sia ancora qualcosa». L'unico modo di conciliare queste due affermazioni è presupporre che il «noi», per il quale al di là di soggetto e oggetto non c'è niente, non sia il «noi» che coglie il proprio «stato assoluto». Ma questa differenza non è espressa da Schopenhauer, sì che, secondo la loro forma, i due passi sono certamente in contraddizione da loro. E la contraddizione sussiste, ancora, tra l'affermazione (o la volontà di affermazione) dell'esistenza di uno stato assoluto, e l'affermazione (criticistica) dell'impossibilità della conoscenza di qualcosa di assoluto. Si tratta ancora della contraddizione tra l'istanza platonica e l'istanza kantiana.

13. *L'opposizione assoluta e non assoluta*

La sfida filosofica, che il giovane Schopenhauer ingaggia con se stesso (ovvero la sfida che la sua anima platonica ingaggia con la sua anima kantiana), consiste nel tentativo di rapportarsi in modo positivo ad una realtà totalmente altra da quella dell'apparenza (posta l'identità tra quest'ultima e il fenomeno kantiano): ossia nel tentativo di pensare positivamente un'*opposizione assoluta*. Ma questo tentativo è destinato al fallimento.

⁸⁴⁵ H. N. II, p. 309.

Schopenhauer parla infatti di una «conoscenza migliore» come qualcosa di assolutamente opposto alla «conoscenza empirica». Ma, in quanto pur sempre «conoscenza», la conoscenza migliore non è assolutamente opposta alla conoscenza empirica.

Allo stesso modo, la coscienza migliore, in quanto «migliore», non soggiace alle condizioni di possibilità della coscienza empirica o della «coscienza attuale», ossia è a queste assolutamente opposta; ma, allo stesso tempo, è anch'essa «coscienza», e dunque non è ad esse assolutamente opposta.

Nella teorizzazione di una «coscienza migliore», e di una «conoscenza migliore», si annida dunque, già da subito, una contraddizione irrisolvibile, se non a patto di negare una delle due tesi tra le quali essa sussiste (le quali, in quanto tra loro contraddittorie, sono propriamente l'una l'antitesi dell'altra). A questo proposito è necessario sviluppare ancora il seguente discorso.

Schopenhauer afferma l'esistenza di una «somma facoltà interiore», che è anche «somma essenza» dell'uomo, e di un'«autocoscienza sovrasensibile», entrando in questo modo in contraddittorio con l'affermazione dell'impossibilità del soggetto di conoscere se stesso. Ogni autocoscienza in quanto tale, infatti, è una conoscenza che il soggetto (in senso lato) ha di sé. Certamente, la somma facoltà interiore non è né soggetto né oggetto in senso stretto, cioè in senso empirico, e anche l'autocoscienza sovrasensibile non è il coincidere di soggetto e oggetto empirici, sì che, per evitare di attribuire un momento contraddittorio ai testi di Schopenhauer, si potrebbe sostenere che l'impossibilità dell'autoconoscenza è affermata solo relativamente al soggetto empirico, e non in relazione ad un qualche soggetto metempirico. Rimane però il fatto che, se l'essenza dell'uomo è una somma facoltà (conoscitiva), l'uomo è comunque, nella sua essenza, soggetto (in senso lato) del conoscere, sì che per conoscersi, cioè per conoscere la propria essenza, deve conoscersi in quanto conoscente. E lo stesso vale per l'autocoscienza sovrasensibile. Anche in questo caso, si tratta di un'opposizione assoluta e non assoluta: la somma facoltà è, in quanto «somma», assolutamente opposta all'intelletto, ma, in quanto è anch'essa una «facoltà», non è assolutamente opposta; l'autocoscienza sovrasensibile, in quanto «sovrasensibile», è assolutamente opposta all'autocoscienza empirica (che, come conoscenza di sé da parte del soggetto conoscente è, per Schopenhauer impossibile), ma è comunque «autocoscienza». La stessa cosa si deve rilevare a riguardo dell'essere, da parte del qualcosa d'altro dall'apparenza, «fondamento» dell'apparenza.

In commento allo scritto di Jacobi *David Hume, sulla fede*, Schopenhauer scrive che se è possibile una coscienza di se stessi come di qualcosa diverso dal fenomeno, allora questa è una coscienza che non è soggetto, e che dunque non ha oggetti che gli stiano di contro⁸⁴⁶. Essa è tuttavia «coscienza».

Si noti, pertanto, che sia a riguardo della «coscienza migliore» (che ha un suo «ambito» specifico), del «sé migliore» e della «conoscenza migliore», sia a riguardo della «somma facoltà interiore», che è anche «somma essenza interiore», e della «autocoscienza sovrasensibile», l'opposizione assoluta è significata ogni volta dall'aggettivo, ma è smentita dal sostantivo, sì che, in ognuna di queste espressioni, il predicato contraddice il soggetto e viceversa. Ovvero, l'opposizione assoluta, significata dall'aggettivo, è necessariamente smentita dal sostantivo, che rappresenta il termine medio tra i due opposti.

La contraddizione appena esposta tra opposizione assoluta e non assoluta deve essere ritenuta come il fondamentale elemento implicito di tensione all'interno dell'elaborazione teorica del giovane Schopenhauer. *Ma questa contraddizione è la stessa contraddizione che discende dall'uso trascendente dell'intelletto*: determinazioni positive, che appartengono al mondo dell'intelletto («coscienza», «sé», «conoscenza», «autocoscienza», «facoltà», «essenza», «ambito», «fondamento»), e che non possono quindi essere ad esso assolutamente opposte, sono usate per significare qualcosa che è ad esso assolutamente opposto. Schopenhauer scrive che «della coscienza migliore» «parliamo» «solo in senso negativo», ma già la stessa denominazione «coscienza» è positiva. E esattamente lo stesso vale per i sostantivi di tutte altre figure teoriche elencate prima.

Nonostante le sue migliori intenzioni e i suoi grandi sforzi in senso contrario, Schopenhauer rimane dunque irretito nel medesimo errore che egli stesso rimprovera a Schelling, Fichte e Jacobi. È evidentemente proprio la consapevolezza di questo punto che induce Schopenhauer ad abbandonare tutte quelle figure teoriche, le quali devono essere considerate, essenzialmente, come esperimenti speculativi. Di esse, infatti, già a partire dal 1813, verrà mantenuta solo la «coscienza migliore» (come già si è anticipato, la figura della «conoscenza migliore» comparirà ancora tre volte nei Manoscritti del 1814, ma in un significato fundamentalmente diverso da quello che essa assume nel 1812).

⁸⁴⁶ H. N. II, p. 367.

14. Conclusioni

Si è appurato che, nei frammenti del 1812, il tema della conoscenza di una realtà, altra da quella che l'intelletto e la ragione possono conoscere, è preponderante, se pure la relazione di una tale conoscenza con la coscienza migliore è presente quasi sempre soltanto nelle pieghe implicite dei testi. Valga una citazione per tutte: in commento a *Filosofia e religione* di Schelling, Schopenhauer afferma che la coscienza migliore ha, come l'intelletto, un suo «ambito». Viceversa, la relazione della coscienza migliore con le sfere morale ed estetica è affermata esplicitamente, ma molto raramente, e per la precisione soltanto nei frammenti n. 35 («La cosiddetta legge morale invece è solo una veduta unilaterale, presa dal punto di vista dell'istinto, della *coscienza migliore*»; «il genio» è in una qualche relazione, non specificata, con la coscienza migliore) e 46 (in cui l'«agire esteticamente su di noi» è identificato con lo «stimolare la coscienza migliore»). Si tratterà ora di vedere, attraverso l'analisi dei frammenti del 1813 e del 1814, come, da un lato, la componente gnoseologica, riguardante un ambito altro da quello dell'intelletto, venga progressivamente messa da parte in virtù di un progressivo rafforzarsi dell'ispirazione criticistica (la conseguenza di ciò sarà appunto che le figure teoriche di cui prima si è parlato non saranno più prese in considerazione), e come, dall'altro lato, e di conseguenza, si rafforzi la relazione della coscienza migliore con gli ambiti morale, religioso ed estetico.

IX. Il filosofema della coscienza migliore nei Manoscritti del 1813. Un primo tentativo di sistema

1. Il concetto di «Nulla»

*Nulla è un concetto meramente relativo. Ciò che non ha alcun tipo di rapporto con un'altra cosa viene chiamato da quest'ultima nulla, e a sua volta la chiama nulla.*⁸⁴⁷

La distinzione tra «nulla assoluto» e «nulla relativo» risale a Platone, e in particolare al *Sofista*. Nel corso di questo dialogo, il suo personaggio fondamentale, l'Eleate, parte dal presupposto che, «quando diciamo non-essere, non diciamo qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto qualcosa di diverso [dall'essere]»⁸⁴⁸. Egli giunge quindi ad ammettere, sorprendentemente, che il non essere è (intendendo per «non essere» non il «contrario», che assolutamente non è, ma il «diverso» dall'essere), e compie così il «parricidio» contro il “padre” Parmenide. Il non essere come «contrario» o «opposto» dell'essere è il «nulla assoluto»; il non essere come «diverso» dall'essere, il non essere che è, è il «nulla relativo».

Kant, nella *Critica della ragion pura* (un'opera che Schopenhauer conosceva già nel 1812), aveva distinto quattro significati di «nulla», e precisamente: *ens rationis*, ossia un oggetto che, «al pari dei *noumena*», non può essere dato in nessuna intuizione possibile, sebbene esso stesso non sia impossibile (cioè contraddittorio); *nihil privativum*, ossia l'oggetto del «concetto della mancanza [o privazione] di un oggetto»; *ens imaginarium*, ossia «la condizione semplicemente formale» di ogni oggetto dell'intuizione empirica (che non è essa stessa oggetto dell'intuizione empirica), come spazio e tempo; *nihil negativum*, ossia l'oggetto di un concetto autocontraddittorio⁸⁴⁹.

Ciò che Kant chiama *nihil privativum*, è evidentemente ciò che Schopenhauer chiama «concetto meramente relativo» del nulla: un nulla determinato, non il nulla di ogni

⁸⁴⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 66, p. 45.

⁸⁴⁸ PLATONE, *Sofista*, 257b 3-4.

⁸⁴⁹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 357-358.

determinazione possibile (che sarebbe il nulla assoluto), ma il nulla di una particolare determinazione (ossia il concetto della negazione di tale determinazione). Schopenhauer, nel momento in cui scriveva il passo sopracitato (nel quale è affermato che il concetto di nulla è relativo, ossia che ogni *nihil* è *nihil privativum*), conosceva certamente la quadruplici distinzione kantiana: essa è infatti riportata nelle lezioni di *Metafisica* di Schulze⁸⁵⁰. Si può quindi immaginare che Schopenhauer credesse di poter ricondurre al significato del *nihil privativum* gli altri tre significati distinti da Kant, e precisamente nel modo che segue. L'*ens rationis* può essere definito come il nulla di ogni oggetto di un'intuizione possibile; l'*ens imaginarium* come il nulla di ogni oggetto dell'intuizione empirica (ma questa definizione includerebbe anche le categorie e gli schemi, sì che, volendo circoscrivere questa classificazione specificamente a spazio e tempo, come sembra intendere Kant, bisogna dire: il nulla di ogni oggetto di un atto conoscitivo diverso dall'intuizione pura); il *nihil negativum* come il nulla di un oggetto di un concetto non autocontraddittorio. Quest'ultimo punto, in effetti, è argomentato da Schopenhauer nel *Mondo come volontà e rappresentazione*⁸⁵¹.

(D'altra parte, anche ammettendo per buona la distinzione, offerta da Kant, dei quattro significati del termine «nulla» – ammettendo cioè che ognuno dei quattro significati sia perfettamente distinto dagli altri, e che tutti e quattro, nel loro complesso, esauriscano la dimensione semantica del termine – è evidente che ognuno dei quattro significati di *nihil* è, all'interno della stessa dimensione semantica del termine, il *nihil privativum* dell'insieme composto dagli altri tre).

Affermando che «nulla è un concetto meramente relativo», Schopenhauer intende affermare che, data una certa determinazione, la sua negazione è, rispetto ad essa, «nulla», e reciprocamente, tale determinazione è, rispetto alla propria negazione, «nulla». Il nulla è cioè “relativo” alla determinazione di volta in volta negata, perché è il concetto (negativo) risultante da tale negazione.

Se per es. ci consideriamo come esistenti nello spazio e nel tempo, chiamiamo tutto ciò che è al di fuori dello spazio e del tempo – *nulla*, o diciamo che non è assolutamente niente; e lo diciamo anche a ragione: «Non appena cesseremo di essere nello spazio e nel tempo (s'intende come totalità organiche, perché solo siffatte entità dicono “noi”», non ci saremo più affatto; il nostro

⁸⁵⁰ M. V. d'ALFONSO (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., p. 60.

⁸⁵¹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 484, § 71, p. 791.

essere (il contrario del nulla) cessa quindi con la morte; *noi*, ossia i viventi, *siamo* solo finché viviamo; per noi, in quanto *viventi*, *vita* ed *essere* sono tutt'uno; anche morte e non essere sono tutt'uno». – Invece, quando diventiamo consapevoli di noi non nello spazio e nel tempo, allora chiamiamo a ragione *nulla* ciò che è in questi ultimi, e dal momento che inizio e fine sono solo nel tempo, queste parole, riferendosi solo al nulla, non hanno per noi alcun significato [...].⁸⁵²

Si è visto nel capitolo precedente che, nel frammento 46, «l'incondizionato» è determinato come l'«antitesi» del «mondo dei sensi». Ora Schopenhauer sostiene che ciò che è posto come «esistente nello spazio e nel tempo» è il «nulla» di «ciò che è al di fuori dello spazio e del tempo», e – per la relatività del concetto di nulla – *viceversa* (anche e soprattutto nel caso particolarissimo in cui ciò, che è posto secondo quelle due determinazioni tra loro assolutamente opposte, è un unico e medesimo ente, cioè il «noi», il soggetto umano).

Si è anche visto che, per Schopenhauer, il discorso (dell'intelletto) sul «sovrasensibile» può avvenire solo “negativamente” (frammento 32), proprio come della coscienza migliore «parliamo [...] solo in senso negativo [*negativ*]» (n. 35). Ma, posto che spazio e tempo puri sono (kantianamente) le forme della sensibilità pura, ciò che è al di fuori del tempo e dello spazio è certamente qualcosa di «sovrasensibile». Nel passo citato sopra viene dunque indicato il *fondamento* di quelle affermazioni: il discorso sul «mondo sovrasensibile» deve necessariamente utilizzare termini che sono la negazione (il «nulla») dei termini del discorso sul «mondo sensibile», proprio perché il contenuto del primo discorso (il mondo sovrasensibile) è il «nulla» del contenuto del secondo (il mondo sensibile), e viceversa.

Ma la capacità dell'unico e medesimo io di diventare consapevole di sé (di porsi [*sich zu sezzen*]) come temporale e spaziale o anche come non-temporale e non-spaziale è *la libertà*. Va qui notato che l'io nella relazione menzionata per ultima può essere designato solo *in modo negativo* – non-temporale, non-spaziale; questo deriva dal fatto che il *linguaggio* stesso appartiene al temporale e allo spaziale (come pure *l'intelletto*, i cui concetti hanno significato solo nel temporale e nello spaziale) [...].⁸⁵³

⁸⁵²A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 66, p. 45.

⁸⁵³Idem, p. 46.

Tuttavia, il rapporto di simmetria tra i due mondi, che sono l'uno, simmetricamente, il «nulla» dell'altro, non vale anche per discorsi che su di essi vertono. Il discorso su ciò che è al di là di tempo e spazio può e deve essere condotto attraverso termini che sono le negazioni (il nulla) dei termini del discorso su ciò che è nel tempo e nello spazio, ma *non viceversa*: non è possibile compiere un discorso su ciò che è nel tempo e nello spazio attraverso l'uso negativo dei termini propri del discorso su ciò che è al di là di tempo spazio. Questi ultimi, infatti, differenzia dei primi, *non esistono positivamente*, ma solo in forma negativa, cioè appunto come negazione di quelli: «il *linguaggio* stesso», come mezzo di qualsiasi discorso, «appartiene al temporale e allo spaziale», sì che l'io (e qualunque altro ente), in quanto «non temporale e non spaziale», «può essere designato solo *in modo negativo* [negativ]». Dunque, relativamente ai discorsi che li esprimono, i due termini, che sono simmetricamente l'uno il nulla dell'altro, soffrono piuttosto di un'asimmetria: la positività ontologica di ciò che è nel tempo e nello spazio può essere tradotta in un discorso che abbia una forma logica positiva, quindi in modo adeguato, mentre la positività «ontologica» di ciò che non è nel tempo e nello spazio, che il giovane Schopenhauer evidentemente ammette, può essere espressa solo in forma negativa, e perciò in modo inadeguato.

Nel passo precedente è affermato in modo esplicito che ciò, che non è né spaziale né temporale, cioè il «sovrasensibile», è il *nulla* dell'ambito dell'intelletto. Ma Schopenhauer aveva anche detto, nel frammento 60, che «il motivo di una decisione puramente morale è un sovrasensibile». Quando dunque, nel frammento 67, egli scrive che ciò che determina la volontà nelle sue espressioni morali è qualcosa d'altro dall'intelletto, e precisamente è per esso «nulla»⁸⁵⁴, non fa altro che trarre la conseguenza necessaria da quelle due premesse. Nel seguito del discorso, e in particolare dal confronto tra il frammento n. 72 e il frammento n. 88, risulterà chiaro che la natura temporale dell'io è la coscienza empirica, mentre la natura non temporale dell'io è la coscienza migliore.

A proposito della definizione del sovrasensibile come nulla del mondo sensibile, si deve richiamare ancora una volta la già citata determinazione negativa dell'«intuizione superiore» del corso «Sui fatti della coscienza»: il vedere l'intuizione superiore è un «vedere nulla». L'«intuizione superiore» è il nulla dell'«intuizione fattuale». Si è visto che lo stesso Kant, nella *Critica della ragion pura*, determina i *noumena* negativamente, come *ens rationis*, ossia come «l'oggetto di un concetto, cui non si può assolutamente fornire un'intuizione [empirica o pura] corrispondente», sì che il loro concetto è il «concetto che

⁸⁵⁴ Idem, n. 67, p. 48.

annulla ogni cosa, cioè *nessuna cosa*»; dove per «cosa», Kant intende una qualsiasi realtà fenomenica⁸⁵⁵. Già Kant aveva dunque pensato il concetto di noumeno come un concetto negativo (negativo del fenomeno), in quanto il suo oggetto era definito come privo di una conoscenza (intuizione) positiva corrispondente. Il giovanissimo Schopenhauer, invece, scrive dapprima che le cose in sé possono essere oggetto proprio di «intuizione», se pure solo da parte del genio e del folle (commento alla prima lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia»), e poi che il «sovrasensibile» può essere «conosciuto», ossia è oggetto di una conoscenza positiva, attraverso le forze «altre» dall'intelletto. La negatività riguarda, per Schopenhauer, solo il modo della «comunicazione» o «espressione» del «sovrasensibile», ma non la sua conoscenza: tuttavia, attraverso l'affermazione (della necessità) di questa comunicazione negativa, relativamente a ciò che può tuttavia essere conosciuto positivamente, Schopenhauer ritiene di conservare e anzi “inverare”, nel «vero» criticismo, il criticismo storico di Kant.

In effetti, secondo Schopenhauer, il vero criticismo, ossia «la vera filosofia», proprio attraverso la definizione del sovrasensibile come «nulla» dell'ambito dell'intelletto, deve evitare qualsiasi tentativo (contraddittorio) di unificazione tra i «due mondi»⁸⁵⁶ (sensibile e sovrasensibile), di cui un esempio è dato dal discorso dei «filosofi della natura» riguardo l'«identità del reale e dell'ideale»:

Già unificazione è infatti un concetto del mondo temporale e spaziale, di cui bisogna seguire le leggi per mettere in atto l'unificazione, quindi è un'impresa contraddittoria.⁸⁵⁷

Il vero criticismo deve evitare, ancora una volta, che termini appartenenti all'intelletto (come la categoria di unità) conoscano un uso positivo («trascendente») in un discorso che tratta di ciò, che per l'intelletto è nulla.

⁸⁵⁵ I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 357.

⁸⁵⁶ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 66 p. 46.

⁸⁵⁷ Idem, p. 47.

2. La libertà positiva: «sich setzen».

Un «unico e medesimo io», secondo Schopenhauer, può «diventare consapevole di sé», ovvero «porsi» (*sich setzen*), «come temporale e spaziale o anche come non-temporale e non-spaziale». Questa possibilità o capacità è la «libertà».

Questa situazione ricorda molto alcuni luoghi dell'esposizione di Fichte «Sui fatti della coscienza», in particolare quelli in cui la libertà veniva determinata come la possibilità del «passaggio» di un unico e medesimo io da una determinazione a quella contrapposta: dalla percezione (dall'essere percipiente) alla riproduzione (all'essere riprodotto) e viceversa⁸⁵⁸, dalla riproduzione (dall'essere riprodotto) all'agire (all'essere agente)⁸⁵⁹, e dall'«intuizione fattuale» all'«intuizione superiore»⁸⁶⁰.

Ma anche (e soprattutto) la stessa espressione «porre se stesso», riferita all'io, ha senza ombra di dubbio ascendenze fichtiane. All'inizio del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* del 1794 (che Schopenhauer cominciò a leggere nel 1812) è infatti detto: «L'io pone se stesso [*Das Ich setzt sich selbst*], ed è in forza di questo puro e semplice porsi da se stesso, e viceversa: l'io è e pone il suo essere in forza del suo puro e semplice essere»⁸⁶¹.

È notevole che Schopenhauer sembri considerare identiche, come significato, le espressioni: «diventare consapevole di sé» e «porsi». Ma esse, se si tiene fermo il contenuto del principio fichtiano appena esposto, hanno un significato del tutto differente: «porsi» equivale a «porre il proprio essere», che dunque, in questo caso, non preesiste, ma consegue all'atto di posizione; mentre il «diventare consapevole di sé» non pone l'essere di questo stesso sé, ma lo riconosce soltanto, ossia il sé preesiste all'atto di acquisizione di tale consapevolezza. Ora nella citazione precedente quella appena riportata, si parla solo di «diventare consapevole» («quando diventiamo consapevoli di noi non nello spazio e nel tempo, allora [...]»), e non di «porsi», sì che il significato della prima espressione sembrerebbe, rispetto al significato della seconda, prioritario. A sostegno di questa interpretazione si può rilevare anche che, se il «porsi» avesse un significato ontotetico (come in Fichte), allora soltanto chi «si ponesse» come un «essere sovratemporale e sovraspaziale», sarebbe tale. Ma, per Schopenhauer, ogni uomo come tale è sia un essere sensibile o temporale, sia un essere sovrasensibile o sovratemporale, sebbene non ogni

⁸⁵⁸ Idem, p. 45. Si è rilevato al riguardo l'errore della trascrizione di Schopenhauer, secondo cui il passaggio in questione sarebbe quello tra il punto di vista della riflessione e il punto di vista della percezione.

⁸⁵⁹ Idem, p. 53.

⁸⁶⁰ Idem, p. 73.

⁸⁶¹ J. G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 148.

uomo sia consapevole di questa propria “seconda natura” (come si evince dai già citati frammenti n. 6, 12, 22, 26, 58). La “vera” filosofia è, per Schopenhauer, anche l’esercizio di questa consapevolezza. Dunque, la natura sovratemporale del soggetto è (“realisticamente”) indipendente dall’atto di “posizione” che intende Schopenhauer. Ma allora che significato ha il «porsi» dell’io?

È comunque chiaro che l’«io» del testo, proprio come l’«io» del frammento n. 22 e il «noi» della poesia *On time* di Milton, partecipa tanto di un essere temporale quanto di un «essere sovratemporale». Ora Schopenhauer dice che «la libertà» è la capacità dell’io di «porsi» come nel tempo e nello spazio o come al di fuori di essi. Nel frammento 35 era detto che, in virtù del «misterioso collegamento» che la coscienza migliore ha con la ragione «nell’individuo», «sorge per l’individuo la scelta se *essere* [corsivo mio] *ragione* o *coscienza migliore*. Se *vuole* [corsivo mio] essere ragione [...]. Se *vuole* [corsivo mio] essere coscienza migliore [...]». È dunque verosimile che la libertà cui si fa riferimento nel frammento n. 66 sia la libertà di scegliere se «essere» un essere temporale e spaziale («ragione») o un essere al di là di tempo e spazio (coscienza migliore, che «è situata al di là di ogni esperienza»). Ma se la libertà qui intesa è libertà di scegliere cosa *essere*, allora essa ha essenzialmente un carattere ontotetico. Si pone perciò il problema di conciliare la non ontoteticità del «porsi», che deve essere necessariamente affermata, con l’identità, posta da Schopenhauer, tra il «porsi» e qualcosa di ontotetico come la libertà di scegliere cosa essere.

Il frammento 72, che tratta ancora il tema della libertà, viene in aiuto per dirimere la questione.

Quando un anacoreta rinuncia liberamente a tutte le gioie della vita e con temerarietà, per così dire, si priva di ogni piacere – perché in lui si è destata la coscienza di essere una natura extratemporale, sovrasensibile, incondizionatamente beata, ed egli vuole agire in conformità a questa conoscenza, per poterla proprio in questo modo mantenere sempre viva – egli è nel giusto.⁸⁶²

La «coscienza», da parte dell’anacoreta, «di essere una natura extratemporale» non “pone” o “produce” ciò di cui è coscienza, ma, dal sonno dell’ignoranza, «si desta» a riconoscerlo: la «natura extratemporale» non nasce dal nulla, ma c’è già, e diviene soltanto da non saputa, saputa. L’anacoreta, per usare l’espressione del precedente frammento n.

⁸⁶² A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 72, p. 50.

66, “diviene consapevole di sé” come di una natura extratemporale. La conseguenza di questa consapevolezza è, però, è il «volere agire», cui segue a sua volta l’«agire» conforme ad essa da parte dell’individuo, ossia il suo *operari*, che è l’*essere agente* in un certo modo (appunto, da anacoreta). L’individuo non sarebbe più anacoreta se smettesse di voler agire da anacoreta, ossia se smettesse di voler praticare l’ascesi. L’anacoreta è tale perché *vuole* essere tale (proprio come l’«individuo» del frammento n. 35 è ragione «se *vuole* [corsivo mio] essere ragione» o è coscienza migliore «se *vuole* [corsivo mio] essere *coscienza migliore*»).

Schopenhauer prosegue, rilevando che anche Anacreonte e Orazio, i quali esortano ad un comportamento opposto a quello dell’anacoreta, cioè a godere delle gioie della vita, «hanno ragione»⁸⁶³. Ma come è possibile che a due enti tra loro assolutamente opposti (l’ascesi e il godimento) convenga uno stesso predicato (l’essere giusto)?

La verità (e al tempo stesso la libertà) è *che l’uomo può considerarsi in ogni istante come una natura [Wesen] sensibile, temporale, o anche eterna*: non appena ha optato totalmente per le due, i due modi di pensare descritti seguono da sé e ognuno ha perfettamente ragione ed è perfettamente vero.⁸⁶⁴

La libertà dell’uomo consiste per Schopenhauer nella possibilità di «considerare» (*betrachten*) se stesso come identico ad uno solo dei due termini («non appena ha optato *totalmente* [corsivo mio] per le due [...]»). Ma si è visto che, nell’esempio dell’anacoreta, il suo essere una natura extratemporale preesiste alla sua consapevolezza di essere tale. Dunque, anche nel caso del gaudente, il suo *essere* una natura temporale preesiste alla sua scelta di considerarsi come tale. Venendo alla definizione della libertà e presupponendo la coerenza del testo, ciò a cui l’uomo «può considerarsi in ogni istante» identico, da un lato, preesiste a tale atto di “considerazione”, dall’altro, in quanto investito da tale atto, è necessariamente differente da sé in quanto non ancora investito da esso. Si può dire anche che ciò a cui l’uomo «può considerarsi in ogni istante» identico, in quanto, “precedentemente” a tale atto di considerazione, non è ancora in sintesi con il sé dell’uomo (il «si» del «considerarsi»), è necessariamente differente da sé in quanto, “successivamente” a tale atto, è invece in sintesi con il sé dell’uomo.

Il senso complessivo del testo è quindi il seguente: l’uomo è originariamente (cioè prima di qualsiasi scelta) tanto una natura temporale, quanto una natura eterna, ma egli,

⁸⁶³ Ibidem.

⁸⁶⁴ Ibidem.

una volta che abbia coscienza di questa sua duplicità originaria, ha la *libertà* di scegliere con quale delle due nature identificarsi totalmente, a quale di esse «porsi» come identico («come» «considerare se stesso»), e in questo senso, può «porre se stesso». Il risultato di quest'atto (di posizione di identità ovvero di considerazione di se stesso) è *l'essere*, “posto” dalla libertà stessa. Ma *questo essere non è lo stesso essere, da parte dell'individuo, entrambi i termini della duplicità originaria*: quest'ultimo preesiste all'atto di «considerazione di se stesso» da parte del soggetto, mentre il primo è una parte dello stesso essere (ossia uno solo dei due termini) in quanto investita da quell'atto (in quanto in sintesi con il sé dell'individuo). Se è così, il vero e proprio sé dell'individuo, ovvero ciò che può essere determinato tanto come una natura temporale quanto come una natura eterna, è, come si era già rilevato al proposito del frammento n. 35, prima della scelta, indeterminato: ossia, costituisce, all'interno dell'essere dell'individuo, un “residuo” inspiegabile che in sé *non è né una natura temporale né una natura eterna*, proprio perché può essere sia l'una che l'altra.

Schelling, nelle *Ricerche sull'essenza della libertà umana*, scrive che ogni creatura è costituita da due principi (volontà propria e intelletto) che provengono, rispettivamente, dai due principi che, nella loro unità, costituiscono Dio stesso (fondamento o principio oscuro e intelletto o principio della luce). Tuttavia, nell'uomo, l'«ipseità» (*Selbstheit*) o «volontà propria» (*Eigenwille*) è «spirito» (*Geist*), ossia è «oltre l'unità» dei due principi, è «libera» da entrambi⁸⁶⁵. Questo comporta che essa possa «trasformarsi» nella volontà originaria (*Urwille*), ossia rimanere nel seno del principio della luce, o separarsi da questo, aspirando ad «essere, come volontà particolare [*Particularwille*], ciò che è soltanto nell'identità con la volontà universale [*Universalwille*]»⁸⁶⁶. La «volontà universale» è la stessa «volontà originaria», e la «volontà particolare» è ciò che la «volontà propria» o «ipseità» diventa una volta che si è decisa per l'allontanamento dal principio della luce. L'ipseità o «egoità» o individualità dell'uomo è tale perché può porsi come in sintesi con o come separata dalla volontà universale.

In Schopenhauer, a differenza di Schelling, non si trova una giustificazione teorica della «libertà» del sé dell'individuo dalle due nature, ma essa, nella misura in cui è ugualmente necessaria al discorso, deve considerarsi presupposta. In ogni caso, come in Schelling l'uomo è costituito da due principi, così in Schopenhauer l'individuo partecipa di due nature, ma, come uomo, è «al di sopra» di esse, sì che può decidere se essere l'una o

⁸⁶⁵ F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 159.

⁸⁶⁶ Idem, pp. 157-159.

l'altra. (In Schelling, tuttavia, la «volontà propria» non può decidere di essere *solo* il principio della luce, perché proviene direttamente dall'altro principio – il fondamento –, sì che la scelta si pone non tra l'essere solo l'uno o solo l'altro principio, ma tra l'essere o meno nel seno del principio della luce).

Ora che l'uomo sia originariamente tanto una natura temporale quanto una natura eterna, significa che la forma originaria in cui l'uomo *di fatto* si trova ed esiste è questa duplicità. Non si tratta cioè di un'originarietà che trascende o precede l'esperienza, ma di ciò che per Schopenhauer è la stessa esperienza originaria. Essa è, in quanto tale, nei frammenti che sono stati citati, presente solo nella zona implicita del testo; ma verrà esplicitata già nel frammento n. 86, in cui si parlerà della «mescolanza [*Gemisch*] di eternità e temporalità di cui è fatta la nostra coscienza»⁸⁶⁷.

Ma allora, che a due enti assolutamente opposti (il godimento e l'ascesi) convenga un medesimo predicato (l'essere giusto) è possibile solo in quanto ad un medesimo ente (l'uomo), e precisamente proprio a quell'ente in relazione al quale essi “giusti”, convengono due predicati assolutamente opposti (l'essere una natura temporale e l'essere una natura eterna). Ossia, essi, pur essendo entrambi giusti in relazione all'uomo, non sono giusti sotto lo stesso rispetto: il godimento è adeguato in relazione all'uomo in quanto natura temporale, l'ascesi è adeguata in relazione all'uomo in quanto natura eterna.

Certamente, questo originario *essere* “duplice” da parte dello stesso, identico ente, cioè dell'io (il convenire in atto ad esso di due determinazioni contraddittorie) è contraddittorio, ed è anzi per Schopenhauer la contraddizione originaria; tuttavia questo non deve stupire, perché Schopenhauer non deduce, ma appunto *esperisce* questa contraddittorietà (il «misterioso collegamento» tra ragione e coscienza migliore, la «possibilità», da parte dell'uomo, di «considerarsi» temporale o eterno), sì che per lui l'esperienza (intima) è contraddittoria, e la sua filosofia giovanile rappresenta tanto l'esposizione delle conseguenze di questa contraddizione originaria, quanto, al tempo stesso, lo sforzo e l'auspicio del togliimento di essa, ossia del togliimento della duplicità (l'optare «totalmente» per una delle due nature). Si può anche dire che l'esperienza di questa contraddittorietà è lo «stupore» che muove Schopenhauer a filosofare: il «motivo di ogni vero filosofare è», per Schopenhauer, la meraviglia «di come io sono diventato soggetto» (posto che «la soggettogettività non è il mio stato assoluto»⁸⁶⁸), ovvero «la domanda: perché non siamo in uno stato assoluto?»⁸⁶⁹. Il giovane Schopenhauer si

⁸⁶⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86 p. 62.

⁸⁶⁸ H. N. II, p. 321.

⁸⁶⁹ Idem, p. 319.

meraviglia della duplicità perché si meraviglia di essere, oltre che coscienza migliore, anche coscienza empirica, ovvero si meraviglia di essere, oltre che una natura eterna, anche una natura temporale. In questo senso, rimane confermato ciò che è scritto in commento alla prima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza», e cioè che «lo *stupore filosofico* sul mondo» riguarda «quella seconda coscienza nella percezione (che per il senso comune è l'unica)».

Ora la scelta tra le due nature (ossia il porsi dell'uomo come identico ad una sola di esse), una volta attuata, produce, rispettivamente, uno dei «due modi di pensare» e quindi l'*operari*, ovvero l'«agire in conformità» ad uno di essi (ossia l'essere agente dell'individuo in un modo o nell'altro; nell'esempio: l'essere anacoreta o l'essere gaudente).

Ma allora il significato del «diventare consapevole di sé» e il significato del «porsi» del frammento 66 non sono affatto tra loro contraddittori, perché si rapportano a due sensi diversi dell' "essere" dell'individuo. La prima espressione indica il rapporto dell'individuo con il proprio essere entrambi i termini della duplicità originaria; la seconda indica il rapporto dell'individuo con il proprio essere (con il proprio sé) indeterminato, la cui determinazione è il risultato dell'atto di identificazione con uno di quei due termini. L'*esse* in quest'ultimo senso è un essere alla seconda potenza, "una seconda volta", (una parte di) ciò che si è già originariamente, alla prima potenza: esso è frutto di un atto ontotetico, e dunque è effettivamente, fichtianamente, "posto"; mentre l'*esse* nel primo senso (alla prima potenza) è indipendente dall'atto di posizione. Ora, mantenendo il significato di *esse* non come originario, ma come "posto", se per *operari* si intende l'«agire in conformità» ad esso, allora vale il principio tradizionale *operari sequitur esse*; ma se per *operari* si intende l'atto della libertà, attraverso cui l'individuo pone il suo essere (nel senso sopra specificato), allora vale il principio idealistico *esse sequitur operari*. Dunque: ad un *operari* (l'atto di identificazione) segue un *esse*, e a questo segue a sua volta un *operari* (l'essere agente secondo l'*esse* posto). Ma tutto questo non riguarda l'*esse* originario.

Rifacendoci ancora al frammento 35, prima della «scelta se [...] essere ragione o coscienza migliore», l'individuo non è determinato né per l'una né per l'altra; *successivamente* alla scelta (se «vuole essere» l'una o l'altra), è determinato o come l'una o come l'altra, sì che la scelta ha un carattere ontotetico, ma, anche qui, solo rispetto al residuo indeterminato, cioè solo se si intende l'essere come il risultato o prodotto dell'atto di identificazione, ma non come i termini della duplicità, tra cui l'individuo si trova a decidere. L'uomo è cioè, indipendentemente dalla propria scelta, duplice (sebbene nel

seguito si vedrà che, per Schopenhauer, la coscienza migliore è la vera «essenza» dell'uomo, sì che ciò, che l'uomo è di diverso dalla coscienza migliore, lo è "accidentalmente").

Anche nell'esempio dell'anacoreta, la scelta consiste non nell'agire, ma nel «*voler* [corsivo mio] agire» in conformità alla natura extratemporale. Anche qui, il volere è inteso come ciò che, tradizionalmente, si trova a scegliere tra due determinazioni assolutamente opposte. Questo ruolo centrale, qui ancora implicito, del volere in rapporto alla duplicità dell'essere umano verrà allo scoperto nel frammento n. 91.

È chiaro, comunque, che l'atto di identificazione con una delle due nature non cancella la duplicità originaria, proprio perché questa preesiste ed è indipendente rispetto ad esso. Posta la duplicità (contraddittoria), cioè posti entrambi i termini, il tentativo, da parte del soggetto, di identificare la totalità del proprio essere, e non solo quel residuo indeterminato, a uno solo di essi è il tentativo di annullare definitivamente l'altro termine, cioè di *annullare ciò che è stato posto*. Ma questo vuol dire che *la soluzione della contraddizione è a sua volta una contraddizione*. Anticipo ora, a questo riguardo, le citazioni dei frammenti 165 e 209, scritti entrambi nel 1814:

Come potrebbe essere soddisfatto un uomo, fino a che non ha ottenuto una compiuta unità del suo essere? Fino a quando infatti due voci parlano in lui, in modo scambievole; fino allora quel che a una va bene deve rendere insoddisfatta l'altra e così una lamentarsi sempre. – Ma è mai stato un uomo del tutto in accordo con se stesso? – È possibile anzi pensare questo senza contraddizione?⁸⁷⁰

È una pretesa impossibile, che si contraddice in se stessa, propria di quasi tutti i filosofi, che l'uomo debba raggiungere *un'intima unità del suo essere, una concordia con se stesso*. In quanto *uomo* infatti il suo essere è, per tutto il tempo che vive, intima discordia. Non può essere infatti, in tutto e per tutto, che un'unica cosa: ma tutto il resto ha la disposizione e la possibilità ineliminabile di esserlo. Se si è deciso per una cosa, tutto il resto è sempre alla sua portata come disposizione e incessantemente chiede di passare dalla possibilità alla realtà: egli deve dunque continuamente ricacciarlo indietro, sopraffarlo, estinguerlo, se vuole essere quell'unica cosa. [...] Così, se si è deciso per la santità, per l'intera vita e non una volta per tutte, deve uccidersi come essere gaudente dedito al piacere: perché tale rimane fino a che vive. Se si è deciso per

⁸⁷⁰ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 165, p. 122.

il piacere, comunque lo si possa ottenere, lotta per tutta la vita contro se stesso come essere che vuole mantenersi puro e libero e santo; la disposizione infatti gli rimane, deve ucciderla ora per ora. In lui può vincere ora una cosa ora l'altra: è un arengo. Anche se l'una cosa vince in continuazione, l'altra lotta in continuazione: vive infatti per tutto il tempo che vive lui; in quanto uomo egli è la possibilità di molte opposizioni. Come sarebbe possibile qui una concordia con se stessi? Non vi è in nessun santo e in nessun ribaldo. O piuttosto non è possibile che uno sia santo del tutto o ribaldo del tutto.⁸⁷¹

La libertà, per come definita nel frammento 72, ossia «l'optare *totalmente* [corsivo mio] per una della due» «nature», nel 1814 viene negata: «non è possibile che uno sia santo *del tutto* o ribaldo *del tutto* [corsivi miei]». Nel frammento 72, la posizione della duplicità originaria come indipendente dall'individuo convive con l'affermazione della possibilità, da parte dell'individuo, di annullarla. Si può anche dire che la contraddizione rappresentata da quell'«optare *totalmente*» dipende dal porre ciò che è (stato posto come) una *parte* dell'individuo (uno dei due termini della duplicità) come il *tutto* dell'individuo. Questa contraddittorietà è rilevata da Schopenhauer soltanto nel 1814.

3. *Virtù e vizio. La libertà negativa: «sich losreißen». Ragione e moralità*

Una volta posti questi due ambiti (temporale e extratemporale), che sono l'uno il nulla dell'altro, Schopenhauer definisce il vizio come «affermazione dell'esistenza temporale» unita a una «negazione dell'eterno» ovvero un «annientamento di esso in noi»⁸⁷². Allo stesso modo, «la virtù è affermazione dell'essere extratemporale, è anzi l'espressione immediata della coscienza di questo essere», ma l'ascetismo, oltre a questa affermazione, aggiunge «una negazione intenzionale, un vero e proprio rinnegare, respingere ogni temporalità in quanto tale»⁸⁷³.

Che la natura eterna dell'individuo sia la coscienza migliore, e la natura temporale la coscienza empirica, è chiaro dal frammento n. 88, in cui il vizio, che nel frammento n. 72 è definito come la negazione della natura extratemporale dell'individuo, è implicitamente definito come la «negazione della coscienza extratemporale», e l'ascetismo, che nel

⁸⁷¹ Idem, n. 209 pp. 150-151.

⁸⁷² Idem, n. 72, p. 51.

⁸⁷³ Ibidem.

frammento n. 72 è definito come negazione della temporalità, è definito come il contrario dell'affermazione della coscienza temporale, ossia negazione di essa⁸⁷⁴. Ma allora, se la natura eterna dell'individuo è il nulla della sua natura temporale, e se queste corrispondono, rispettivamente, alla coscienza migliore e alla coscienza empirica, l'implicito del testo è che *la coscienza migliore è il nulla della coscienza empirica, e viceversa*. Tra di esse, cioè, sussiste un'opposizione assoluta.

D'altra parte, se si ammette che per Schopenhauer l'ascetismo sia la mortificazione del corpo, allora, poiché esso è anche negazione della coscienza empirica, emerge la relazione essenziale che lega coscienza empirica e corpo.

Ora, se l'essere extratemporale è il nulla di quello temporale, l'affermazione dell'uno dovrebbe essere *eo ipso* la negazione dell'altro, e viceversa. Per Schopenhauer, invece, è possibile affermare l'uno senza negare l'altro, sì che la negazione dell'altro può o no aggiungersi all'affermazione dell'uno, come distinta da questa. Probabilmente, il rigore logico lascia spazio in Schopenhauer, da un lato, all'influenza della casistica cristiana, secondo cui esiste la possibilità di un vivere sensibile che non sia "peccato" (che in Schopenhauer diventa la possibilità dell'affermazione dell'esistenza temporale che non è al tempo stesso vizio), dall'altro all'influenza goethiana e schilleriana circa la possibilità di un'«anima bella», ossia circa la possibilità, la cui ammissione è in contrasto con il «rigorismo kantiano», di un agire morale che non mortifichi le inclinazioni sensibili, ma sia in accordo con esse (che in Schopenhauer diventa la possibilità di una virtù – affermazione della natura extratemporale – che non è al tempo stesso negazione della natura temporale).

In ogni caso, proprio perché l'ascetismo è negazione della natura temporale dell'essere umano, quell'altra negazione di essa che è la sofferenza non voluta, il dolore della vita, può avere come effetto sull'uomo «la promozione della sua moralità», ovvero «la stimolazione della coscienza migliore»⁸⁷⁵. In questo senso, Schopenhauer ammette, accanto ad una teleologia della natura, una «teleologia della morale»⁸⁷⁶.

Nel frammento 74 si dice che «l'elemento morale, ascetico, che si distacca [*sich losreißende*] da ogni elemento terreno» è, «in una parola, la *libertà* propria dell'uomo»⁸⁷⁷. L'espressione *sich losreißen*, che nel testo delle lezioni di Fichte ho tradotto con «strapparsi», viene, proprio come in Fichte, messa in relazione al tema della libertà. Qui

⁸⁷⁴ Idem, n. 88, p. 69.

⁸⁷⁵ Ibidem.

⁸⁷⁶ Ibidem.

⁸⁷⁷ Idem, n. 74, p. 52.

però la libertà non è più, evidentemente, il poter essere, da parte dell'uomo, uno qualsiasi dei termini della duplicità, come nei frammenti 66 e 72, ma è il suo poter essere *uno solo* dei due termini, e precisamente l' "altro" dall' (il nulla dell') «elemento terreno». Evidentemente, per Schopenhauer, essendo legato all'«elemento terreno» l'uomo non è libero. Questo perché, nei frammenti n. 66 e n. 72, la libertà concerneva un io ancora indeterminato (che non aveva ancora scelto), mentre nel frammento n. 74 la libertà concerne l'io *in quanto già determinato (postosi) come natura temporale* (cioè come legato all'elemento terreno): lo «strapparsi» è appunto l'abbandono di tale determinazione già acquisita (questo è appunto perfettamente conforme al modo in cui Fichte usa l'espressione *sich losreißen*). Se la libertà è uno «strapparsi» e non un «porsi», essa ha – in relazione all'io che si è già “posto” come natura temporale – un senso innanzitutto negativo e non “positivo”.

La stesso verbo *losreißen* (che stavolta il traduttore italiano, dovendo necessariamente usare il termine «staccarsi» per rendere *Ablösung*, rende effettivamente con «strapparsi»), si ritrova nel frammento 79:

[...] Questo mondo (cioè la nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo) deve il suo sorgere solo a ciò che secondo la massima della coscienza migliore non dovrebbe essere, ma è la direzione inversa, da cui virtù e ascetismo sono il ritorno e a seguito di questi la morte beata è lo staccarsi [*Ablösung*] (come del frutto maturo dall'albero) e perciò Platone (*Fedone*) chiama l'intera vita del saggio un lungo morire, uno strapparsi [*Losreißen*] da tale mondo [...].⁸⁷⁸

La vita del saggio è «uno strapparsi» da «questo mondo», cioè dalla «coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo». Ma, posto che la libertà consiste in tale strapparsi, la vita del saggio, essendo un «lungo» «strapparsi», non è altro che un esercizio di libertà. Ora questo mondo, da cui il saggio vuole «strapparsi», deve «il suo sorgere» al contrario di ciò che la «massima della coscienza migliore» prescrive. Ma cosa prescrive la massima della coscienza migliore? Probabilmente «virtù e ascetismo», sì che ciò, a cui il mondo o la coscienza empirica deve il suo sorgere è il contrario di essi, cioè il vizio. Anche qui si può ritenere che l'influenza della religione cristiana, e precisamente del dogma del peccato originale (di cui «questo mondo» è una conseguenza), stia a fondamento di quanto scrive Schopenhauer.

⁸⁷⁸ Idem, n. 79, p. 54.

In questi ultimi due frammenti è leggibile chiaramente che lo «strapparsi» che intende Schopenhauer è, proprio come in Fichte, lo strapparsi da una legge, che qui è la legge che domina «l'elemento terreno», ovvero «questo mondo». Nel secondo protocollo «Sulla dottrina della scienza», Fichte aveva definito la libertà appunto come lo «strapparsi» dell'io dalla legge che domina il mondo fattuale.

Nel frammento 85, Schopenhauer sostiene che la ragione, a dispetto di quanto credeva Kant, non può essere la fonte della moralità, poiché «nell'elemento morale si esprime la *coscienza migliore*, che sta alta *al di sopra di ogni ragione*»⁸⁷⁹. Infatti, «il motivo di una decisione puramente morale è un sovrasensibile» (frammento 60), e la ragione, lungi dal riconoscere il sovrasensibile o l'incondizionato in quanto tali, fa «del mondo dell'esperienza un che di affatto assoluto, stabile, chiuso in se stesso e in sé consistente», ossia scambia il sensibile per l'incondizionato. Ma questo è proprio ciò che, secondo il frammento 18, fa il «filisteo»; e infatti, nel frammento 35, è scritto che l'individuo, «se vuole essere ragione, in quanto *ragione* teoretica diventa un filisteo».

Al contrario della coscienza del filisteo, ossia al contrario della coscienza in cui domina la ragione, la coscienza migliore, in quanto si rapporta all'incondizionato, vede il mondo condizionato e finito nella sua verità, ossia in quanto condizionato e finito, e coglie «per antitesi», come è detto nel frammento n. 46, l'incondizionato.

D'altra parte, la ragione (e il «ragionevole») che intende Schopenhauer riguarda ciò che Kant chiamava ragione pratica non pura, cioè la ragione che produce, nel suo uso pratico, principi pratici empirici, il cui fine ultimo è sempre l'interesse personale del soggetto agente:

Chi rimprovererà il filisteo come irragionevole? O negherà che affronta le sue cose in modo sommamente ragionevole? Chi dirà invece che è stato sommamente ragionevole da parte di Gesù Cristo farsi crocifiggere, da parte di Tommaso Moro dare la testa al boia piuttosto che l'assenso al re contro le sue convinzioni, da parte di Arnold von Winkelried ficcarsi la lancia in corpo?⁸⁸⁰

La ragione è per Schopenhauer la condizione della moralità soltanto *in modo mediato*, cioè in quanto consente di «vedere le cose fuori di noi e la nostra vita in connessione e come un tutto» ed è quindi «la condizione della totale libertà, ossia della facoltà di strapparci [*loszureißen*] da ogni temporalità, di considerarci in ogni istante come

⁸⁷⁹ Idem, n. 85 p. 59.

⁸⁸⁰ Ibidem.

nature extratemporali, se non di tenere sempre presente della coscienza migliore, di conservare almeno le sue massime e di farne la bussola, che anche nel buio guida il vascello della vita, fino a che dopo la morte rimanga solo la coscienza migliore»⁸⁸¹. (Il tema della morte sarà trattato nel paragrafo successivo del presente lavoro). La libertà è la facoltà di «strapparsi» dal mondo temporale, ed essa è resa possibile dalla ragione, in quanto questa consente all'uomo di considerare il mondo temporale nella sua totalità – ossia “scioglie” in qualche modo l'uomo dall'identificazione con un appetito limitato al presente. Anche qui la libertà è non più il poter essere uno dei due termini della duplicità originaria, ma l'essere (il considerarsi come) solo uno di essi, cioè come «nature extratemporali».

Nelle ultime lezioni di Fichte «Sui fatti della coscienza», lo «strapparsi» del sapere era lo «strapparsi» dell'io dall'intuizione fattuale, che rendeva possibile, e anzi reale, il passaggio dell'io da una determinazione (intuizione fattuale) a quella contrapposta (intuizione superiore), la cui legge era la legge etica. Allo stesso modo, nelle prime lezioni «Sulla dottrina della scienza», lo «strapparsi» rendeva possibile il passaggio dello stesso soggetto ad una «coscienza superiore». Anche in Schopenhauer si tratta di un unico e medesimo io che da una determinazione *passa*, attraverso lo strapparsi, ad un'altra determinazione – dove quest'ultima è, in Schopenhauer, l'essere alla seconda potenza ciò che, alla prima potenza, si è già. In questo passaggio, per Fichte come per Schopenhauer, consiste la libertà.

Bisogna precisare che l'«intuizione fattuale» di Fichte non corrisponde del tutto alla «temporalità» dell'io di cui parla Schopenhauer, così come l'«extratemporalità» dell'io di Schopenhauer non corrisponde all'«intuizione superiore» di cui parla Fichte, se pure in quest'ultima, secondo Fichte, non vi sono tempo e spazio. Tuttavia, in Fichte l'intuizione fattuale è dominata dalla legge dell'impulso, sicché l'io, per accedere all'intuizione superiore, deve «strapparsi» dall'impulso; allo stesso modo, per Schopenhauer, nel 1814, l'esistenza temporale è dominata dalla legge del volere, sicché l'io, per accedere alla coscienza migliore, deve «strapparsi» dal volere (e si ricordi che Schopenhauer, in commento al primo protocollo «Sui fatti della coscienza», interpreta l'infinità dell'impulso, sostenuta da Fichte, proprio come infinità del volere).

⁸⁸¹ Idem, pp. 59-60.

4. Morte e immortalità

Nel frammento n. 85, già citato, Schopenhauer afferma che, «dopo la morte», dell'individuo rimane «solo la coscienza migliore»⁸⁸². Questo indica che la coscienza migliore è anche, per Schopenhauer, la parte immortale dell'individuo; se pure, nel frammento n. 81, come si vedrà nel prossimo paragrafo, è affermato che la coscienza migliore è al di fuori di ogni «personalità», sì che si tratta necessariamente di un'immortalità impersonale. Posto che la coscienza migliore è ciò che rimane dell'individuo «dopo la morte», la «fede» e la «speranza», nominate nel frammento n. 81, che la coscienza migliore «diventi l'unica [...] coscienza», non riguardano evidentemente questa vita (e appunto in questo senso, si tratta di «fede» e di «speranza»).

Si deve notare che questa prospettiva era già stata anticipata dal frammento n. 79: la «morte beata», cioè la morte di chi ha praticato «virtù e ascetismo», era implicitamente identificata allo «strapparsi» da «questo mondo (cioè [dal]la nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo)». Sembrerebbe implicito qui che la morte di chi ha praticato il vizio non ha lo stesso significato. E in effetti, nello stesso frammento n. 85 il rimanere della sola coscienza migliore dopo la morte è riferito non a qualsiasi morte, ma ad una morte che è seguita ad una vita in cui sia stata esercitata la libertà morale e si sia agito secondo le «massime» della coscienza migliore. D'altra parte, questo rimanere della «sola coscienza migliore» del frammento n. 85 sembrerebbe essere identico al risultato dello «strapparsi» dalla coscienza empirica, nominato nel frammento n. 79. I due testi sono perciò in perfetto accordo.

Ora i due passi appena citati, appartenenti ai frammenti n. 79 e 85, a differenza dei frammenti appartenenti al 1814, sono necessariamente da intendere come non ancora escludenti la possibilità dell'individuo, *già in questa vita*, di negare la duplicità, ossia di essere solo coscienza migliore. Infatti, si vedrà che questa possibilità verrà affermata, a proposito del santo, in un commento alla *Critica del Giudizio* necessariamente posteriore al frammento n. 86, e quindi anche al frammento n. 85.

⁸⁸² Idem, n. 85, p. 60.

5. La «speranza» nel togliimento della duplicità e nell'inesistenza di Dio

Si è via via, soprattutto nel periodo della Scolastica e in seguito, ammantato Dio di qualità di ogni tipo; l'illuminismo ha costretto però a svestirlo di nuovo [...]. Due vesti che non si possono togliere, cioè due qualità insperabili di Dio, sono la personalità e la causalità, che debbono sempre esserci nel concetto di Dio [...]. Io dico però: in questo mondo temporale, sensibile, dell'intelletto, vi sono bensì personalità e causalità, anzi sono addirittura necessarie. – Ma la coscienza migliore in me mi solleva in un mondo dove non ci sono più né personalità e causalità né soggetto e oggetto. La mia speranza è che questa coscienza migliore (sovrasensibile, extratemporale) diventi l'unica mia coscienza: per questo spero che non vi sia alcun Dio.⁸⁸³

L'attribuzione a Dio di personalità e causalità non è altro che l'uso positivo, che il «vero criticismo» deve interdire, dei termini dell'intelletto (come, appunto, «personalità» e «causalità») in un discorso che verte su ciò che per l'intelletto è piuttosto «nulla»: ossia è proprio la posizione di quella «connessione assunta arbitrariamente ed esposta in modo figurato [...] tra il mondo della parvenza e il mondo vero» in cui, secondo il frammento 32, consiste la religione. In quanto personalità e causalità sono «due qualità inseparabili di Dio [...], che devono sempre esserci nel concetto di Dio», Schopenhauer, eliminando dal concetto di Dio tali attributi, elimina lo stesso concetto di Dio. Egli dunque, nel portare a compimento il progetto del teismo razionalistico dell'Illuminismo, perviene di fatto alla negazione filosofica di qualsiasi teismo, ossia all'ateismo.

Nel testo, Schopenhauer esprime il desiderio che la coscienza migliore divenga la sua unica coscienza. Ma nel «mondo» in cui la coscienza migliore «solleva» «non ci sono più né personalità né causalità», che sono determinazioni analiticamente contenute sia nel concetto di soggetto empirico che nel concetto di Dio. Dunque il desiderio di essere solo coscienza migliore, implicando necessariamente il desiderio che esista solo il mondo in cui la coscienza migliore «solleva», implica necessariamente tanto il desiderio di non essere più persona, quanto il desiderio «che non ci sia alcun Dio».

Il fatto che la coscienza migliore, la quale si esprime tra l'altro come legge morale, sia al di fuori di ogni personalità, è certamente da mettere in relazione con la formulazione kantiana dell'imperativo categorico, il quale prescrive appunto un agire universalizzabile, ossia al di là di qualsiasi interesse particolare o personale («Opera sempre in modo che la

⁸⁸³ Idem, n. 81, p. 55.

massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale»⁸⁸⁴).

Si noti che in questo passo viene allo scoperto ciò che fino ad ora era implicito: *la coscienza migliore ha un suo «mondo», che non è «questo mondo temporale, sensibile, dell'intelletto»*. (In commento a *Filosofia e religione* di Schelling, Schopenhauer aveva scritto che l'«ambito» della coscienza migliore inizia là dove finisce quello dell'intelletto). Dunque, c'è un «mondo» che è il correlato oggettivo della coscienza migliore (proprio come il mondo empirico è il correlato oggettivo della coscienza empirica): essa è soggetto del conoscere di tale mondo. Il «sollevare», da parte della coscienza migliore, l'individuo a tale mondo, non può infatti significare altro che l'aprire l'individuo alla conoscenza di esso.

In ogni caso, il filosofema della coscienza migliore è inteso da Schopenhauer come il vero contenuto della religione:

Se [...] si vuole usare simbolicamente [*symbolisch*] l'espressione *Dio* per indicare quella stessa coscienza migliore, o per qualcosa che non si sa specificare o denominare, è possibile farlo: ma penserei, non tra i filosofi.⁸⁸⁵

Che l'espressione «Dio», tra i filosofi, non possa essere ammessa per denominare la coscienza migliore è solo una conseguenza del fatto che a quest'ultima non pertengono personalità e causalità, che sono invece attributi necessari di Dio. Ma in ogni caso, «è possibile», in un ambito non filosofico, denominare «Dio» la coscienza migliore.

Il contenuto della religione in quanto tale viene dunque negato: l'espressione «Dio» ha un uso soltanto simbolico, «per qualcosa che non si sa specificare o denominare», sì che in nessun caso è ammissibile nella filosofia. Anche in Schopenhauer, come negli stessi anni in Hegel, la religione si “invera” nella filosofia: il contenuto della prima, denominato «simbolicamente» con «Dio», trova adeguata “specificazione” e “denominazione” solo nella seconda. Tale denominazione è costituita appunto dall'espressione «coscienza migliore». Ma questo non vuol dire che la coscienza migliore sia Dio (altrimenti il concetto di Dio verrebbe comunque mantenuto); ma che ciò, che la religione esprime «simbolicamente» con l'espressione «Dio», è propriamente la coscienza migliore.

Questo frammento è il primo dei Manoscritti, in ordine cronologico, in cui viene negata l'esistenza di un Dio personale. Anche in uno dei frammenti registrati sotto il n. 12,

⁸⁸⁴ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 65.

⁸⁸⁵ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 81, p. 55.

e precisamente in quello che affronta il problema dell'esistenza del male, «la verità del mondo» (per usare i termini dello Schopenhauer del 1832) aveva la meglio sui «dogmi ebraici», ossia sui contenuti dell'educazione pietistica che il giovane Schopenhauer aveva ricevuto, ma solo nel senso che, in confronto con il problema del male, veniva messa in discussione, anzi negata, l'onnipotenza del Dio "buono": la sua esistenza non veniva affatto negata, e anzi nemmeno discussa. Qui, invece, è la stessa esistenza di Dio a essere "filosoficamente" negata, a entrare in conflitto, cioè, non con la «verità del mondo», ma con la verità della filosofia, che nega l'esistenza di causalità e personalità al di fuori del «mondo temporale, sensibile, dell'intelletto»; e d'altra parte, Dio, se fosse, sarebbe al di fuori di quel mondo. Il concetto di Dio è cioè una *contraddizione* (la stessa contraddizione che risulta dall'uso «trascendente» di determinazioni dell'intelletto, e che è compito del vero criticismo indicare e quindi interdire), in quanto è il concetto di qualcosa che è posto, da un lato, come al di fuori del mondo dell'intelletto, dall'altro, secondo determinazioni che valgono soltanto per l'intelletto.

6. *La coscienza migliore è al di là di soggetto e oggetto*

Nel frammento n. 81, Schopenhauer scrive: «la coscienza migliore in me mi solleva in un mondo dove non ci sono più né personalità e causalità né soggetto e oggetto». Dunque la coscienza migliore non è soggetto. Ma allora, la denominazione «coscienza» è evidentemente inappropriata, perché ogni coscienza è soggetto del conoscere, o quanto meno ha a che fare con la conoscenza. Tuttavia Schopenhauer ammette, al tempo stesso, una relazione tra coscienza migliore e conoscere: essa è infatti «modalità assoluta di conoscenza».

7. *La coscienza migliore come «modalità assoluta di conoscenza»*

In commento ad un passo dei *Prolegomena* di Kant, Schopenhauer scrive:

Sullo scopo della nostra predisposizione alla metafisica. – Io dico: Kant ha ragione che questo sia sopprimere [*aufzuheben*] o almeno ridurre la

contraddizione del nostro intelletto contro la coscienza migliore, ciò che accade attraverso l'uso trascendente (illegittimo) delle categorie al di là dell'esperienza, e qui dunque è un'utile illusione: e questa si presenta in ogni religione. Tuttavia c'è un modo migliore, libero dall'illusione, di eliminare quella contraddizione, e cioè il vero criticismo, che ci insegna che l'intelletto è la modalità condizionata di conoscenza, la coscienza migliore invece (e non quello [l'intelletto]) la modalità assoluta di conoscenza. [*der Verstand die bedingte, das beßre Bewußtsein aber (und nicht jener) die absolute Erkenntnißweise ist*] –.⁸⁸⁶

Da questo frammento si deduce agevolmente che la coscienza migliore è soggetto di una conoscenza “assoluta”, cioè “sciolta”, slegata dalle condizioni a cui sottostà l'intelletto (sebbene, ancora un volta, non sia determinato l'oggetto di tale conoscenza). Inoltre, anche qui è percepibile il progetto di Schopenhauer di dimostrare che il contenuto della religione, nella quale si realizza «un'utile illusione», trova la sua vera espressione (non illusoria) nella filosofia, e precisamente nella filosofia della coscienza migliore. A questo proposito, si deve richiamare ciò che Schopenhauer scrive in commento alle lezioni di Schleiermacher:

La vera filosofia (come qualcosa di molto superiore ad ogni possibile religione) farà valere il diritto di questa (che essa [la filosofia] deve comprendere e penetrare) e saprà che ciò che essa chiama Dio [...] è la stessa cosa che la filosofia conosce [*erkennt*] in modo più astratto, più purificato e (in quanto libero da ogni aggiunta) in modo immutabile.

8. *Il sublime. Tracce di una duplicità della coscienza in Kant*

Come testimonianza della lettura schopenhaueriana della *Critica del giudizio di Kant*, che avvenne nei primi mesi del 1813, rimangono i commenti a singoli passi dell'opera⁸⁸⁷ e il frammento n. 86 dei Manoscritti. In quest'ultimo è affermato, proprio all'inizio, che «il *bello* è una specie del sublime, meglio il sublime una specie del *bello*»⁸⁸⁸, e, coerentemente con questo presupposto, viene trattato soltanto il fenomeno estetico della bellezza, come comprensivo del fenomeno estetico del sublime. Nei commenti, invece, il

⁸⁸⁶ H. N. II, p. 268.

⁸⁸⁷ Idem, pp. 287-291.

⁸⁸⁸ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 60.

fenomeno estetico del sublime è considerato come qualcosa di formalmente distinto dal bello, o quanto meno, il valore della distinzione formale non è contestato. È dunque probabile che il frammento n. 86 testimoni un momento dell'elaborazione schopenhaueriana successivo a quello rappresentato dai commenti ai passi riguardanti il sublime. In questo paragrafo verranno perciò analizzati soltanto questi ultimi. Il frammento n. 86 verrà invece analizzato nel paragrafo seguente.

Ora, nella teoria kantiana del sublime è quasi contenuta *in nuce* la teorizzazione di una duplicità della coscienza. Era dunque naturale che essa accendesse l'entusiasmo di Schopenhauer, il quale infatti scrive, all'inizio del frammento n. 86, che «*la spiegazione che Kant dà del sublime è giusta ed eccellente*»⁸⁸⁹.

Secondo Kant, il sublime matematico concerne ciò che è «assolutamente grande»; in questo senso, il sublime è «*ciò al cui confronto ogni altra cosa è piccola*»⁸⁹⁰. Ma ogni oggetto della natura può essere pensato come piccolo rispetto ad un altro dato oggetto della natura. Dunque, «il sublime non è da cercarsi nelle cose della natura, ma solo nelle nostre idee»⁸⁹¹: esso «*è ciò che, per il fatto di poterlo anche solo pensare, attesta una facoltà dell'animo superiore ad ogni misura dei sensi*»⁸⁹². Quando il soggetto percepisce un oggetto di elevata grandezza fisica, l'immaginazione è incapace di «comprendere la apprensione progressiva in una totalità dell'intuizione»⁸⁹³, ossia di abbracciare idealmente tutte le intuizioni singole («apprensioni») dell'oggetto in un'intuizione unica. Ma il soggetto è dotato, oltre che della facoltà dell'immaginazione, anche della facoltà della ragione, la quale, «per tutte le grandezze date, e anche per quelle che non potranno mai essere apprese interamente [...] esige la totalità, e quindi la comprensione in *una* intuizione [...], non escludendo dalla sua esigenza nemmeno l'infinito (lo spazio e il tempo trascorso), rendendoci anzi inevitabile pensarlo [...] come interamente dato»⁸⁹⁴.

Ora l'*infinito* è proprio ciò che è «grande assolutamente»: in confronto ad esso, «ogni altra grandezza (della stessa specie) è piccola»⁸⁹⁵.

Il potere anche solo pensare senza contraddizione l'infinito dato, esige nell'animo umano una facoltà che sia essa stessa soprasensibile. Poiché solo mediante questa facoltà, e la sua idea di un noumeno, il quale per se stesso non

⁸⁸⁹ Ibidem.

⁸⁹⁰ I. KANT, *Critica del Giudizio*, trad. it. a c. di A. Gargiulo, Roma-Bari 2002, p. 167-171.

⁸⁹¹ Idem, p. 171.

⁸⁹² Idem, p. 173.

⁸⁹³ Idem, p. 183.

⁸⁹⁴ Idem, pp. 179-181.

⁸⁹⁵ Idem, p. 181.

ammette alcuna intuizione [...], l'infinito del mondo sensibile è *compreso interamente sotto un concetto* [...]⁸⁹⁶.

Ma poiché il concetto dell'infinità della natura data *come totalità* (finita) nel mondo dei sensi è un concetto contraddittorio, «quella grandezza di un oggetto naturale, cui l'immaginazione applica inutilmente tutto il suo potere di comprensione, deve condurre il concetto della natura ad un sostrato soprasensibile (che sta a fondamento della natura e, nel tempo stesso, della nostra facoltà di pensare), che è grande al di là di ogni misura dei sensi, e perciò ci farà giudicare sublime non tanto l'oggetto, quanto lo stato d'animo di chi compie la valutazione»⁸⁹⁷.

L'incapacità dell'immaginazione di comprendere un oggetto risveglia quindi, nel soggetto, la sua capacità di concepire l'infinito.

Il sentimento del sublime è [...] un sentimento di dispiacere, che nasce dall'insufficienza dell'immaginazione, nella valutazione estetica delle grandezze, rispetto alla valutazione della ragione; ed è insieme un sentimento di piacere suscitato dall'accordo appunto di questo giudizio sulla insufficienza del massimo potere sensibile, con idee della ragione, in quanto il tendere a queste è per noi una legge. Per noi cioè è una legge (della ragione), ed appartiene alla nostra destinazione, valutare piccolo, in confronto con le idee della ragione, tutto ciò che la natura, come oggetto dei sensi, contiene di grande per noi; e tutto ciò che eccita in noi il sentimento di questa destinazione soprasensibile si accorda con quella legge.⁸⁹⁸

Attraverso l'incapacità dell'immaginazione di comprendere in una intuizione unica la apprensioni progressive, ossia attraverso

[l'] incapacità nostra a trovare una misura adeguata per la valutazione estetica della grandezza del suo [della natura] *dominio*, scoprimmo la nostra propria limitazione, ma ci fu rivelata nel tempo stesso, nella facoltà di ragione, un'altra misura non sensibile, la quale comprende quell'infinità stessa come una unità, e di fronte a cui tutto è piccolo nella natura, – trovammo per

⁸⁹⁶ Ibidem.

⁸⁹⁷ Idem, p. 183.

⁸⁹⁸ Idem, p. 187.

conseguenza nel nostro animo una superiorità sulla natura considerata anche nella sua immensità [...].⁸⁹⁹

Il testo sembra suggerire che, nonostante si tratti di un unico e medesimo «noi», tuttavia il «noi», in relazione al quale un certo ente naturale è grande, non è il «noi», in relazione al quale lo stesso ente è piccolo (altrimenti lo stesso ente sarebbe grande e piccolo sotto lo stesso rispetto): il primo è il «noi» come natura sensibile, il secondo è il «noi» in quanto natura razionale, ossia in quanto porta in sé le idee della ragione. Il «noi», che è compreso dalla natura nella sua immensità, in relazione al quale sussiste il senso di «dispiacere», non è il «noi» che comprende quest'ultima, e in relazione al quale, dunque, sussiste il senso di «piacere». In questo senso, si diceva prima che la teoria kantiana del sublime contiene quasi *in nuce* la teorizzazione di una duplicità della coscienza. Tuttavia, ciò che eleva l'animo dell'individuo, facendolo passare da un senso di dispiacere a ad un senso di piacere, è, per Kant, la facoltà della ragione. Ma su questo Schopenhauer non può essere d'accordo. Egli commenta infatti:

L'elevazione dell'animo viene piuttosto dal fatto che vediamo che la ragione esige l'impossibile, ossia il contraddittorio, ciò che ci conduce ad una coscienza elevata al di sopra di ogni ragione.⁹⁰⁰

Per Schopenhauer, siccome la ragione, come facoltà della totalità, comporta un concetto contraddittorio (evidentemente Schopenhauer si riferisce al concetto dell'infinito come totalità), allora il sentimento del sublime è dato «piuttosto» dall'elevazione del soggetto «ad una coscienza» che «sta al di sopra [*über*] di ogni ragione». Che questa coscienza sia la coscienza migliore, è chiaro dal fatto che quest'ultima, nel n. 35, era determinata come situata «al di là [*jenseits*] di ogni ragione».

Anche nella teorizzazione kantiana del sublime dinamico, si incontra la stessa dialettica all'interno dell'unico e medesimo «noi». Posto che «la potenza è un potere superiore a grandi ostacoli», e che una potenza «superiore anche alla resistenza di ciò che pure è una potenza» si chiama «impero», allora la natura è «dinamicamente sublime» quando è «considerata nel giudizio estetico come una potenza che non ha alcun impero su di noi»⁹⁰¹. Il sentimento del sublime dinamico si ha dunque quando

⁸⁹⁹ Idem, p. 195.

⁹⁰⁰ H. N. II, p. 289.

⁹⁰¹ I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 193.

l'impossibilità di resistere alla potenza naturale ci fa conoscere la nostra debolezza in quanto esseri della natura, cioè la nostra debolezza fisica, ma ci scopre contemporaneamente una facoltà di giudicarci indipendenti dalla natura, ed una superiorità che abbiamo su di essa, da cui deriva una facoltà di conservarci diversa da quella che può essere attaccata e messa in pericolo dalla natura esterna; perché in virtù di essa l'umanità della nostra persona resta intatta, quand'anche dovessimo soggiacere all'impero della natura.⁹⁰²

La natura è dinamicamente sublime quando

incita quella forza che è in noi (e che non è natura) a considerare come insignificanti quelle cose che ci preoccupano (i beni, la salute e la vita) e perciò a non riconoscere nella potenza naturale (a cui siamo sempre sottoposti relativamente a tali cose) un duro impero su di noi e sulla nostra personalità, al quale dovremmo piegarci, quando si trattasse dei nostri principi supremi, della loro affermazione o del loro abbandono.⁹⁰³

Anche qui: il «noi» in quanto «sottoposto» alla «potenza naturale», ossia il «noi» in quanto si cura dei beni, della salute e della vita, non è il «noi» che, in quanto considera «quelle cose» come «insignificanti», non riconosce alla «potenza naturale» un «duro impero» su di sé.

Schopenhauer commenta:

“Quando si trattasse dei nostri principi supremi – non soltanto allora, ma anche senza una simile ipotesi, diventiamo coscienti del fatto che la nostra persona è sottomessa a potenze così immani, che il caso può condurre contro di noi, e perciò si desta in noi una coscienza altra da quella personale, che è situata al di fuori dell'ambito del caso e della natura.”⁹⁰⁴

Si noti che, mentre per Kant la personalità del soggetto, ossia il suo essere persona, non è in balia degli eventi naturali, in Schopenhauer è solo il soggetto in quanto persona che è in balia di essi.

⁹⁰² Idem, p. 195.

⁹⁰³ Idem, pp. 195-197.

⁹⁰⁴ H. N. II, p. 289.

Si può esaminare, a questo punto, il frammento n. 86 dei Manoscritti, che tratta del fenomeno estetico della bellezza.

9. *La coscienza migliore e la bellezza. L'idea platonica*

Si è visto che Schopenhauer, in riferimento alla *Critica del Giudizio* di Kant, sostiene nel frammento n. 86 che «*la spiegazione che Kant dà del sublime è giusta ed eccellente*»; tuttavia questa proposizione è seguita da una proposizione avversativa, che limita l'apprezzamento testimoniato dalla prima: «*ma egli [Kant] conosce la coscienza migliore solo come molla morale e quindi riconduce sempre tutto lì*»⁹⁰⁵. Kant scrive infatti che nel sentimento del sublime si verifica «*un impero*» della ragione sulla sensibilità, nel senso che la prima «*estende*» la seconda «*in modo da renderla adeguata al proprio [della ragione] dominio (il dominio pratico), e per farle intravedere l'infinito, che è per essa [la sensibilità] un abisso. In realtà ciò che noi, preparati dalla cultura, chiamiamo sublime, senza lo sviluppo delle idee morali è per l'uomo rozzo semplicemente terribile*»⁹⁰⁶.

D'altra parte, «*la spiegazione*» che Kant dà «*del bello è*», al contrario di quella sul sublime, «*erronea*»⁹⁰⁷, «*non è sufficiente, come ammette egli stesso, Critica del Giudizio, alle pp. 60-61*»⁹⁰⁸. In effetti, in commento a quelle stesse pagine della *Critica del Giudizio* (nella sua terza edizione del 1799), Schopenhauer riporta questa affermazione di Kant: «*Il giudizio secondo un'ideale della bellezza non è un mero giudizio di gusto*». Da essa, Schopenhauer deduce che «*Kant stesso sente l'insufficienza della sua teoria del bello*»⁹⁰⁹; e deduce così, perché, da un lato, sottintende che Kant abbia ridotto (consapevolmente) il giudizio sul bello ad un giudizio di gusto, dall'altro intende l'affermazione di Kant come se questi dicesse che il giudizio sul bello è irriducibile ad un semplice giudizio di gusto.

Mosso da questi presupposti, Schopenhauer cerca di indicare l'insufficienza della teoria di Kant, e quindi di fornire egli stesso una propria “sufficiente” teoria del bello (e del sublime). Il fondamento al quale Schopenhauer cerca di ricondurre entrambi è la distinzione tra due mondi («*mondo temporale*» e «*mondo eterno*») e tra coscienza empirica e coscienza migliore.

⁹⁰⁵ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 60.

⁹⁰⁶ I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 203.

⁹⁰⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 60.

⁹⁰⁸ Idem, n. 86, p. 61.

⁹⁰⁹ H. N. II, p. 288.

In questo frammento viene dunque sistematizzata la relazione tra coscienza migliore e ambito estetico, che era già stata anticipata, sebbene in modo indeterminato, già da subito, alla fine del frammento in cui compare per la prima volta, nei Manoscritti, la figura della coscienza migliore (n. 35: «in quanto la coscienza migliore vuol soppiantare la ragione teoretica, non appare affatto a questa», e «per questo il genio non può mai dar conto delle proprie opere»), e che aveva poi trovato un altro accenno nel frammento n. 46 («Che ciò agisca su di noi esteticamente, ossia stimoli la coscienza migliore [...]»).

Innanzitutto, Schopenhauer contesta che «bello» e «sublime» siano due generi differenti del fenomeno estetico:

Il *bello* è una specie del sublime, o meglio il sublime una specie del *bello*, cioè l'estremo del bello dove si esprime, nel modo più immediato, anzi quasi palpabile *la negazione teoretica del mondo temporale e l'affermazione di quello eterno, che è l'essenza di ogni bellezza* (così come la negazione e l'affermazione pratiche di quei due mondi sono ascetismo e virtù).⁹¹⁰

La bellezza è, in ambito teoretico, ciò che l'ascetismo e la virtù, secondo il frammento n. 72, sono in ambito pratico.

L'insufficienza della teoria di Kant, che in questo senso riguarda anche la trattazione del sublime, consiste dunque nel fatto che egli non si richiama al «mondo eterno», in quanto «conosce *la coscienza migliore* solo come molla morale e quindi riconduce sempre tutto lì». Kant non conosce, cioè, né ciò che della coscienza migliore eccede il suo essere «molla morale», né «il mondo eterno». Ma allora è evidente che ciò che Kant non conosce della coscienza migliore (ciò che eccede l'espressione morale di quest'ultima) è per Schopenhauer proprio la sua relazione al mondo eterno, la quale, non essendo di pertinenza dell'ambito morale, può essere solo *conoscitiva*.

D'altra parte, Kant non poteva affatto riconoscere questa relazione, nella misura in cui il suo criticismo non è il «vero criticismo»: esso infatti ignora le «forze» «altre» dall'intelletto, che consentono all'uomo di conoscere il «sovrasensibile». L'insufficienza della teoria di Kant sul bello e sul sublime è dunque, dal punto di vista di Schopenhauer – anche se Schopenhauer non lo rileva esplicitamente – una conseguenza diretta dell'incompletezza del suo criticismo.

⁹¹⁰ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, pp. 60-61.

Ogni dipinto, ogni statua che rappresenti un volto umano con l'espressione della coscienza migliore conferma la mia spiegazione del bello, la spiegazione kantiana invece non è sufficiente [...]. Lo stesso per ogni composizione poetica che rappresenta in modo diretto o indiretto quella coscienza migliore nei suoi diversi effetti (sceverarli e ordinarli in vista della conoscenza dell'intelletto spetta alla filosofia).⁹¹¹

La coscienza migliore ha un'«espressione», che può rilucere in un «volto umano», e che a sua volta può essere riprodotta attraverso l'arte figurativa. È probabile, da quanto detto, che Schopenhauer pensi all'espressione (di beatitudine) che un volto umano ha, quando contempla il mondo eterno. Si noti che la relazione, posta da Kant, tra bellezza e moralità è condivisa da Schopenhauer, ma soltanto come un caso particolare del bello, ossia appunto come la rappresentazione della coscienza migliore considerata «solo come molla morale», e non anche nella sua relazione al mondo eterno.

Attraverso il rimando alla coscienza migliore, Schopenhauer crede di poter indicare il fondamento vero e proprio, che a Kant sfuggirebbe, della necessità del giudizio estetico.

Egli [...] non conosce ciò che è al di sopra di ogni ragione [*über alle Vernunft*], e non nota che l'apoditticità del giudizio estetico (che, a sua [di Kant] meraviglia, non si fonda su alcun concetto) proviene appunto da dove [proviene] l'imperativo categorico. La sua meraviglia relativa al fenomeno [*Phänomen*] della bellezza è uguale a quella di colui che scopre per caso la prima scintilla elettrica, e le ipotesi di Kant [sono uguali] al tentativo, che quello vorrebbe fare di spiegare la scintilla attraverso gli atomi [*atomistisch*].⁹¹²

Schopenhauer aveva determinato nel frammento n. 85 la coscienza migliore proprio come «al di sopra di ogni ragione» (*über alle Vernunft*), e d'altra parte, la legge morale, cioè l'imperativo categorico, è, secondo il frammento n. 35, «una veduta unilaterale [...] della coscienza migliore». È dunque pacifico che ciò che fonda l'«apoditticità del giudizio estetico» sia, per Schopenhauer, la coscienza migliore. Ma la coscienza migliore può garantire tale «apoditticità», ossia tale necessaria universalità, solo in quanto *essa è presente (almeno in modo potenziale) in tutti gli uomini*, non solo nell'individuo Schopenhauer.

⁹¹¹ Idem, p. 61.

⁹¹² H. N. II, p. 289.

Si noti che qui Schopenhauer sostiene che «Kant non conosce» la coscienza migliore. Ma all'inizio del frammento n. 86 è scritto che Kant «conosce la *coscienza migliore* solo come molla morale». Questi due passi possono essere non contraddittori tra loro solo se si intende che il «conoscere» da parte di Kant «la coscienza migliore come molla morale» significa propriamente conoscere sì un'espressione della coscienza migliore, ma *non in quanto tale*, cioè non in quanto (appunto) espressione della coscienza migliore. In questo senso, Kant «non conosce» la coscienza migliore e al tempo stesso la «conosce [...] solo come molla morale».

Una volta esposto il principio fondamentale della sua teoria estetica (secondo cui l'«essenza di ogni bellezza» è «la negazione teoretica del mondo temporale e l'affermazione di quello eterno»), Schopenhauer si sofferma ad analizzare alcuni casi che sembrerebbero smentirlo.

In primo luogo, soggetto dell'arte è molto spesso anche il non bello, ossia «l'immorale e il brutto», «il nulla, il totalmente dannato (i cortigiani di *Shakespeare*, e *Riccardo III*, accanto al salvatore il rabbioso fariseo malvagio, ecc.)»⁹¹³. Ma questo accade perché l'artista mira a riprodurre «tutto il mistero del mondo», comprendendo quindi, nella sua rappresentazione, anche «ciò mediante cui questo mondo della nullità è diventato ciò che non doveva essere»⁹¹⁴, cioè ciò mediante cui questo mondo, da nulla, è diventato essente. Poiché nel frammento n. 79 è detto che «questo mondo deve il suo sorgere solo a ciò che secondo la massima della coscienza migliore non dovrebbe essere, ma è la direzione inversa», ossia il vizio, le arti, in quanto rappresentano anche ciò a cui è dovuta l'origine del mondo, rappresentano non solo la coscienza migliore, ma anche il vizio.

In secondo luogo, «molte» sono le «rappresentazioni» che, pur non avendo a tema il vizio, raffigurano «il mero benessere, vivere e agire sensibile [,] che troviamo in dipinti e poesie (*Properzio, Tibullo, Catullo, Omero, Anacreonte, Orazio*, le elegie di *Goethe*, ecc.)»⁹¹⁵. Ma anche in questo caso, si tratta di un lato reale della vita, e cioè *dell'affermazione della coscienza temporale* di cui si parla nel frammento n. 72. Vale anche qui il principio che l'artista deve riprodurre «il mistero del mondo» nella sua interezza.

Si deve notare che Schopenhauer, a proposito dei due casi appena considerati, non distingue tra bellezza dell'opera d'arte in quanto tale e bellezza del suo soggetto: cioè non specifica se, in generale, un'opera, che non rappresenta il bello, possa tuttavia essere bella.

⁹¹³ Ibidem.

⁹¹⁴ Ibidem.

⁹¹⁵ Idem, p. 62.

In terzo luogo, l'arte rappresenta in molte circostanze «la bellezza della natura, della mera forma umana, senza espressione sovrasensibile»⁹¹⁶.

Anche a esse la nostra teoria si adatta alla perfezione, se si pensa che in noi, quando la coscienza temporale ci occupa totalmente e siamo perciò dediti ai piaceri e incliniamo perciò al vizio (ossia alla negazione della coscienza migliore), tutto il nostro essere è *soggettivo*, ossia nelle cose non vediamo nient'altro che la loro relazione con la nostra individualità e i suoi bisogni. Ma non appena *osserviamo in modo oggettivo* le cose del mondo, ossia *contempliamo*, per il momento la soggettività e dunque la fonte di ogni miseria è scomparsa, siamo liberi e la coscienza del mondo sensibile ci sta di fronte come un estraneo che non ci tormenta più, nemmeno nell'osservazione, utile per la nostra individualità, del nesso di spazio, tempo e causalità, bensì vediamo l'idea platonica dell'oggetto [...].⁹¹⁷

Il testo, nelle sue intenzioni, è implicito ma chiaro. La raffigurazione del volto umano privo di «espressione sovrasensibile» (prima Schopenhauer aveva parlato dell'«espressione della coscienza migliore», sì che le due evidentemente si equivalgono), se rappresentato “oggettivamente”, muove il fruitore dell'opera ad assumere un atteggiamento di pura osservazione oggettiva, cioè di «contemplazione». Ma l'oggetto della contemplazione, cioè ciò che rimane di un oggetto se lo sguardo che si rivolge ad esso si sveste della soggettività, è l'idea eterna dell'oggetto. (Questo punto era stato già accennato nel frammento n. 80⁹¹⁸). Dunque anche in questo caso, il contenuto della forma bella esposta dall'arte è il mondo eterno. Che, in generale, ogni giudizio di gusto sia in quanto tale “oggettivo” nel senso di privo di interesse personale, era stato chiaramente affermato da Kant nel titolo del paragrafo 2 della Critica del Giudizio⁹¹⁹.

Questa liberazione dalla coscienza temporale lascia sussistere la coscienza migliore eterna. [...]. La pura osservazione oggettiva di ogni oggetto (eccettuato il brutto e il ripugnante) ha dunque come conseguenza questo eccitamento della coscienza migliore [...].⁹²⁰

⁹¹⁶ Ibidem.

⁹¹⁷ Idem, pp. 62-63.

⁹¹⁸ Idem, n. 80, pp. 54-55.

⁹¹⁹ Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, p. 73: «Il piacere che determina il giudizio di gusto è *scevro di ogni interesse*»; cfr. Idem, p. 87: «Il gusto è la facoltà di giudicare un oggetto o un tipo di rappresentazione mediante un piacere, o un dispiacere, *senza alcun interesse*. L'oggetto di un piacere simile si dice *bello*».

⁹²⁰ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 63.

Il nesso tra «coscienza temporale» ed «essere soggettivo», e quello tra «la liberazione dalla coscienza temporale» e l'apparire della coscienza del mondo sensibile «come un estraneo» sembrano fondarsi su ciò che è detto nel frammento n. 81, ossia che l'attributo della «personalità» vale solo nel «mondo temporale, sensibile, dell'intelletto», e non pertiene alla coscienza migliore. Nel seguito del passo è detto appunto che «la stimolazione» della coscienza migliore è il risultato della «liberazione [...] da ogni soggettività»⁹²¹. Quest'ultima è determinata d'altra parte come «la fonte di ogni miseria», sì che la coscienza migliore, essendo libera dalla soggettività, è libera da ogni miseria della vita, proprio come il «sé migliore» del frammento n. 58. È in questo senso che deve essere intesa, nel seguito del passo, la contrapposizione tra una «coscienza sovrasensibile»⁹²², che non può essere altro che la coscienza migliore, e la «coscienza del mondo sensibile».

Dal testo si può dunque leggere chiaramente che la coscienza empirica è legata alla soggettività (o è questa stessa soggettività), sì che conosce in modo soltanto soggettivo. È interessante che, nella contemplazione oggettiva, «la soggettività e dunque la fonte di ogni miseria è scomparsa, siamo liberi e la coscienza del mondo sensibile ci sta di fronte come un estraneo che non ci tormenta più». D'altra parte, «questa liberazione dalla coscienza temporale lascia sussistere la coscienza migliore eterna». Dunque ciò a cui «la coscienza del mondo sensibile [...] sta di fronte come un estraneo che non ci tormenta più» è la coscienza migliore (ovvero l'individuo determinato come coscienza migliore). La «coscienza del mondo sensibile» è cioè guardata, dal punto di vista della coscienza migliore, «dal di fuori»: dove questo «dal di fuori» significa che l'individuo, determinato come coscienza migliore, non è più determinato come «coscienza del mondo sensibile». Tutto questo ricorda molto la dialettica tra «coscienza fattuale» e «coscienza superiore» (che era la coscienza della coscienza fattuale) di cui parlava Fichte nelle prime lezioni del corso «Sulla dottrina della scienza». La coscienza migliore sembrerebbe essere qui la coscienza della «coscienza del mondo sensibile»: dove è presupposto che la coscienza di qualcosa è formalmente distinta da ciò di cui è coscienza, sì che l'individuo in quanto cosciente della propria «coscienza del mondo sensibile» non è questa stessa coscienza.

Ora il testo sembra suggerire che l'*oggetto della «coscienza migliore eterna» sia l'idea platonica dell'oggetto*. La coscienza migliore è certamente coscienza dell'eterno (sì che essa è «eterna» tanto per questo motivo, quanto perché è ciò che dell'individuo resiste alla morte); e qui quest'eterno sembra determinato come l'idea platonica. Infatti, da un

⁹²¹ Idem, p. 65.

⁹²² Idem, p. 65.

lato, «non appena *osserviamo in modo oggettivo*, ossia *contempliamo*», «la soggettività [...] è scomparsa, siamo liberi e la coscienza del mondo sensibile ci sta di fronte come un estraneo che non ci tormenta più» e «vediamo l'idea platonica dell'oggetto»; dall'altro, «questa liberazione dalla coscienza temporale lascia sussistere la coscienza migliore eterna». Il vedere «l'idea platonica dell'oggetto» e il «sussistere della coscienza migliore» sono entrambi indicati come la conseguenza della «liberazione» dalla soggettività ovvero dalla coscienza del mondo sensibile, sì che sembrerebbe legittimo identificarli l'uno con l'altro.

D'altra parte, proprio in virtù del contenuto della prima delle due citazioni precedenti, la visione dell'idea non può certamente appartenere all'individuo in quanto esso è assoggettato alla coscienza temporale, ossia l'idea non è certamente l'oggetto della coscienza temporale. Se dunque essa non fosse nemmeno l'oggetto della coscienza migliore, ma, semplicemente, la sua visione “preparasse” l'individuo a diventare coscienza migliore, questi, nella visione dell'idea, non sarebbe né coscienza temporale, né coscienza migliore. Ma Schopenhauer sembra sottintendere, in tutti i suoi frammenti, che, tra quelle due, *tertium non datur*.

Che l'idea platonica sia il correlato oggettivo della coscienza migliore è dunque richiesto dalla coerenza interna sia di questo testo, sia di tutto il filosofema della «duplicità», e non triplicità, «della nostra coscienza»⁹²³.

Tuttavia, non si può ignorare nemmeno che Schopenhauer, su questo punto, non è esplicito (e mai lo sarà). Si deve con tutta probabilità scorgere, in questa non esplicitezza, un segno della sua insoddisfazione per questa soluzione del problema teorico circa la *determinazione* dell'oggetto della coscienza migliore. A questo proposito, la cosa principale da notare è che le idee platoniche sono descrivibili (e descritte da Platone) *positivamente*, attraverso una superfetazione delle stesse qualità (“positive”) che si riscontrano nel mondo dell'intelletto. Ma il “mondo eterno”, oggetto della coscienza migliore, è piuttosto, secondo il «vero criticismo», il nulla del mondo dell'intelletto. Schopenhauer, nel testo considerato, evita dunque di portare all'esplicito ciò che da un lato è richiesto dalla coerenza del testo singolarmente considerato, dall'altro è incoerente con il discorso sviluppato finora. La dialettica tra zona esplicita e zona implicita del testo indica la tensione tra queste due istanze. L'oggetto o «il mondo» della coscienza migliore (in quanto essa è una «modalità assoluta di conoscenza») è infatti determinato da Schopenhauer soltanto come «sovrasensibile», «incondizionato», «eterno», «privo di

⁹²³ Idem, n. 99, p. 90.

personalità e causalità». Ma questi attributi sono negativi (equivalgono a «non sensibile», «non condizionato», «non temporale»), sì che la difficoltà che incontra Schopenhauer nel determinare in modo diverso l'oggetto della coscienza migliore è in realtà l'*impossibilità* di determinarlo in modo positivo, posto che (secondo quanto è affermato nel frammento n. 65) «il linguaggio stesso appartiene al temporale e allo spaziale (come pure l'intelletto [...])», e che quell'oggetto è il «nulla» delle determinazioni dell'intelletto e del linguaggio.

Per tutti questi punti, comunque, si deve dire che, nel frammento n. 86 dei Manoscritti, alla figura della coscienza migliore vengono attribuite determinazioni che nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, ma già nei Manoscritti a partire dal 1814, verranno attribuite alla figura del «puro soggetto del conoscere»⁹²⁴.

Posto che l'individuo può giungere alla contemplazione delle idee, si pone certamente il problema di come questo sia possibile. Schopenhauer sostiene al riguardo che «le eterne forme della natura riposano su una necessità imperscrutabile per l'intelletto ma che ha un misterioso collegamento con il nostro essere più intimo, e che è al di sopra di ogni spiegazione»⁹²⁵. Una spiegazione di questo punto era invece stata fornita nel frammento n. 15 «Su Platone», in cui le idee degli oggetti naturali erano intese come i modelli eterni che il Creatore aveva tenuto presente nella creazione del mondo, sì che era sottinteso che il Creatore stesso, in quanto tale, fosse il medio che congiungeva l'uomo alle idee eterne. È evidente che ora questa soluzione non è più ritenuta valida da Schopenhauer, e probabilmente proprio per il fatto che egli, da una prospettiva teistica, sottesa a quella soluzione, è passato, attraverso il frammento n. 81, ad una posizione di ateismo filosofico (l'espressione «Dio» non è ammissibile tra i filosofi). Il «collegamento» tra le idee e l'«essere più intimo» dell'uomo, collegamento che rende possibile all'uomo la visione delle idee, rimane perciò «al di sopra di ogni spiegazione», è «misterioso».

10. «La magia del passato»

In nota al passo del frammento n. 86, in cui è nominato l'«eccitamento della coscienza migliore» come conseguenza della «pura osservazione oggettiva», Schopenhauer scrive che «la magia del passato viene dalla stessa fonte»⁹²⁶.

⁹²⁴ Cfr. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 207 ss.

⁹²⁵ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 64.

⁹²⁶ Idem, p. 63.

Già in uno dei frammenti n. 12, era rilevato «nel ricordo del tempo andato vi è una quiete così amabile», e la spiegazione avanzata (in forma di ulteriore domanda) era che nel ricordare certi eventi, a differenza del viverli, è presente la consapevolezza che le «ansie» e i «tormenti» ad essi legati non erano eterni: «il tempo ha insegnato che erano solo illusioni». Ciò che non è eterno, è illusione.

In nota al frammento n. 86, la spiegazione dello stesso fenomeno consiste nel rilevare che, «quando ci rappresentiamo giorni passati», «richiamiamo solo gli oggetti, non il soggetto con tutta la sua miseria», sì che «ci ricordiamo solo ciò che è oggettivo», ci “solleviamo” «oltre noi stessi» «e la coscienza migliore diventa libera»⁹²⁷. Nel ricordo, cioè, è possibile intrattenere un *rapporto puramente conoscitivo*, privo di «partecipazione», con il mondo dei sensi: la stessa cosa che «eccita la coscienza migliore». Sempre nel frammento n. 86 è detto che la «soggettività» è «la fonte di ogni miseria». Ciò che è dunque comune tra il contemplare e il ricordare è la liberazione dalla soggettività e il conseguente eccitamento della coscienza migliore: questa non è il «soggetto con tutta la sua miseria», ma *un altro soggetto* (del conoscere), ad esso opposto, sì che è implicito che l'individuo debba «passare» dall'uno all'altro.

Ma questo passaggio implica necessariamente la possibilità di una *relazione* tra il suo *terminus a quo* e il suo *terminus ad quem* (tra coscienza empirica e coscienza migliore), relazione che sarà l'argomento dei frammenti nn. 91 e 96.

In una nota ulteriore sempre al frammento n. 86, lo stato della contemplazione, «mediante il quale, come si è detto, la coscienza migliore diventa libera», viene definito come attività dei sensi e dell'intelletto (rivolti all'oggetto contemplato) e inattività della ragione discorsiva⁹²⁸.

11. Genialità e santità

Ancora in commento alla *Critica del Giudizio*, Schopenhauer scrive un passaggio che è certamente successivo alla stesura del frammento 87, in quanto quest'ultimo è in quello citato.

⁹²⁷ Ibidem.

⁹²⁸ Idem, p. 64.

C'è da aspettarsi da ognuno voglia del sublime soltanto per mezzo della legge morale. Shakespeare dice: *trust not the man that has no music in his soul*. Egli conferma quindi la mia affermazione [...] che il bello come il sublime è eccitamento della coscienza migliore, che tra l'altro si rivela come moralità, e perciò [il sentimento del bello] c'è da aspettarselo da ognuno: inoltre in ognuno c'è una traccia di ciò [della coscienza migliore], come anche la predisposizione alla legge morale e il suo riconoscimento, ma, come questi, in gradi molto diversi.⁹²⁹

Schopenhauer può ritenere che il detto di Shakespeare («non ti fidare dell'uomo che non ha musica nella sua anima») confermi che il bello è eccitamento della coscienza migliore, solo in quanto sottintende, da un lato, che l'uomo indegno di fiducia sia colui nel quale la coscienza migliore non è eccitata, dall'altro, che Shakespeare, con l'espressione «avere musica nella propria anima», intenda «essere capaci del sentimento del bello», sì che colui, nel quale la coscienza migliore non è eccitata, è incapace del sentimento del bello. Il detto shakespeariano è tuttavia da mettere in relazione anche con ciò che Schopenhauer, influenzato probabilmente dai saggi sulla musica di Wackenroder⁹³⁰, scrive alla fine del frammento n. 86: la musica è la forma d'arte che «stimola nel modo più immediato la coscienza migliore»⁹³¹. (A questo proposito, in quel testo si rimanda al saggio, perduto, «sulla gerarchia delle arti»⁹³²).

Per Schopenhauer «in ognuno c'è una traccia» della coscienza migliore, però secondo una diversa gradazione, la quale distingue gli individui tra loro, e perciò anche quegli individui rarissimi che sono il genio e il santo.

In particolare, nel santo «la coscienza migliore predomina in modo così indisturbato, che a lui il mondo sensibile appare per così dire con colori deboli, egli agisce secondo essa, è in essa beato e il suo apparire [*Erscheinung*] serve ad elevazione del mondo soltanto come esempio»⁹³³. (La metafora dei colori era presente nel commento di Schopenhauer alla seconda lezione di Fichte «Sullo studio della filosofia»: «Giunge un attimo in cui tutto

⁹²⁹ H. N. II, p. 290.

⁹³⁰ Come si può ricostruire attraverso la corrispondenza, Schopenhauer, nel 1806, aveva letto il volume *Fantasia sull'arte per amici dell'arte* (*Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst*, hg. von L. Tieck, Amburgo 1799; il saggio è tradotto in W. H. L. WACKENRODER, *Scritti di poesia e di estetica*, cit., pp. 135-171). In particolare, il saggio «I miracoli della musica» (Idem, pp. 143-149) esercitò un'incancellabile influenza su Schopenhauer (sebbene questi non sapesse che il saggio era di Wackenroder e non di Tieck). Cfr. A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, cit., pp. 31-32.

⁹³¹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 86, p. 66.

⁹³² Ibidem.

⁹³³ H. N. II, p. 290.

il mondo del fenomeno sbiadisce, viene oscurato dall'io che conosce la propria realtà e quella di un mondo sovrasensibile»).

Il genio, invece, deve mantenere vivo il suo rapporto con il mondo sensibile, perché deve realizzare le sue opere in esso, sì che in lui non soltanto la coscienza migliore, come nel santo, ma anche «la coscienza temporale», ovvero «la coscienza del mondo sensibile», deve essere attiva⁹³⁴. Egli non può dire, al pari del santo, «il mio regno non è di questo mondo»⁹³⁵: il suo regno è *anche*, ma non solo, di questo mondo. Di conseguenza, «il genio [,] in questa perdurante duplicità della sua natura [,] non ha la stessa pace del santo e il suo mero esserci è già un modo di martirio per il meglio dell'umanità»⁹³⁶. Il martirio del genio, cioè, non è il rogo o la lapidazione, ma il suo «mero esserci», là dove il mero esserci del santo non è un martirio, ma una forma di beatitudine, perché egli ha eliminato «la duplicità della sua natura». Il santo, dunque, può elevare il mondo anche soltanto attraverso la propria beatitudine (con l'«esempio»); il genio può servire l'umanità soltanto attraverso il proprio martirio.

Nel testo è chiaramente presupposto che la duplicità della propria natura è di per sé un martirio, mentre la beatitudine è l'eliminazione della duplicità, in favore della sola coscienza migliore. Qui è cioè ancora affermata la possibilità da parte dell'uomo, possibilità che nel 1814 verrà perentoriamente negata, di eliminare in vita la duplicità della propria natura.

Certamente, il giovane Schopenhauer denuncia la duplicità del proprio essere («La mia *speranza* [corsivo mio] è che questa coscienza migliore [...] *diventi* [corsivo mio] l'unica mia coscienza»: frammento n. 81), sì che, già in questi anni, egli considera se stesso più come un «genio» che come un «santo».

12. *La coscienza migliore come ciò che l'uomo e l'animale sono «essenzialmente». Ancora su ragione e moralità*

Che agli *animali* faccia difetto la *libertà morale* probabilmente non deriva dal fatto che in essi non v'è traccia, analogia della coscienza migliore presente in noi, di cui la moralità è espressione perché allora l'animale, la cui apparenza pure è in molti elementi così simile alla nostra che noi consideriamo l'uomo un

⁹³⁴ Ibidem.

⁹³⁵ Idem, p. 291.

⁹³⁶ Idem, pp. 290-291.

genus animale, dovrebbe avere un fondamento della sua esistenza totalmente diverso ed essere qualcosa di essenzialmente, intimamente e affatto diverso da noi.⁹³⁷

Se nell'animale non vi fosse «traccia», «analogia della coscienza migliore» presente nell'uomo, allora esso avrebbe «un fondamento della sua esistenza totalmente diverso» e sarebbe «qualcosa di essenzialmente, intimamente e affatto diverso» dall'uomo. Ma questo è impossibile, perché contraddice il fatto che l'«apparenza» dell'animale «è in molti elementi [...] simile a quella dell'uomo», tanto che questo viene considerato «un *genus* animale». Dunque, nell'animale ci deve essere traccia della coscienza migliore, sì che l'assenza, in esso, della libertà morale è da ascrivere ad un altro fattore rispetto a quello, impossibile, appena escluso.

In questo ragionamento è presupposto che ciò che in sé non ha traccia della coscienza migliore, è «essenzialmente» (*wesentlich*) e «intimamente» diverso dall'uomo. L'essenza intima dell'uomo è dunque la coscienza migliore. Essa è anche «fondamento della sua esistenza». Schelling, nel suo scritto, già menzionato, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, aveva parlato di un fondamento dell'esistenza (*Grund der Existenz*) di Dio (che in quell'opera è determinato come «Volere»). Schopenhauer usa qui la stessa espressione a proposito della relazione tra la coscienza migliore e l'uomo.

Ma, come è stato già rilevato, se l'uomo è essenzialmente coscienza migliore, allora *ciò che l'uomo è di diverso dalla coscienza migliore (coscienza empirica), lo è non essenzialmente, ma accidentalmente.*

Gli animali tuttavia non li si può dire liberi, e ciò deriva dall'*assenza* in loro di una capacità, la *ragione*, subordinata totalmente alla suprema coscienza migliore; la *ragione* è la capacità di abbracciare tutto [...].⁹³⁸

Consultando personalmente il manoscritto, mi sono accorto che, nel passo appena citato, «coscienza migliore» è frutto di un ripensamento da parte di Schopenhauer, che aveva scritto dapprima «essenza interiore»⁹³⁹. Ma il fatto che la dicitura «essenza interiore», riferita all'uomo, sia stata sostituita dalla dicitura «coscienza migliore», rivelando l'identità del significato delle due espressioni, non fa altro che rivelare ciò che è

⁹³⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 87, p. 66.

⁹³⁸ Idem, pp. 66-67.

⁹³⁹ Il testo è disponibile in *Manuskripte*, XX, f. 35 v.

stato implicitamente già indicato all'inizio del frammento, e cioè che l'uomo è «essenzialmente, intimamente» coscienza migliore.

Ritornando al testo citato, il motivo per cui gli animali non sono dotati di libertà morale è il loro essere privi di ragione. Essa sola, infatti, permette all'uomo di avere uno «sguardo d'assieme» sulla vita, “relativizzando” il suo «appetito» presente⁹⁴⁰. (Nel frammento n. 28, scritto nel 1811, la libertà era appunto definita come la «capacità di sopportare [...] ogni dolore sensibile, di soggiogare ogni impressione del presente»⁹⁴¹). Ora nel fornire questo «sguardo d'assieme», la ragione consente all'uomo di guardarsi “dal di fuori”, sì che (come è detto nel frammento n. 86) «la coscienza del mondo sensibile» gli «sta di fronte come un estraneo che non» lo «tormenta più». È appunto in questo senso, che la ragione è «subordinata totalmente alla suprema coscienza migliore». Questi punti erano già stati anticipati nel frammento n. 85.

Se è così, la ragione è condizione necessaria della moralità. Ma essa non è anche condizione sufficiente (al contrario di quanto riteneva Kant), in quanto la virtù è «espressione della coscienza migliore»⁹⁴². Tuttavia, posto che gli animali, pur avendo in sé una traccia della coscienza migliore, non sono capaci della libertà morale, si deve dire che anche la coscienza migliore è condizione solo necessaria e non anche sufficiente della moralità. Quest'ultimo punto sembra però smentito da quanto Schopenhauer scrive alla fine dello stesso frammento n. 69.

[...] È possibile anche pensare ad un uomo molto virtuoso in cui la coscienza migliore è sempre tanto viva da parlare in ogni momento e da non lasciare mai che gli affetti diventino così forti da colmarlo del tutto, cosicché lo guida sempre in modo immediato, non con il *medium* della ragione mediante massime e principi morali. Per questo è possibile un'elevata moralità e bontà in presenza di ragione debole e intelletto debole (la cui forza conta tanto poco per la cosa principale nell'uomo, quanto poco conta la forza del suo corpo). Gesù dice: «Beati i poveri in spirito». E Jakob Böhme dice in modo splendido e sublime: «Chi sta silenzioso nella propria volontà come un bimbo nel grembo materno e si fa dirigere e guidare dal suo intimo fondamento, da cui l'uomo è germogliato, è il più nobile e il più ricco della terra» [...].⁹⁴³

⁹⁴⁰ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 87, p. 67.

⁹⁴¹ Idem, n. 28, p. 24.

⁹⁴² Idem, n. 87, p. 68.

⁹⁴³ Idem, pp. 68-69.

In questo passaggio, la coscienza migliore sembrerebbe essere la condizione sufficiente della moralità. Il ripensamento, se c'è, non trae la conseguenza che sarebbe necessaria (e che contraddice i termini del problema posto all'inizio), e cioè che allora anche gli animali dovrebbero essere capaci di moralità.

Se qui Schopenhauer ha perso la coerenza con il resto del testo, ciò è avvenuto solo per uno slancio di entusiasmo.

13. *Le quattro leggi fondamentali dell'intelletto*

La determinazione dell'ambito sovrasensibile come «nulla» dell'ambito dell'intelletto implica, come si è detto, che le leggi che valgono in quest'ultimo non valgano nel primo (ovvero che le une siano il nulla delle altre e viceversa).

Nel frammento 93 si espongono appunto quelle che Schopenhauer considera come le quattro «leggi fondamentali dell'intelletto»⁹⁴⁴, ossia le leggi (logiche, nel senso della logica analitica) che valgono soltanto nell'ambito dell'intelletto (sebbene appunto non si tratti di tutte le leggi che valgono in quell'ambito: mancano almeno i riferimenti a spazio, tempo, e causalità). Esse sono: il principio del terzo escluso (*principium exclusi medii inter duo contradictoria*), il principio di identità (*principium identitatis*), il principio di non contraddizione (*principium contradictionis*), il principio di ragion sufficiente (*principium rationis sufficientis*)⁹⁴⁵. Ora queste «vanno ricondotte» tutte, secondo Schopenhauer, «all'unico principio di immutabilità di un concetto (*principium immutabilitatis notionis*) che suona: “Un concetto è affatto immutabile”»⁹⁴⁶. Per Schopenhauer, solo in virtù di quest'ultimo principio, cioè solo in quanto in un concetto «nulla può essere aggiunto o tolto» (essendo il mutamento un subire una qualsiasi aggiunta o una qualsiasi privazione), valgono quei quattro principi. Infatti il concetto, in quanto immutabile, è affatto *determinato*: e in questo senso, esso «è uguale all'insieme delle sue caratteristiche» (principio di identità) e «ogni predicato deve essergli denegato o assegnato» (principio del terzo escluso), sì che «le due cose non possono essere simultaneamente» (principio di non contraddizione)⁹⁴⁷. Quanto al principio di ragion sufficiente, Schopenhauer rimanda al frammento n. 55, in cui esso è definito come «il *principium identitatis* applicato alla

⁹⁴⁴ Idem, n. 93, p. 74.

⁹⁴⁵ Idem, pp. 76-77.

⁹⁴⁶ Idem, p. 74.

⁹⁴⁷ Idem, pp. 75-77.

copula»⁹⁴⁸. «È» significa infatti, per Schopenhauer, «è percepito», sì che il giudizio (di percezione) in cui compare quella copula può essere pensato come il fondamento di un altro giudizio, solo in quanto il giudizio che contraddice il primo (cioè il giudizio in cui, anziché «è», compare «non è») è pensato come falso. Ma questo è possibile solo se la copula che compare nel primo giudizio è identica alla copula che compare nel giudizio che lo contraddice. Dunque anche il principio di ragion sufficiente, essendo un caso particolare del principio di identità, va ricondotto al principio di immutabilità di un concetto.

Nel 1813, Schopenhauer completerà la sua Dissertazione di laurea *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, nella quale tale principio non è definito come una delle quattro leggi fondamentali dell'intelletto, ma come l'unica legge fondamentale dell'umano conoscere, che si specifica in quattro «radici». Inoltre, nella Dissertazione, verranno enumerati come «i quattro principi fondamentali del pensiero» il principio di identità, il principio di non contraddizione, il principio del terzo escluso e il principio di ragion sufficiente del conoscere⁹⁴⁹, ma l'organo del pensiero, cioè dei concetti (ossia l'organo a cui pertengono quelle quattro leggi), non sarà più l'intelletto, ma la ragione⁹⁵⁰.

La differenza che sussiste tra questa formulazione e quella del frammento n. 93 lascia supporre che la stesura di quest'ultimo preceda la stesura della Dissertazione. E, in effetti, quest'ipotesi deve considerarsi definitivamente confermata da quanto Schopenhauer scrive in nota al frammento n. 96: «I pensieri nn. 92-95 contengono quasi esclusivamente studi ed estratti finalizzati a una dissertazione sul principio di ragion sufficiente»⁹⁵¹. Dunque *tutti* i pensieri fino (almeno) al n. 95 sono precedenti la Dissertazione.

14. *Identità tra idea platonica e concetto?*

Ritornando al frammento n. 93, Schopenhauer, dopo aver affermato che «Un concetto è affatto immutabile», afferma che «al concetto appartiene tutto ciò che Platone dice delle idee, che poi sono propriamente concetti»⁹⁵². I concetti sono cioè immutabili come le idee platoniche, “dunque” le idee platoniche non sono altro che concetti. Ma l'identità tra idea e concetto, oltre a porsi in contraddittorio con il frammento n. 15 «Su

⁹⁴⁸ Idem, n. 55, p. 41.

⁹⁴⁹ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 32, p. 104.

⁹⁵⁰ Idem, p. 98.

⁹⁵¹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., nota al n. 96, p. 88.

⁹⁵² Idem, n. 93, pp. 75-76.

Platone», il cui sforzo teorico consisteva proprio nella definizione della differenza tra i due termini, si pone in contraddittorio anche con il frammento n. 86, in cui la visione dell'«idea platonica dell'oggetto» era contrapposta all'«osservazione del nesso di spazio, tempo e causalità», cioè, implicitamente, al conoscere dell'intelletto. Per lo Schopenhauer di questo periodo (precedentemente, cioè, alla Dissertazione), il concetto è un prodotto dell'intelletto: dunque l'identità tra idea platonica e concetto comporta che l'intelletto sia la facoltà correlata all'idea. Ma Schopenhauer non intende certamente questo.

Il passo in questione del frammento n. 93 è dunque certamente contraddittorio sia con il contenuto dei frammenti che lo precedono, sia con il contenuto dei frammenti che lo seguono (nel 1814, come si vedrà, Schopenhauer identificherà esplicitamente l'idea platonica, ma assolutamente non il concetto, con la cosa in sé, se pure questa identificazione, come si è visto, è già implicita nel 1812). Esso deve dunque essere inteso come un incidentale momento di sperimentazione teorica (fondato sulla circostanza che i concetti, come le idee platoniche, sono immutabili), il cui contenuto non verrà ulteriormente approfondito, ma anzi presto negato.

15. *Il problema della relazione tra coscienza empirica e coscienza migliore. Il volere*

Già nel frammento n. 35, dove la figura della coscienza migliore compare per la prima volta, Schopenhauer determina il «collegamento» (*Verbindung*), in uno stesso individuo, tra «ragione» e «coscienza migliore» come «misterioso» (qui la coscienza determinata come «ragione» corrisponde a ciò che in seguito è chiamato «coscienza empirica»). Ma la possibilità di questo collegamento è propriamente la possibilità, da parte di uno stesso individuo, di essere coscienza empirica o coscienza migliore, sì che essa è presupposta necessariamente in tutti i frammenti successivi. Se coscienza migliore e coscienza empirica non fossero in nessuna relazione, l'individuo non potrebbe “passare” dall'una all'altra. Ma, per Schopenhauer, che l'individuo possa passare dall'una all'altra è assolutamente indubitabile: egli stesso crede di esperire in prima persona questo passaggio. Quest'ultimo è cioè per Schopenhauer un contenuto dell'esperienza. *Dunque*, ci deve essere un qualche «collegamento» tra le due.

Il problema viene esplicitamente affrontato per la prima volta nel frammento n. 91. Il pretesto è l'analisi della circostanza che «nei giorni e nelle ore in cui l'impulso alla voluttà è più forte», «proprio allora le forze supreme dello spirito, anzi la coscienza migliore, sono

pronte per l'attività più grande», sì che «ciò che conta è solo *quale direzione* si prende», cioè per cosa si decide l'individuo⁹⁵³.

L'*un* polo non intende l'*altro*, non esiste affatto per l'*altro*. Eppure la ragione, come facoltà di riconoscere la totalità della vita nella sua unità, come legame tra coscienza temporale coscienza migliore, e in forza dell'unità sintetica dell'appercezione, – ha una cognizione storica dei due principi e dal momento che la sua unità sintetica dell'appercezione non viene mai meno, anche nell'istante in cui la coscienza si dissolve nella brama può tenere presente la massima, scaturita dalla coscienza migliore, di «prendere l'altra direzione»; la avanza come *concetto morto* contro la *brama vitale*, ma tuttavia la avanza e rende *possibile* la scelta, ossia rende *possibile la libertà* di cui essa è condizione, perciò deve essere strumento di ciò che è infinitamente migliore di lei stessa.⁹⁵⁴

Ciò che mette in rapporto coscienza empirica e coscienza migliore è la ragione, che, come facoltà della totalità, abbraccia la totalità dell'individuo, quindi anche il suo (poter) essere coscienza migliore nel momento in cui è coscienza empirica, e viceversa. Anche in questo caso, la ragione rende possibile la libertà morale, cioè la liberazione da una brama presente.

Il rimando all'unità sintetica dell'appercezione è molto interessante. Si ricordi che Fichte, nella tredicesima lezione «Sui fatti della coscienza», aveva asserito che «l'assoluta unità sintetica dell'appercezione» è «il nastro assoluto» «fra ciò che rappresenta e ciò che è rappresentato», «la copula tra l'io e la sua rappresentazione». Schopenhauer pensa forse a qualcosa di simile, nella misura in cui sostiene che l'unità sintetica dell'appercezione è ciò attraverso cui la coscienza empirica «può tenere presente la massima» della coscienza migliore, ossia è «il nastro» che fa sì che la coscienza migliore sia rappresentata dalla coscienza empirica, anche quando questa «si dissolve nella brama». In ogni caso, per Schopenhauer, l'appercezione trascendentale è ciò che garantisce l'unità dell'unica coscienza (che può essere empirica o migliore). Tuttavia, nei successivi frammenti sulla coscienza migliore, non si farà più ricorso all'utilizzo teorico di questa figura kantiana.

Il mutare della direzione, il passaggio dal regno dell'oscurità, del bisogno, del desiderio, dell'illusione, di ciò che diviene e mai è, – al regno della luce,

⁹⁵³ Idem, n. 91, pp. 71-72.

⁹⁵⁴ Idem, p. 72.

della quiete, gioia, grazia, armonia e pace è *infinitamente difficile* e *infinitamente facile*. [...] Per compiere ciò che è enormemente difficile, impossibile, basta solo *volere*, ma si deve *volere*.⁹⁵⁵

La ragione o l'unità sintetica dell'appercezione collega le due coscienze, è cioè la condizione di possibilità del passaggio, ma ciò che fa sì che questo collegamento venga percorso (ciò che rende reale il passaggio) è il *volere* (secondo l'implicito dei frammenti nn. 35 e 72). Il *volere* è dunque più importante della ragione:

Volere! Grande parola! Ago della bilancia del giudizio universale! Ponte tra cielo e inferno! La ragione non è la luce che splende nel cielo, ma solo un segnale indicatore che noi stessi mettiamo indirizzandolo verso il fine scelto, perché mostri la direzione quando il fine si nasconde. Ma lo si può indirizzare verso l'inferno come verso il cielo.⁹⁵⁶

Questo breve inno al *volere* presuppone ancora la libertà, e anche in questo rispetto ricorda molto da vicino l'inno al dovere formulato da Kant nella *Critica della ragion pratica*: «*Dovere* [Pflicht] ! Nome sublime e grande [...]; – qual è l'origine degna di te, e dove si trova la radice del tuo nobile lignaggio, che ricusa fieramente ogni parentela con le inclinazioni? [...] Non può essere niente di meno di quel che innalza l'uomo sopra se stesso (come parte del mondo sensibile) [...]. Non è altro che la *personalità*, cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura [...]»⁹⁵⁷.

Ora la stessa «questione della *relazione*» tra coscienza empirica e coscienza migliore è l'argomento del frammento n. 96, tuttavia qui essa viene trattata in termini che smentiscono la soluzione proposta nel n. 91, anzi contestano la stessa legittimità di posizione del problema⁹⁵⁸. Innanzitutto, quella questione viene da Schopenhauer considerata identica alla questione: «come *cioè* [corsivo mio] si sia mai potuto pervenire alla coscienza empirica»⁹⁵⁹.

In commento alla prima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza», Schopenhauer aveva scritto:

⁹⁵⁵ Idem, pp. 72-73.

⁹⁵⁶ Idem, p. 73.

⁹⁵⁷ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 189.

⁹⁵⁸ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 96, p. 88.

⁹⁵⁹ Ibidem.

Uno, a seconda che pieghi, per una certa predisposizione filosofica, più verso i realisti o gli idealisti, chiede: “Come arriva nella mia coscienza [data] mediante la percezione, quella coscienza che non è in essa?”. Oppure: “Come giungo alla coscienza della percezione?”. Questo è ancora, esattamente, il punto della presa di coscienza assoluta [...].

Si potrebbe pensare dunque, che, nel frammento n. 96, Schopenhauer intenda che uno, «a seconda che pieghi, per una certa predisposizione filosofica» e morale «più verso» il peccatore e il filisteo o verso il santo e il genio, «chiede»: «Come arriva nella mia coscienza empirica la mia coscienza migliore?», oppure: «Come giungo alla coscienza empirica?». Schopenhauer, muovendo quest’ultima domanda, rivelerebbe la propria predisposizione più verso il santo e il genio e che verso il peccatore e il filisteo. E in effetti il testo può essere inteso proprio così.

Si deve però anche tenere presente che la domanda «come si sia pervenuti» ad una della due coscienze, presuppone che la coscienza, alla quale «si è pervenuti», nel tempo precedente al pervenire ad essa, non fosse. Ma la coscienza migliore è «eterna», sì che la domanda «come si giunga ad essa» è contraddittoria, in quanto presuppone che la coscienza migliore, in un determinato tempo, non sia. Gli aggettivi «eterna», «sovratemporale», «sovrasensibile», che Schopenhauer riferisce alla coscienza migliore, significano infatti non solo che essa è coscienza dell’eterno, del sovratemporale, del sovrasensibile, ma anche e soprattutto che essa stessa è tale (ossia è “affine” a ciò che conosce; e, a proposito della duplicità tra coscienza empirica e coscienza migliore, si potrebbe azzardare che, per Schopenhauer, vale il principio secondo cui una coscienza in generale può conoscere solo ciò che ad essa è “affine”). Dal punto di vista di Schopenhauer, dunque, c’è una *necessità* teorica di porre la questione circa la relazione tra coscienza empirica e coscienza migliore in quel modo (chiedendo cioè «come si sia pervenuti alla coscienza empirica»), che *prescinde* dalla «predisposizione filosofica» di chi domanda.

Tuttavia, per Schopenhauer, quella questione, comunque venga formulata, è «trascendente», e la stessa relazione, oggetto della questione, «è una parvenza trascendentale»⁹⁶⁰. In effetti, la domanda «come si sia pervenuti alla coscienza empirica» presuppone illegittimamente una relazione di *successione* e eventualmente di *causalità* dalla coscienza migliore alla coscienza empirica⁹⁶¹.

⁹⁶⁰ Ibidem.

⁹⁶¹ Ibidem.

Ma ogni possibile relazione è soltanto determinazione della coscienza empirica, ha la sua esistenza solo nel pensiero, pensiero che è determinazione della coscienza empirica che si manifesta come intelletto e come ragione.⁹⁶²

La questione circa la relazione tra coscienza empirica a coscienza migliore è «trascendente» e «non ha quindi alcun senso»⁹⁶³, appunto perché la sua posizione deriva da un uso trascendente della categoria di relazione.

Eppure questa parvenza trascendentale è inevitabile e non la si può rimuovere, non possiamo fare a meno di pensare la detta relazione, il peccato originale la esprime miticamente.⁹⁶⁴

Il processo, attraverso cui dalla coscienza migliore «si sia pervenuti alla coscienza empirica», è esprimibile miticamente attraverso il racconto del peccato originale. Già nel frammento n. 79 era stato detto che «questo mondo (cioè la nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo) deve il suo sorgere solo a ciò che secondo la massima della coscienza migliore non dovrebbe essere». Lo stesso pensiero è ripetuto nel frammento n. 109⁹⁶⁵.

Si può dire, se proprio si vuole parlare di questa relazione, che è senz'altro e per tutta l'eternità inconoscibile. Giacché la coscienza migliore, che sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce; la coscienza empirica però non può conoscere una relazione di cui è essa stessa un membro, che dunque va oltre la sua sfera e che la include.⁹⁶⁶

In questo senso, «se proprio si vuole parlare di questa relazione», «si può dire» ancora, come è detto nel frammento 99, che il «vincolo che [...] tiene allacciata» la coscienza migliore «alla coscienza empirica» è «misterioso», o che il «sussistere [...] della coscienza empirica accanto a quella migliore» è «inspiegabile»⁹⁶⁷.

⁹⁶² Ibidem.

⁹⁶³ Ibidem.

⁹⁶⁴ Ibidem.

⁹⁶⁵ Idem, n. 109, pp. 96-97.

⁹⁶⁶ Idem, n. 96, pp. 88-89.

⁹⁶⁷ Idem, n. 99, pp. 90-91.

Tuttavia, affermare che la relazione tra coscienza migliore e coscienza empirica «è senz'altro e per tutta l'eternità inconoscibile», significa presupporre «come pensato qualcosa in sé contraddittorio»⁹⁶⁸, ossia qualcosa che non si può pensare (la detta relazione appunto). Persino il dire che predica l'inconoscibilità della relazione in questione è contraddittorio, in quanto sottintende che ciò, che non si può pensare, venga pensato (come soggetto di una predicazione).

Si deve quindi rinunciare del tutto a «parlare di questa relazione».

16. *La coscienza migliore «sta al di là di soggetto e oggetto, non pensa e non conosce». Ancora sull'opposizione assoluta e non assoluta*

Nella parte finale del frammento 96, sopra citato, viene introdotta come proposizione subordinata (attraverso il «giacché») una specificazione importantissima, che meriterebbe senz'altro la dignità di proposizione principale del periodo: la coscienza migliore «sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce». Questo è certamente coerente con quanto Schopenhauer ha più volte affermato: l'essenza dell'uomo (e la coscienza migliore è appunto tale essenza) è al di là di soggetto e oggetto.

Al riguardo, si deve notare che, nella Dissertazione del 1813, Schopenhauer scrive:

*La nostra coscienza, in quanto [so weit] si manifesta [erscheint] come sensibilità, intelletto e ragione, si scinde [zerfällt] in soggetto e oggetto, e, oltre a ciò, non contiene nient'altro.*⁹⁶⁹

Si è già rilevato che la scissione in soggetto e oggetto come requisito necessario della coscienza potrebbe essere derivato a Schopenhauer dalla lettura del *System der Sittenlehre* di Fichte. Schopenhauer sembra, nella prima edizione della Dissertazione (1813), suggerire che la nostra coscienza si scinde in soggetto e oggetto *solo* «in quanto [so weit] si manifesta come sensibilità, intelletto e ragione»: ossia sembra presupporre che sia possibile un'altra manifestazione della coscienza, non soggetta a quella scissione. Quest'ipotesi interpretativa deve considerarsi confermata dal fatto che Schopenhauer, ancora nel 1814, scriverà che la coscienza «racchiusa in intelletto, sensibilità e ragione»

⁹⁶⁸ Idem, n. 96, p. 89.

⁹⁶⁹ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 16 p. 43.

non è l'interezza, ma solo «un lato della coscienza» (l'altro lato è la coscienza migliore)⁹⁷⁰. E in effetti, nella seconda edizione della Dissertazione (1847), quando ormai il filosofema della coscienza migliore è stato abbandonato, Schopenhauer modifica la formulazione di questo punto del testo, in un modo che sembra escludere un'altra manifestazione della nostra coscienza, o che quanto meno non sembra più suggerirlo:

*Nel conoscere, la nostra coscienza, che si presenta [auftretend] come sensibilità esterna e interna (ricettività), intelletto e ragione, si scompone in soggetto e oggetto, e al di fuori di ciò non contiene nient'altro.*⁹⁷¹

La coscienza migliore, si è detto, «sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce». Ma si è visto anche che essa è una «facoltà assoluta di conoscenza», ha un suo «mondo», cioè un suo «ambito», diverso da quello dell'intelletto, ed è in una qualche relazione ad una «conoscenza migliore». Come è possibile che Schopenhauer affermi tutte queste cose insieme?

Se si prende l'affermazione secondo cui la coscienza migliore «sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce», in senso relativo (non assoluto), allora si può dire che il «pensare» e il «conoscere», che non riguardano la coscienza migliore, sono il pensare e il conoscere non assoluti dell'intelletto, mentre il conoscere che viene attribuito alla coscienza migliore (in quanto «facoltà assoluta di conoscenza») è il conoscere assoluto, sì che il conoscere che viene affermato non è lo stesso conoscere che viene negato. In questo modo non si produrrebbe alcuna contraddizione.

Tuttavia, l'affermazione di Schopenhauer è perentoria, cioè ha un valore assoluto: la coscienza migliore «non pensa e non conosce» affatto. Si deve indicare dunque in questo frammento l'emergere, nella dimensione esplicita del testo, della *contraddizione specifica* in cui consiste il filosofema della coscienza migliore, che era stata già indicata alla fine del capitolo precedente. La coscienza migliore è, da un lato, assolutamente opposta alla coscienza empirica, dall'altro è anch'essa coscienza, e, in quanto tale, non è ad essa assolutamente opposta. L'opposizione è assoluta e non assoluta: la coscienza migliore «sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce» (opposizione assoluta alla coscienza empirica) e al tempo stesso è coscienza (opposizione non assoluta). Ma come

⁹⁷⁰ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 234, p. 180.

⁹⁷¹ A. SCHOPENHAUER, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 16, p. 66.

può qualcosa che non pensa e non conosce, e che non è soggetto del conoscere, essere «coscienza»?

Questa contraddizione tra opposizione assoluta e non assoluta non è altro che la contraddittorietà del tentativo, compiuto da Schopenhauer, di pensare positivamente il termine di un'opposizione assoluta a ciò che è dato: per il lato in cui tale termine deve essere pensato positivamente (attraverso il termine positivo «coscienza»), infatti, tale opposizione non è più assoluta. *La relazione, che Schopenhauer chiama «parvenza trascendentale», tra coscienza empirica e coscienza migliore è espressa proprio dal termine «coscienza», sì che l'uso di questo termine è trascendente come la posizione del problema circa la relazione che esso esprime.*

D'altra parte, la contraddizione sussiste tra l'ammissione della possibilità di «conoscere» (*erkennen*) positivamente il sovrasensibile (la coscienza migliore è «coscienza» e «modalità assoluta di conoscenza») e la limitazione del «conoscere» (come del «pensare») a «determinazione della coscienza empirica»: la conseguenza diretta di quest'ultimo punto è infatti che solo in rapporto al mondo empirico c'è qualcosa come il conoscere. Si tratta ancora e sempre, dunque, della contraddizione di fondo tra l'istanza (in senso lato) «platonica» (conoscibilità epistemica positiva della realtà in sé) e l'istanza (in senso lato) «kantiana» (inconoscibilità della realtà in sé).

L'unica soluzione possibile, rispetto a questa posizione del problema, è qualificare il rapporto dell'individuo con il «sovrasensibile» (ovvero, in generale, con ciò che esorbita la dimensione empirica) in termini assolutamente diversi da quelli (conoscitivi) che il termine «coscienza» implica.

17. *Ancora su morte, immortalità e libertà come «sich setzen». Il “residuo” dell'individualità*

Il tema della morte è trattato ancora nel frammento n. 99, dove il contenuto dell'implicito dei testi dei frammenti nn. 79 e 85 diventa esplicito.

Un'esperienza in cui si fa chiara la *duplicità della nostra coscienza* è il nostro diverso atteggiamento in tempi diversi nei confronti della morte.⁹⁷²

⁹⁷² Idem, n. 99, p. 90.

Infatti, se «siamo tutti ricolmi di coscienza empirica», «non siamo altro che apparenza nel tempo; in quanto tali per noi la morte è annientamento, e da temere a ragione come il male più grande»⁹⁷³. Se invece nell'individuo «è viva la coscienza migliore», allora egli «si compiace che venga sciolto il misterioso vincolo che la tiene allacciata alla coscienza empirica per formare l'identità di *un unico io*»⁹⁷⁴. In quanto l'individuo “si pone” come coscienza empirica, la morte è annientamento; in quanto “si pone” come coscienza migliore, la morte è pienezza dell'essere: questo perché il mondo empirico è il nulla dell'ambito della coscienza migliore, sì che ciò che per la coscienza empirica è annientamento, per la coscienza migliore è essere, e viceversa. È dunque dalla prospettiva della coscienza migliore, che Schopenhauer, nel frammento n. 109, scrive che «la noia» è la «nullità essenziale e originaria» «della vita (ossia della coscienza prigioniera nell'intelletto e nella sensibilità)»⁹⁷⁵. La vita è una prigioniera. Si ricordi che la metafora della prigioniera si trova nel frammento *Su Fichte in generale*, citato all'inizio del capitolo precedente.

La morte, essendo definita come lo scioglimento del «vincolo» tra coscienza migliore e coscienza empirica, è intesa anche nel frammento n. 99, secondo quanto è affermato anche nei frammenti nn. 79 e 85, come la loro separazione. Ma questa separazione significa *l'annientamento della coscienza empirica e il rimanere della sola coscienza migliore*. A questo riguardo Schopenhauer, anticipando il suo futuro allievo Mainländer, formula l'auspicio che ogni uomo pratici la castità, in quanto, se così accadesse, «l'umanità si estinguerebbe, ossia il sussistere inspiegabile della coscienza empirica accanto a quella migliore non si avrebbe più, la migliore si affermerebbe in modo puro»⁹⁷⁶. Se tutti gli uomini morissero, rimarrebbe solo la (“loro”) coscienza migliore.

Ma questo non vuol dire che ogni individuo in quanto tale sia di per sé immortale:

L'elemento temporale in noi appartiene al tempo, deve soffrire e trapassare nel tempo, per esso non vi è salvezza. Solo l'eterno può salvarsi affermando se stesso, ossia con la virtù (cfr. n. 72). Se invece lo rinneghiamo, vale a dire siamo viziosi, proprio per questo siamo esseri totalmente temporali e totalmente consegnati al male e alla morte.⁹⁷⁷

⁹⁷³ Ibidem.

⁹⁷⁴ Ibidem.

⁹⁷⁵ Idem, n. 109, p. 96.

⁹⁷⁶ Idem, n. 99, p. 90. Su Mainländer cfr. F. CIRACÌ, *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Lecce 2006.

⁹⁷⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., pp. 90-91.

L'individuo può anche andare in contro alla totale consegna al male e alla morte. Il rimando al frammento n. 72 è molto significativo: lì è infatti affermato che la libertà dell'uomo consiste nel fatto che egli può considerarsi tanto come natura temporale, quanto come una natura eterna. Si deve allora ritenere che Schopenhauer intende che l'individuo, se si considera (ovvero si pone, secondo le parole del frammento n. 66) come una natura temporale, se cioè si pone identico all'elemento temporale in lui, segue il destino di quest'ultimo; se invece si pone identico al suo elemento eterno, sfugge alla morte. Nella scelta, ne va cioè anche qui dell'essere dell'individuo («Se lo [l'elemento eterno] rinneghiamo, vale a dire siamo viziosi, proprio per questo *siamo* [corsivo mio] esseri totalmente temporali»).

Quest'intenzione del testo è rivelata dal cambio di soggetto tra il secondo e il terzo periodo della citazione. Il soggetto dell'affermazione dell'eterno dell'individuo è questo stesso eterno (e in questo senso si tratta di un «affermare se stesso»); il soggetto del rinnegare l'eterno è il «noi», cioè l'individuo che è sintesi di eternità e temporalità. Questo cambio di soggetto, oltre ad essere dovuto, evidentemente, al fatto che l'eterno non può rinnegare se stesso, se non smettendo di essere eterno (ma questo è contraddittorio, perché presuppone un eterno che muta, cioè che non è eterno), è dovuto anche al fatto che il rinnegare l'eterno è proprio la “scelta” dell'individuo di essere (di «porsi» come) una natura temporale anziché una natura eterna. Ma allora l'individuo è anche il soggetto dell'affermazione dell'eterno, e quest'affermazione non è altro che il «porsi», da parte dell'individuo, come identico alla parte eterna del suo essere.

Si deve ora rilevare che l'elemento temporale dell'individuo è *comunque* destinato a perire (proprio in quanto temporale: «L'elemento temporale in noi appartiene al tempo, *deve* [corsivo mio] soffrire e trapassare nel tempo, per esso non vi è salvezza»); così come l'elemento eterno dell'individuo è *comunque* destinato a non perire (altrimenti non sarebbe eterno). Schopenhauer non intende cioè il salvarsi dell'individuo come il diventare eterno da parte dell'elemento temporale dell'individuo, e non intende, e non può intendere, la “consegna” al male e alla morte dell'individuo come il diventare temporale da parte dell'elemento eterno dell'individuo. Ma se l'elemento eterno è comunque salvo, e l'elemento temporale è comunque perduto, cos'è, propriamente, ciò che può sia salvarsi che perdersi? Solo *l'individuo in quanto formalmente distinto dalla propria natura temporale (e quindi “personale”) e dalla propria natura eterna*, ossia come in sé indeterminato. È questo, in fondo, ciò che quel cambio grammaticale di soggetto significa. Vale al riguardo ciò che Schelling scrive nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della*

libertà umana, quando – e qui non si può non pensare alla tradizione che risale all’orazione *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola – parla dell’«originaria indecisione dell’essenza umana»⁹⁷⁸ (pur con tutte le differenze tra il modo di Schelling e il modo di Schopenhauer di pensare questa «indecisione»). Se è così – e questo vale anche per la definizione della libertà come *sich setzen* –, nel discorso di Schopenhauer rimane un *residuo indeterminato*, che è irriducibile alle due nature: e questo residuo è la stessa individualità “libera” dell’individuo, la quale può «porsi» come l’una o come l’altra natura. In rapporto alla libertà come *sich setzen*, ciò che “si pone” (liberamente) come qualcosa, in quanto tale (in quanto è il «si» del «porsi»), deve essere formalmente distinto da questo qualcosa; analogamente, questo qualcosa, in quanto, “successivamente” all’atto di posizione, è in sintesi con il «sé» di ciò che si pone, è formalmente distinto da sé in quanto, “precedentemente” all’atto di posizione, non è in sintesi con questo «sé». Ora questa differenza è la stessa differenza, implicita nel frammento n. 99, tra la parte eterna (o temporale) dell’individuo, in quanto l’individuo abbia identificato se stesso ad essa, e la stessa parte eterna (o temporale) dell’individuo, in quanto l’individuo non abbia identificato se stesso ad essa. In relazione alla parte eterna, ossia alla coscienza migliore, questa differenza diventa la differenza tra il permanere *simpliciter* della coscienza migliore dopo la morte, che deve essere comunque affermato (se l’umanità si estinguesse, rimarrebbe solo la coscienza migliore), e il permanere della coscienza migliore in sintesi con il sé dell’individuo. Si tratta, in un’ultima istanza, della differenza tra salvezza e consegna alla morte del «noi» del testo.

Schopenhauer non pone, e quindi nemmeno può risolvere, il problema dell’individualità; tuttavia esso è presente nella misura in cui deve essere presupposta, in virtù del presupposto della libertà, l’esistenza di un residuo irriducibile alle due nature, che si può porre come l’una o come l’altra (che può porsi in sintesi con l’una o con l’altra), ossia che può sia salvarsi che perdersi, proprio in quanto non è necessariamente né l’una né l’altra. Dunque, Schopenhauer, pur eliminando nominalmente l’attributo della personalità dal «mondo» della coscienza migliore (frammento n. 81), deve di fatto presupporre la realtà dell’individualità, senza la quale non ci potrebbe essere né la libertà, né – conseguentemente – la possibilità di una salvezza o perdizione del «noi» del testo.

Allo stesso modo, in relazione alla filosofia matura di Schopenhauer, si potrebbe chiedere che cosa è che può affermare o negare la volontà di vivere (che cosa è che può essere affermatrice o negante): «Ci si può [...] domandare fin dove arrivino, nell’essenza in

⁹⁷⁸ F. W. J. SCHELLING: *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 199.

sé del mondo, le radici dell'individualità; al che si potrebbe forse rispondere che esse arrivano fin là dove arriva l'affermazione della volontà di vivere, e che cessano dove subentra la negazione: giacché sono sorte con l'affermazione. Ma si potrebbe benissimo sollevare la questione: "Che cosa sarei io, se non fossi volontà di vivere?" »⁹⁷⁹. Il problema dell'individualità accompagnerà Schopenhauer, senza soluzione, per tutta la vita.

In tutti questi passaggi teorici è percepibile il contrasto tra la volontà, da parte di Schopenhauer, di "razionalizzare" e quindi in qualche modo anche "salvare", nella filosofia della coscienza migliore, un contenuto della religione (salvezza o dannazione dell'anima personale), e le conclusioni filosofiche cui egli giunge (la personalità come determinazione del solo mondo dell'intelletto). Si noti tuttavia che, mentre per il Cristianesimo l'anima personale è comunque immortale (essa è destinata ad una dannazione o a una beatitudine eterne), Schopenhauer sembra intendere che l'immortalità spetti soltanto a chi ha condotto una vita virtuosa («Se invece [...] rinneghiamo [l'elemento eterno], vale a dire siamo viziosi, proprio per questo siamo esseri totalmente temporali e totalmente consegnati al male e alla morte»).

18. *L'idea*

Per Schopenhauer, il termine «idea» è stato usato in modo così differente da Kant e Platone, che, usandolo, si dovrà sempre specificare si tratti dell' «idea platonica» o dell' «idea kantiana»⁹⁸⁰.

Tuttavia, «con idea soltanto», «si potrebbe indicare» «un oggetto, o concetto o oggetto particolare, che abbiamo legato in modo stretto e indissolubile alla coscienza migliore», ovvero «una totalità di concetti che rappresenta per la [...] ragione la coscienza migliore»⁹⁸¹. Per ogni credente la sua religione è un'idea.

Il filosofo [...] è come il chimico che separa: egli libera la coscienza migliore da tutto quello a cui può essere legata e la ottiene libera e pura. Perciò il filosofo non può avere idee.⁹⁸²

⁹⁷⁹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 736-738, p. 2193-2195.

⁹⁸⁰ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 119, p. 100.

⁹⁸¹ Idem, pp. 100-101.

⁹⁸² Idem, p. 101.

Anche qui, la filosofia della coscienza migliore è intesa come il contenuto “puro” della religione, e il vero filosofo è colui che, adempiendo al compito del vero criticismo, separa la coscienza migliore dalle determinazioni empiriche che ad essa, illegittimamente, vengono attribuite: ossia il vero filosofo impedisce, ancora una volta, l’uso trascendente dell’intelletto.

19. Conclusioni

Nei frammenti del 1813, la componente gnoseologica attinente al tema della coscienza migliore viene attenuata (si afferma solo una volta, e peraltro esplicitamente, che la coscienza migliore è una «facoltà assoluta di conoscenza», contrapposta all’intelletto, che è una «facoltà condizionata di conoscenza»). In compenso viene approfondita la relazione con le sfere dell’arte, della morale e della religione, sì che *la figura della coscienza migliore diviene il centro focale attorno al quale il giovane Schopenhauer muove il suo primo tentativo di costruire un sistema*. Attraverso la figura della coscienza migliore, quei tre ambiti vengono pensati come in essenziale relazione tra loro (è significativa la necessità, che Schopenhauer avverte, di distinguere il santo dal genio). L’affermazione di questa relazione non verrà più meno nell’opera di Schopenhauer.

A riguardo dell’ambito religioso, si deve dire che Schopenhauer è convinto che il contenuto di alcune verità della religione (immortalità dell’anima individuale, premio e castigo dopo la morte, l’esistenza di un “Dio”) trovi la propria conferma ed espressione “pura” nella filosofia della coscienza migliore; la religione stessa è soltanto un modo di apparizione della coscienza migliore alla ragione, cioè è un’«idea».

Nel frammento n. 92, a conferma della pluralità di temi che il filosofema della coscienza migliore riguarda, Schopenhauer scrive:

Tra le mie mani, e ma maggior ragione nel mio spirito, cresce un’opera, una filosofia, che deve essere etica e metafisica *nello stesso tempo*, laddove fino a ora le si separava, erroneamente, come si separa l’uomo in anima e corpo.⁹⁸³

È probabile che Schopenhauer, nominando la separazione di etica e metafisica, pensi in modo specifico alla filosofia kantiana, certamente non alla filosofia di Platone: quel

⁹⁸³ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 92, p. 73.

«fino a ora» va necessariamente e fortemente attenuato. Per Kant, infatti, ciò che è può essere ammesso, anzi «postulato», dal punto di vista della morale (la libertà, l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima), non può essere ammesso dal punto di vista teoretico. Se questa interpretazione è legittima, allora, anche in questo caso, Schopenhauer intende dire che l'impresa kantiana, nonostante il suo valore epocale, non costituisce ancora l'ultima parola della filosofia.

X. Il tramonto della coscienza migliore e la comparsa della volontà nei Manoscritti del 1814. L'aurora del sistema

1. Il 1814 come anno fondamentale

Nel 1849, in riferimento al pensiero n. 207 dei Manoscritti, Schopenhauer annota:

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, spuntando a poco a poco come una bella contrada dalla bruna mattutina. – È degno di nota che già nel 1814 (il mio ventisettesimo anno di età) si precisino tutti i dogmi del mio pensiero, anche quelli subordinati. – 1849.⁹⁸⁴

Il 1814, secondo l'opinione di Schopenhauer stesso, deve essere considerato come l'anno in cui tutti gli elementi del futuro sistema giungono finalmente ad espressione. In effetti, è proprio in quest'anno che i Manoscritti registrano la comparsa dei temi su cui si giocheranno l'originalità indiscutibile e quindi l'epocalità della filosofia di Schopenhauer: la volontà come essenza dell'uomo e delle cose (ossia la volontà come cosa in sé), la duplicità tra soggetto puro del conoscere e soggetto del volere e, infine, la negazione della volontà. In particolare, la straordinaria rilevanza che il tema della volontà (che è sotteso a tutti e tre i temi appena menzionati) assume nei Manoscritti del 1814 è da ascrivere, come presto si vedrà, all'influsso del *System der Sittenlehre* di Fichte e delle *Ricerche sull'essenza della libertà umana* di Schelling: due opere che Schopenhauer aveva letto nel 1812.

In ogni caso, successivamente al 1814, per Schopenhauer non si tratterà più di trovare o scoprire qualcosa di nuovo, ma di approfondire e conciliare in un unico sistema, fino alle sue ultime conseguenze, ciò che è già stato trovato.

Nel 1814, il tema della coscienza migliore entra in relazione con alcuni punti teorici sviluppati nella Dissertazione e assenti nei Manoscritti precedenti il 1814, e, precisamente: l'autoconoscenza del soggetto come volontà, il corpo come «oggetto immediato» e il

⁹⁸⁴ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., nota al n. 207, p. 149.

carattere intelligibile. È perciò necessario, in via preliminare, dedicare ad essi e alle loro possibili fonti, rispettivamente, i successivi tre paragrafi del presente capitolo. Si tratta di temi che, se pur esposti per la prima volta nella Dissertazione, esorbitano, relativamente alle loro conseguenze teoriche, dalla trattazione sul principio di ragione, in quanto rappresentano una sorta di linea di passaggio dall'ambito dei fenomeni ad un ambito «altro» da esso.

2. La “scoperta” della volontà come oggetto del senso interno: il confronto critico con il *System der Sittenlehre* di Fichte. La non contraddittorietà dell'autoconoscenza del soggetto

La volontà è, per lo Schopenhauer maturo, ma innanzitutto per lo Schopenhauer della Dissertazione del 1813, il contenuto dell'autocoscienza: ossia ciò che il soggetto conosce quando conosce se stesso.

Il soggetto viene conosciuto solo in quanto volente, come spontaneità, non in quanto conoscente.⁹⁸⁵

Il fatto che il soggetto (in quanto corpo) conosca se stesso come volontà sarà, nel paragrafo 19 del *Mondo come volontà e rappresentazione*, il fondamento della celebre deduzione analogica (*Analogieschluss*), secondo la quale la volontà è la stessa essenza in sé delle cose, di *tutte* le cose⁹⁸⁶. Ci si trova quindi di fronte al pensiero capitale della filosofia schopenhaueriana.

Quel che è più sorprendente è che, in base ai documenti di cui disponiamo, si può affermare che tale pensiero (il contenuto dell'autocoscienza come volontà) è sorto in Schopenhauer, nel corso del 1812, in essenziale confronto critico con il *System der Sittenlehre* di Fichte (1798). A chi conosce già la filosofia matura di Schopenhauer, cioè, che Fichte scrive all'inizio di questa opera, suonerà sorprendentemente familiare.

Teorema. IO TROVO ME STESSO, COME ME STESSO, SOLO COME VOLENTE.

⁹⁸⁵ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplica radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 42, p. 127.

⁹⁸⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 123-126, § 19, pp. 229-233.

[...] Cosa significa: io mi trovo come *volente*: e *solo come* volente posso trovarmi?

Cosa significhi volere vien presupposto come conosciuto. Questo concetto non è suscettibile di alcuna spiegazione reale, e non ne ha bisogno. Ognuno deve in se stesso mediante l'intuizione intellettuale, penetrare il suo significato, e può farlo senza nessuna difficoltà. Il fatto a cui si accenna con le parole sopra ricordate è il seguente: io divengo cosciente di un volere. Nel pensiero aggiungo a questo volere qualcosa di permanente, di esistente indipendentemente dalla mia coscienza; e questo deve essere il soggetto volente in questo volere, deve avere questa volontà nella quale esso deve avere sede [...]. Io divengo cosciente di questo volere, lo percepisco [...]. Ora divengo cosciente, allo stesso modo, di questa coscienza, di questo percepire, e lo riferisco ugualmente a una sostanza. Questa sostanza cosciente è per me quella stessa che anche vuole; e per questo trovo me stesso come soggetto volente; in altre parole trovo *me* volente.⁹⁸⁷

Che la sostanza che pensa è «quella stessa che anche vuole», significa che il soggetto del volere, e il soggetto del pensare, che pensa questo volere, sono identici: il pensante il volente e il volente sono lo stesso.

Solo come volente mi trovo. In primo luogo io non percepisco direttamente la sostanza. La sostanza non è affatto oggetto della percezione ma viene solo aggiunta nel pensiero a un percepito. Io posso percepire direttamente solo qualche cosa che deve essere una manifestazione della sostanza. Ora, vi sono dolo due manifestazioni che vengono attribuite direttamente a quella sostanza: *pensare* (nel senso più generale del termine, di rappresentare o aver coscienza in generale) e *volere*. Il pensare, originariamente e immediatamente per sé, non è affatto oggetto di una nuova coscienza particolare, ma è la coscienza stessa. Solo in quanto esso si volge a un altro oggettivo e gli viene contrapposto diviene esso stesso oggettivo *in questa contrapposizione*. Come manifestazione originariamente oggettiva di quella sostanza rimane quindi solo il volere [...]. In breve: la manifestazione, che sola mi attribuisco originariamente, è il volere; solo a condizione che io divenga cosciente di un simile (volere) divengo cosciente di me stesso.⁹⁸⁸

Schopenhauer commenta:

⁹⁸⁷ J. G. FICHTE, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., pp. 19-21.

⁹⁸⁸ Idem, pp. 21-22.

Tutto ciò che è stato esposto finora mi sembra in somma: se voglio pensarmi, devo pensarmi come ciò che vuole: giacché, sebbene il pensare sia (accanto al volere) il secondo predicato dell'io, tuttavia non posso pensarmi come ciò che pensa, perché allora sono ancora *actu* ciò che pensa e qui soggetto e oggetto coinciderebbero, mediante la qual cosa la condizione fondamentale di ogni pensare è soppressa; ma, pensando, non sono, sotto lo stesso rispetto, volente: dunque – –.⁹⁸⁹

Sempre nel 1812, in commento allo scritto di Schelling *Dell'io come principio della filosofia*, Schopenhauer aveva scritto: «esso [l'io] non può affatto venir pensato, appunto perché pensa sempre»⁹⁹⁰. La negazione della possibilità dell'autoconoscenza del soggetto era la conseguenza della comprensione del soggetto soltanto come conoscente: «Infatti il concetto *soggetto* ha solo un'unica caratteristica, ossia di percepire oggetti»⁹⁹¹. In base a questo presupposto, l'autoconoscenza del soggetto non può che assumere una fisionomia contraddittoria, e quindi essere impossibile, perché il soggetto sarebbe conosciuto e conoscente al tempo stesso, ossia sarebbe, sotto lo stesso rispetto (il conoscere), in atto (in quanto conoscente) e non in atto (in quanto conosciuto). In effetti, lo stesso Fichte esclude questa circostanza, là dove scrive che «Il pensare, originariamente e immediatamente per sé, non è affatto oggetto di una nuova coscienza particolare, ma è la coscienza stessa». Il pensare in quanto tale, in atto, non è oggetto dello stesso pensare, appunto perché, essendo in atto, non può essere non in atto.

Ma nel *System der Sittenlehre* Schopenhauer trova un'altra «caratteristica» del soggetto: il *volere* ovvero la *volontà*. Il soggetto, oltre che percipiente o conoscente o pensante, è anche *volente*, e anzi il soggetto che conosce il volere è lo stesso soggetto di questo volere; ovvero, l'unico volere che il soggetto conoscente conosce è il volere di cui egli stesso è soggetto. Il soggetto conoscente conosce sé conoscendo il *proprio* volere. Questo permette che l'autoconoscenza del soggetto sia possibile, ossia non contraddittoria, se è intesa appunto come la conoscenza, da parte del soggetto in quanto conoscente, di sé come volente. Se il soggetto pensa o conosce se stesso, pensante e pensato o conoscente e conosciuto sono lo stesso, ma il pensato (come sé) non è pensato in quanto pensante (il che sarebbe contraddittorio), ovvero il conosciuto (come sé) non è conosciuto in quanto conoscente, ma in quanto volente.

⁹⁸⁹ H. N. II, p. 348.

⁹⁹⁰ Idem, pp. 306-307.

⁹⁹¹ Idem, p. 332.

È altamente probabile che Schopenhauer abbia trovato in Fichte la soluzione al problema dell'autoconoscenza del soggetto, ovvero la risposta all'obiezione che egli stesso aveva sollevato proprio contro Fichte e Schelling⁹⁹².

Ancora in glossa al *System der Sittenlehre*, Schopenhauer scrive:

“Il risultato della nostra ricerca – ” è questo: io divido l'io in un che di conoscente e un che di volente.⁹⁹³

Si è visto che Fichte parla non di conoscere (*erkennen*), ma di pensare (*denken*). Schopenhauer presuppone che, nel testo di Fichte, «conoscere» sia identico a «pensare», probabilmente perché Fichte scrive di intendere «pensare» «nel senso più generale del termine, di rappresentare o aver coscienza in generale».

Nella Dissertazione, Schopenhauer parlerà proprio di «conoscere» (anziché «pensare») e «volere», ovvero di «soggetto del conoscere» e «soggetto del volere». Come, in Fichte, «io trovo me stesso, come me stesso, solo come volente», «cosa significhi volere vien presupposto come conosciuto», la «sostanza cosciente è per me quella stessa che anche vuole»; così, in Schopenhauer, «il soggetto viene conosciuto solo in quanto volente» (ossia «il soggetto del volere» è «l'oggetto immediato del senso interno»)⁹⁹⁴, «si deve [...] presupporre come noto che cosa sia il volere»⁹⁹⁵ e infine sussiste un'«identità del soggetto del volere col soggetto conoscente, grazie a cui (e cioè necessariamente) la parola “Io” li include e designa entrambi»⁹⁹⁶.

Si deve tuttavia precisare, in primo luogo, che la proposizione «Io trovo me stesso, come me stesso, solo come volente» è, per Fichte, passibile di una dimostrazione (essa è appunto un «teorema», *Lehrsatz*), mentre per Schopenhauer «l'identità tra chi conosce e chi è conosciuto in quanto volente» è «*immediatamente*», cioè “fenomenologicamente” «*data*», «inconcepibile», è «il miracolo κατ' ἐξοχήν»⁹⁹⁷. In secondo luogo, Schopenhauer non parla di «sostanza», ma di «soggetto» del conoscere e del volere (se pure i termini

⁹⁹² W. METZ (*Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., 386-398), mette in relazione il teorema di Fichte «Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend» con il primo capitolo dello scritto sulla libertà del volere con e il paragrafo 18 del *Mondo come volontà e rappresentazione*, senza però dimostrare che Schopenhauer conosceva questo teorema già nel 1812, e quindi senza ipotizzare un influsso di Fichte su Schopenhauer.

⁹⁹³ H. N. II, p. 332.

⁹⁹⁴ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 42, p. 127.

⁹⁹⁵ Idem, p. 135.

⁹⁹⁶ Idem, p. 134.

⁹⁹⁷ Ibidem.

«sostanza» e «soggetto», nella tradizione filosofica, sono sempre stati in stretta relazione). In terzo luogo, come si vedrà nel terzo paragrafo, secondo Schopenhauer la conoscenza da parte del soggetto di sé come volente soffre di un'importante limitazione.

Nel *Sistema di etica*, Fichte teorizza ancora una strettissima relazione tra la volontà e il corpo:

[...] [II] sistema dei nostri impulsi naturali diviene un corpo organico materiale. In esso si concentra ed è contenuto quello spingere della natura che in sé non ha però alcuna causalità. Ma esso ha causalità immediatamente, in conseguenza della nostra volontà; la nostra volontà [...] diviene nel nostro corpo immediatamente causa.⁹⁹⁸

Nella Dissertazione del 1813 è scritto:

Agire non è volere, bensì un effetto del volere divenuto causale. [...] È un fatto che il volere, a parte posteriori, sottostà alla legge di causalità, poiché agisce causalmente sugli oggetti reali; tra questi l'oggetto immediato del conoscere, il corpo proprio, è anche oggetto immediato del volere.⁹⁹⁹

Il corpo fa parte degli oggetti su cui «il volere [...] agisce causalmente», è però è suo (del volere) «oggetto immediato». Dunque anche per Schopenhauer, secondo le parole di Fichte, «la volontà [...] diviene nel nostro corpo immediatamente causa».

Ora su tutti questi punti riguardanti la figura della volontà, che avranno un peso relevantissimo nella filosofia matura di Schopenhauer, è fortemente verosimile un influsso di Fichte, dato che di essi non c'è alcuna traccia nei Manoscritti precedenti la Dissertazione (la cui stesura è di un anno successiva alla stesura delle glosse al *System der Sittenlehre*).

Certamente, lo scritto di Schelling *Sull'essenza della libertà umana* prende esplicitamente a tema il volere; e in effetti, le stesse determinazioni che Schelling attribuisce al «volere» in quanto «essere originario» («assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione», assenza di intelletto¹⁰⁰⁰), nel *Mondo come volontà e rappresentazione* verranno attribuite alla volontà in quanto cosa in sé¹⁰⁰¹.

⁹⁹⁸ J. G. FICHTE, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 198.

⁹⁹⁹ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 44, pp. 135-136.

¹⁰⁰⁰ F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 125.

¹⁰⁰¹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 245-249; Idem, p. 135.

Tuttavia, non si deve perdere di vista che queste attribuzioni, in Schopenhauer (a differenza che in Schelling), saranno *rese possibili soltanto attraverso una preventiva deduzione analogica*, la quale rappresenta quindi, rispetto all'attribuzione di quelle determinazioni, il presupposto necessario. Ma il *fondamento* della deduzione analogica – ossia il *primum*, in senso logico e, negli scritti di Schopenhauer, cronologico (a partire dalla Dissertazione) – è il contenuto del teorema fichtiano, ossia l'essere la volontà l'«oggetto del senso interno», ciò che il soggetto «trova» quando trova se stesso. L'influsso del trattato sulla libertà di Schelling è relativo ad un altro contesto, come verrà messo in luce nel quarto paragrafo.

3. Il corpo come «oggetto immediato» del conoscere e del volere

Il tema del corpo compare molto presto nei Manoscritti. Si ricordi che nel frammento n. 12 l'appartenenza del soggetto al «mondo di spiriti», dal quale è possibile «guardare» alle «apparenze» «da una postazione elevata, con il massimo di quiete e senza partecipazione», era limitata e disturbata dall'appartenenza di una «parte» dello stesso soggetto al «mondo corporeo [*Körperwelt*]»¹⁰⁰². Nei Manoscritti, Schopenhauer, per indicare il corpo umano, usa il termine *Körper* o l'aggettivo derivato (*körperlich*)¹⁰⁰³ fino al frammento n. 89 (1813), in cui, raccontando il gesto di Arnold von Winkelried, che trafisse il proprio corpo con una lancia, usa il termine *Leib*. (Si è visto che anche in commento alla prima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza», Schopenhauer scrive *Körper*¹⁰⁰⁴.) Nel corso di Metafisica, G. E. Schulze aveva usato, per indicare il corpo umano, il termine *Körper*, e aveva fortemente polemizzato contro la possibilità, ammessa da Cartesio in poi, dell'esistenza dell'io senza il proprio corpo (era proprio la fallace ammissione di questa possibilità che, secondo Schulze, comportava la dubitabilità dell'esistenza del mondo esterno): «la coscienza dell'io [...] è infatti, al tempo stesso, coscienza del corpo»¹⁰⁰⁵.

¹⁰⁰² A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 12, p. 11.

¹⁰⁰³ Cfr. Idem, n. 14, p. 14; n. 28, p. 24; n. 53, p. 39; n. 69, p. 48.

¹⁰⁰⁴ Cfr. H. N. II, p. 31.

¹⁰⁰⁵ M. V. d'ALFONSO (hrsg. von), *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, cit., pp. 76-77. Su questo punto dell'esposizione di Schulze in relazione alla formazione filosofica di Schopenhauer ha richiamato l'attenzione M. V. d'Alfonso, *Schopenhauer als Schüler Schulzes: die Vorlesungen zur Metaphysik*, cit., pp. 71-72.

Nella Dissertazione del 1813, il corpo, però come *Leib*, assume un ruolo importantissimo, in quanto esso è «oggetto immediato» sia del conoscere¹⁰⁰⁶ che del volere («l'oggetto immediato del conoscere, il corpo proprio, è anche oggetto immediato del volere»¹⁰⁰⁷).

Che il corpo proprio sia oggetto immediato del conoscere, significa che quelle che nella Dissertazione sono chiamate «rappresentazioni della prima classe»¹⁰⁰⁸, cioè gli oggetti fisici, possono essere conosciuti solo in quanto stanno in una relazione causale con il corpo proprio, dunque in modo soltanto mediato (dove il risultato di questa relazione causale è appunto la sensazione). Ossia, la conoscenza degli oggetti fisici che non sono il corpo proprio è mediata dalla conoscenza (immediata) che il soggetto ha del corpo proprio.

Che il corpo sia oggetto immediato del volere, significa, come si è visto, che esso è l'unico oggetto fisico con cui il volere intrattenga un rapporto di causalità immediata, di cui l'agire (il movimento del corpo) è l'effetto. Ossia, la causalità del volere sugli altri oggetti è mediata attraverso la causalità (immediata) che il volere ha sul corpo proprio. Nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, tuttavia, a differenza che nella prima edizione della Dissertazione, la relazione di causalità tra volontà propria e corpo proprio verrà esplicitamente scartata, e sostituita dalla relazione ancora più stretta di «identità»¹⁰⁰⁹.

(D'altra parte, nella prospettiva della prima edizione della Dissertazione, l'identità della relazione che il corpo proprio intrattiene con il soggetto del conoscere e con quello del volere – l'essere l'«oggetto immediato» di ciò di cui essi sono, rispettivamente, il «soggetto» – non può che rappresentare una conferma della loro stessa “mirabile” identità).

Anche relativamente al tema del corpo, il confronto di Schopenhauer con Fichte e Schelling è stato fondamentale: l'espressione «oggetto immediato» in relazione al conoscere è probabilmente ripresa dal *Bruno* di Schelling¹⁰¹⁰, e la relazione tra «corpo materiale (*materieller Leib*) e volontà, in termini di causalità immediata, è espressa, come si è visto, a chiare lettere già nel *System der Sittenlehre* di Fichte¹⁰¹¹.

¹⁰⁰⁶ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 21, p. 57.

¹⁰⁰⁷ Idem, p. 136.

¹⁰⁰⁸ Idem, pp. 49-50.

¹⁰⁰⁹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 122, § 18, p. 227.

¹⁰¹⁰ Questa ipotesi è formulata in H. SCHÖNDORF, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München 1982, p. 31.

¹⁰¹¹ È quindi strano che H. Schöndorf sia del parere che la possibilità di un influsso di Fichte su Schopenhauer, relativamente alla tematica del corpo, sia da scartare. Cfr. Idem, p. 106. Herbart, nella sua lunga recensione al *Mondo come volontà e rappresentazione* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Hermes oder Kritisches Jahrbuch der Literatur*. Drittes Stück für das Jahr 1820, Nr. 7, S. 131-147; ristampa in: *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1917, d'ora in poi Jb 1917, pp. 89-117), fa riferimento al *System der Sittenlehre* di Fichte, e in particolare proprio al passo in cui è detto che il volere diviene, nel corpo, immediatamente causa; tuttavia egli considera implicitamente questo un punto di contrasto con Schopenhauer, perché tiene presente solo il luogo del *Mondo come volontà e rappresentazione*, in cui il

4. Il «carattere intelligibile»

Nella *Dissertazione*, Schopenhauer scrive che ciò che fa di ogni uomo un'individualità definita, la sua «essenza più intima», ossia (usando la denominazione di Kant¹⁰¹²) il suo «carattere intelligibile», è «un atto di volontà universale posto fuori del tempo»¹⁰¹³. Secondo Schopenhauer, Schelling «ha fornito, nel primo libro dei suoi scritti, un'apprezzabile esposizione illustrativa»¹⁰¹⁴ di questa dottrina kantiana.

Nelle *Ricerche sull'essenza della libertà umana*, che, come già è stato detto, erano state pubblicate per la prima volta nel primo volume delle *Philosophische Schriften*, Schelling avverte: «noi esprimiamo [...] il concetto kantiano non proprio esattamente con le sue parole, ma tuttavia così come noi crediamo che, per essere compreso, dovrebbe essere espresso»¹⁰¹⁵. (A riguardo di questo passo, in cui Schelling ammette chiaramente di esprimere, se pure con altre parole, «il concetto kantiano», si deve dire che Schopenhauer non ne tiene evidentemente conto, quando, nel saggio *Sulla libertà del volere*, rinfaccia a Schelling di non menzionare il precedente kantiano per appropriarsi illecitamente dei suoi risultati). Schelling parla quindi di un'«essenza intelligibile» dell'uomo¹⁰¹⁶ che è «essenzialmente *il suo proprio atto*»¹⁰¹⁷.

L'io, dice Fichte, è il suo proprio atto: la coscienza è autoposizione [*Selbstsetzen*] – ma l'io non è niente di diverso da questo, ma appunto la sua stessa autoposizione. Ma questa coscienza, in quanto è pensata semplicemente come autocomprensione o conoscenza dell'io, non è il termine primo e presuppone già, come ogni semplice conoscere, l'essere vero e proprio. Questo essere supposto prima del conoscere non è tuttavia un essere, se allo stesso tempo non è un conoscere, è una reale autoposizione, un volere originario, fondamentale, che diventa esso stesso qualcosa ed è il fondamento e la base di ogni essenzialità.¹⁰¹⁸

rapporto causale fra volontà e corpo, a differenza che nella prima edizione della *Dissertazione*, viene esplicitamente escluso. Herbart era d'altra parte convinto che Schopenhauer non conoscesse l'opera di Fichte, tanto che gli muoveva il rimprovero di aver giudicato Fichte senza conoscerne la *Sittenlehre* (Jb 1917, p. 107).

¹⁰¹² I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 577-593.

¹⁰¹³ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., pp. § 46, 140-141.

¹⁰¹⁴ Idem, p. 141.

¹⁰¹⁵ F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 203.

¹⁰¹⁶ Ibidem.

¹⁰¹⁷ Idem, p. 207.

¹⁰¹⁸ Ibidem.

L'essere che precede la coscienza è un «volere originario», e l'«autoposizione» della coscienza è una «decisione» che «cade fuori da ogni tempo»¹⁰¹⁹. Schelling crede, con questa dottrina, di poter conciliare libertà e necessità: l'atto, con cui l'uomo decide della propria essenza originariamente «indecisa» (l'atto di autoposizione), è un atto libero (in questo senso, *esse sequitur operari*); gli atti, che seguono a questo atto originario, sono, rispetto all'essenza così posta, necessari (in questo senso, *operari sequitur esse*). Ma si tratta di una necessità *subordinata* e conseguente ad un atto preventivo di libertà.

È evidente la somiglianza di queste affermazioni con l'affermazione di Schopenhauer, secondo cui il carattere intelligibile è «un atto di volontà universale posto fuori dal tempo»¹⁰²⁰. Anche Schopenhauer, attraverso la dottrina del carattere intelligibile, intende conciliare libertà e necessità: la libertà è relativa all'atto originario di volontà, il carattere intelligibile, e la necessità è conseguente a quest'ultimo. È infatti in relazione al carattere intelligibile che i motivi determinano *necessariamente* il volere, sì che quest'ultimo rientra a pieno titolo in una trattazione sul principio di ragion sufficiente, ossia in una trattazione che intende esaurire il senso della necessità.

Schopenhauer crede di poter *dedurre* il carattere intelligibile, nel modo seguente. Innanzitutto, «il soggetto del volere è conosciuto solo in quanto volente (nei singoli atti di volontà), non in uno stato che precede il volere stesso»¹⁰²¹. Questa è la limitazione a cui la conoscenza, da parte del soggetto, di sé come volente necessariamente sottostà. Ora «il fatto che il soggetto che vuole desideri così fortemente questo o quello»¹⁰²² o è puramente casuale, oppure segue una regola. Ma, posto che, come l'osservazione attesta, «a parità dei motivi [...], uno si comporta in un modo, l'altro in un altro», e che però «la stessa persona, in condizioni identiche, si comporta nello stesso modo», è necessario ammettere l'esistenza di una tale regola, ossia di «uno stato permanente del soggetto del volere»¹⁰²³. Tale «stato», non essendo percepibile attraverso il senso interno (la cui forma è il tempo), appunto perché «il soggetto del volere è conosciuto [dal soggetto conoscente] solo [...] nei singoli atti di volontà» e non in uno stato che li preceda, è necessariamente «posto fuori del tempo». Esso è appunto il carattere intelligibile. Che poi questo sia un libero «atto di

¹⁰¹⁹ Ibidem.

¹⁰²⁰ Sul rapporto teorico tra lo scritto di Schelling e lo scritto di Schopenhauer Sulla libertà del volere, cfr. L. HÜHN: *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers*, in: Ch. Iber / R. Pocaï (hg.) *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne: Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Cuxhaven 1998, 55-94.

¹⁰²¹ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 46, pp. 138-139.

¹⁰²² Idem, p. 139.

¹⁰²³ Ibidem.

volontà», di cui ognuno è in qualche modo responsabile, è da Schopenhauer dedotto dal fatto che ciascuno, se pure agisce in modo uguale in circostanze uguali, «ha la coscienza vivissima che avrebbe potuto agire in maniera completamente diversa, purché avesse voluto; che cioè la sua volontà non è determinata da nulla di estraneo, e che qui non si tratta dunque di un *potere*, ma solo di un volere, per sua natura libero al massimo grado, che costituisce l'essenza più intima dell'uomo»¹⁰²⁴. (L'uso del termine «essenza» non può essere casuale, posto che Schelling aveva parlato dell'«essenza intelligibile»). Anche Schelling scrive che «colui che, per scusare un'azione ingiusta, dice: “Sono fatto così”, è ben cosciente di essere così per colpa propria, anche se ha ragione nel dire che gli è stato impossibile agire diversamente»¹⁰²⁵. Libertà e necessità si incontrano nella stessa autocomprensione del soggetto agente, successiva all'agire. Per questo, Schelling può sostenere che nella coscienza di ogni uomo è rimasta una qualche traccia di quell'atto originario¹⁰²⁶: ciò che anche Schopenhauer, a proposito della «coscienza vivissima» del soggetto agente, deve necessariamente presupporre.

In quanto la posizione di Schelling presuppone apertamente la dottrina fichtiana dell'io come *Tathandlung*, e in quanto Schopenhauer, nel definire il carattere intelligibile come «un atto di volontà universale posto al di fuori del tempo», è probabilmente influenzato da Schelling, si può dire che, in questo contesto, Fichte esercita su Schopenhauer un influsso almeno indiretto.

Ma se l'«essenza più intima» dell'uomo è il carattere intelligibile, e quest'ultimo è «un atto di volontà universale», per Schopenhauer la stessa essenza dell'uomo singolo è «un atto di volontà universale».

5. Il teorema fichtiano e il carattere intelligibile

Nella Dissertazione, la prospettiva fichtiana, secondo cui «Io trovo me stesso, come me stesso, solo come volente» e la prospettiva schellingiana, secondo cui l'essenza intelligibile dell'uomo è il risultato di un atto originario di volontà, si combinano in modo originale: l'individuo trova se stesso come volente, cioè nei singoli atti del volere, ma questi, in quanto devono poter essere ricondotti ad una regola (che non contraddica la

¹⁰²⁴ Idem, p. 140.

¹⁰²⁵ F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 209.

¹⁰²⁶ Ibidem.

coscienza dell'individuo, secondo cui la sua volontà in essi «non è determinata da niente di estraneo»), devono essere necessariamente pensati come le estrinsecazioni, nel tempo, di un «atto di volontà universale posto fuori dal tempo». Il carattere intelligibile è cioè in Schopenhauer necessario per subordinare ad una regola il dato originario, ossia il contenuto dell'autocoscienza, costituito dai «singoli» e «liberi» (sebbene uniformi) atti di volontà». Si noti dunque che questa deduzione che Schopenhauer offre del carattere intelligibile, allo stesso modo della deduzione analogica del *Mondo come volontà e rappresentazione*, ha come premessa necessaria il “trovarsi” del soggetto come volente, sì che, anche in questo caso, il *primum* è il contenuto del teorema fichtiano.

Come si è già avuto modo di vedere, nei Manoscritti del 1812 e del 1813 la caratteristica principale che viene attribuita alla volontà è, kantianamente, la *libertà*, che è prima di tutto possibilità dell'azione morale. Sostenendo, nel 1812, che solo la volontà, cioè l'intenzione, è l'essenziale, mentre gli avvenimenti del mondo sono inessenziali e irreali¹⁰²⁷, Schopenhauer non sostiene altro se non la priorità della considerazione morale, la quale, è detto nel frammento n. 25, «si occupa solo ed esclusivamente della volontà», cioè del proposito dell'attore, e non del successo del suo tentativo di realizzarlo. La rilevanza che in questi casi viene assegnata alla volontà, come chiave di volta della sfera morale (si ricordi il breve inno al volere del frammento n. 91), non è da confondere con la rilevanza che, prima nella Dissertazione e poi nei Manoscritti del 1814, viene assegnata alla volontà, in quanto essa è, da un lato, ciò che il soggetto conosce di se stesso, dall'altro, ciò che è in essenziale relazione al carattere intelligibile.

La differenza di queste tre prospettive non impedirà, tuttavia, il loro combinarsi in una sintesi originale.

È possibile, a questo punto, cominciare ad analizzare i frammenti del 1814.

6. La “deduzione” del concetto di «volontà di vivere»

È in relazione al concetto di carattere intelligibile come «atto di volontà universale posto fuori dal tempo», che Schopenhauer elabora il concetto di «volontà di vivere». Infatti, ammesso che il trovarsi del soggetto come volente sia affermato da Schopenhauer

¹⁰²⁷ Cfr. H. N. II, p. 310; Idem, p. 338.

sotto l'influsso di Fichte, questo non risponde ancora alla domanda: «Perché questa volontà, oggetto del senso interno, è volontà *di vivere?*».

Nel frammento n. 34, risalente al 1812 e intitolato «Un piccolo sistema», è detto che la natura «vuole vita e benessere, il più compiutamente e a lungo possibile»¹⁰²⁸. Alla natura è attribuita una volontà di vita e di benessere; e d'altra parte, nello stesso frammento, è sostenuto che l'uomo è parte della natura, sì che l'imperativo etico prescrive di volere ciò che vuole la natura, ossia «vita e benessere» per il maggior numero possibile di creature, non solo o principalmente per sé. Si è visto anche che, sempre nel 1812, tuttavia, il pensiero dell'appartenenza esclusiva dell'uomo alla natura (il pensiero «di essere tutto natura»), è «spaventoso», impedisce «la quiete dello spirito», sì che all'uomo, per conseguire quest'ultima, è necessario «distruggere» per sé «ogni natura»¹⁰²⁹. È dunque implicito che la volontà di vita e benessere, che è ciò che contrassegna la natura, deve essere dall'uomo in qualche modo negata.

Nel frammento n. 143 il concetto di volontà di vivere è anticipato: «vita è volere e volere incessantemente l'esistenza temporale»¹⁰³⁰. La vita è volere la vita, ossia volere l'esistenza temporale. Vita significa esistenza nel tempo.

La prima occorrenza dell'espressione «volontà di vivere» nei Manoscritti è del frammento n. 158: qui la «volontà di vivere» è riferita all'uomo e definita come «tenebra», «impulso rabbioso». In quanto tale, essa viene contrapposta alla coscienza migliore e alla «volontà migliore»: l'uomo deve, attraverso la vita, accorgersi «di cosa sia la strada che [...] [ha] scelto, quale sia il mondo che [...] [ha] voluto» e aprirsi alla «conoscenza migliore»¹⁰³¹. L'uomo *ha voluto* il mondo. Evidentemente, la volontà migliore, al contrario della volontà di vivere, non ha voluto e non vuole il mondo. Ma è sul significato di questo perfetto («ha voluto») che occorre porre attenzione.

A che serve la vita? [...] Per questo, perché l'uomo veda cosa sia quel che vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò è [...]. La vita è il farsi visibile del carattere intelligibile.¹⁰³²

Posto che la vita serve affinché «l'uomo veda cosa sia quel che vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò è», e posto che la vita «è il farsi visibile del carattere

¹⁰²⁸ Idem, n. 34, p. 28.

¹⁰²⁹ Idem, n. 47, p. 36.

¹⁰³⁰ Idem, n. 143, p. 112.

¹⁰³¹ Idem, n. 158, pp. 119-120.

¹⁰³² Idem, n. 159, p. 120.

intelligibile», allora ciò, che l'uomo «vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò [corsivo mio] è», è lo stesso carattere intelligibile. L'uomo ha voluto essere ciò che, nella sua essenza, è, e lo è appunto perché lo ha voluto essere. Il carattere intelligibile è voluto. Come nel tratto di Schelling *Sull'essenza della libertà umana*, così in Schopenhauer, come è evidente da quel «perciò», la volontà ha una capacità ontotetica: “pone” l'essere.

Che il carattere intelligibile sia qualcosa di voluto, è in effetti perfettamente coerente con il suo essere «un atto di volontà posto fuori dal tempo», come è detto nella Dissertazione. Il testo, presupponendo che il carattere intelligibile sia stato voluto, presuppone l'atto di volontà («universale») in cui esso consiste.

Ora l'esistenza dell'uomo nel tempo (e nello spazio), come *corpo*, non è altro che il «dispiegamento» del carattere intelligibile, ossia di quell'atto di volontà originario.

Il corpo (l'uomo corporeo) [Der Leib (der körperliche Mensch)] non è altro che la volontà divenuta visibile. La forma di tutti gli oggetti è il tempo. La volontà stessa, il carattere intelligibile, sta salda, non è nel tempo, altrimenti essa stessa sarebbe soltanto visibilità, non il divenuto visibile. [...] La vita dell'uomo è solo lo sviluppo nel tempo, per così dire il dispiegamento della volontà. [...] In tutti i mali che altri ci infliggono soffriamo solo quello che noi stessi in altre circostanza saremmo capaci di fare, i frutti della nostra stessa peccaminosità, posta [gesetzten] con il corpo.¹⁰³³

Il corpo è «la volontà divenuta visibile». Ma la volontà, che qui Schopenhauer intende, è il carattere intelligibile («La volontà stessa, il carattere intelligibile, [...]). Dunque il corpo è il carattere intelligibile divenuto visibile. Secondo il frammento n. 159, la vita stessa è il farsi visibile del carattere intelligibile. Questo vuol dire che la vita, che è visibilità del carattere intelligibile, è la vita dell'uomo in quanto corpo, come oggetto fisico. E poiché il carattere intelligibile è volontà, *la vita è la volontà divenuta visibile*: «La vita dell'uomo è solo lo sviluppo nel tempo, per così dire il dispiegamento della volontà». (A questo punto Schopenhauer dovrebbe giustificare il “salto” dall'invisibilità alla visibilità, ossia dovrebbe specificare *perché* il carattere intelligibile ovvero la volontà debba diventare visibile, o diventi visibile, sviluppandosi nel tempo). Anche nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling è scritto che l'uomo, nel momento in cui ha determinato la sua essenza intelligibile, «si è concepito nella prima creazione in

¹⁰³³ Idem, n. 191, p. 140.

una forma determinata e viene generato così come egli è dall'eternità, in quanto attraverso quell'atto è determinata persino la natura del suo incorporarsi [*seiner Corporisation*]¹⁰³⁴».

L'uso del verbo *setzen* in Schopenhauer è molto significativo (egli parla della «nostra peccaminosità, posta [*gesetzten*] con il corpo»), e rivela probabilmente influenze fichtiane, mediate dal trattato di Schelling sull'essenza della libertà (dove si parla di *Selbstsetzung* della coscienza). Schopenhauer usa il participio *gesetzt* sia in riferimento al corpo, che è la «visibilità» del carattere intelligibile ossia della volontà, sia in riferimento agli «oggetti» del mondo sensibile e alla «legge di causalità», che sono «posti» «necessariamente» con la volontà¹⁰³⁵. A riguardo del carattere intelligibile, egli non dice che l'uomo «pone se stesso» mediante un atto di volontà, ma è molto difficile intendere i suoi testi in modo diverso, soprattutto se si pensa che, per Schopenhauer, l'uomo è *responsabile* di essere ciò che è – e in questo senso, per Schopenhauer, la teoria del carattere intelligibile ed empirico è «la vera teodicea»¹⁰³⁶. Si può ipotizzare che egli eviti di utilizzare l'espressione «porre se stesso», pur sottintendendo il contenuto di essa, solo al fine di distinguere la propria dottrina da quella fichtiano-schellingiana. In quanto l'uomo è ciò «che ha voluto essere», egli ha evidentemente “posto se stesso” mediante un atto di volontà. La volontà è «origine del mondo»¹⁰³⁷. Essa è dunque il peccato originale, ciò a cui, come è detto nel frammento n. 79, «questo mondo (cioè la nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo) deve il suo sorgere».

Nel testo del frammento n. 91 è comunque chiaro che l'uomo vive nel tempo, come corpo, perché ha voluto vivere nel tempo, e questa volontà è il carattere intelligibile, di cui la vita è il dispiegamento o la visibilità. Poiché Schopenhauer non giustifica il salto dall'invisibilità alla visibilità, si deve dire che, nel testo, è presupposto che *l'atto di volontà in cui consiste il carattere intelligibile comporta necessariamente la vita, l'esistenza nel tempo*: il carattere intelligibile è perciò stesso volontà di vivere (dove la «vita» altro non è, appunto, che l'esistenza temporale).

Dunque Schopenhauer, per così dire, “deduce” l'essere la volontà *di vivere* (ossia volontà di esistere nel tempo) dall'unione della premessa che l'uomo è essenzialmente un esistere nel tempo (una «natura temporale», come è detto nel frammento n. 72), con la premessa (di origini schellingiane) che l'uomo è il risultato di un atto di volontà (l'uomo è ciò che «vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò

¹⁰³⁴ F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e sugli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 211.

¹⁰³⁵ Idem, nota al n. 191, p. 140.

¹⁰³⁶ Ibidem.

¹⁰³⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 242, p. 193.

[corsivo mio] è»), si che lo stesso esistere nel tempo è il risultato di un atto di volontà. Se ciò attraverso cui l'uomo si è determinato come esistente nel tempo e nello spazio (ovvero si è determinato *simpliciter*) è un atto di volontà, allora quest'ultima è evidentemente volontà di esistere nel tempo, cioè, appunto, volontà di vivere.

Nel primo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*, l'essere la volontà di vivere non è giustificato o argomentato, ma è presupposto come “conseguenza” dell'affermazione che il mondo, in cui esiste la vita, è il fenomeno o l'oggettivazione della stessa volontà. È presupposto, cioè, che la volontà voglia il proprio fenomeno (ossia che l'oggetto della volontà sia la sua oggettivazione). Il termine «volontà di vivere» è introdotto infatti per la prima volta solo nel paragrafo 27¹⁰³⁸, ovvero successivamente al tentativo, o nel corso del tentativo, condotto da Schopenhauer, di dare plausibilità, attraverso svariati esempi, alla tesi secondo cui la volontà è l'essenza di ogni cosa: Schopenhauer cerca cioè di far vedere come, in conformità a quella tesi – che è a sua volta la conclusione della deduzione analogica del paragrafo 19 –, ogni cosa possa essere pensata come fenomeno di una volontà. Ma senza il riferimento alla “deduzione” del carattere intelligibile presente nella Dissertazione, il motivo per cui Schopenhauer pensi la volontà sia come oggetto del senso interno, sia come volontà di vivere, ovvero *il fondamento della relazione tra queste due determinazioni della volontà* (la prima di origini fichtiane, la seconda di derivazione schellingiana), indicato nel quinto paragrafo di questo capitolo, non può che rimanere indeterminato.

7. *Volontà di vita e volontà di autoconservazione*

Da quanto detto nel paragrafo precedente, risulta che il concetto di volontà di vivere di Schopenhauer è formalmente distinto dal concetto di una volontà di autoconservazione, perché la volontà di vivere non è semplicemente volontà di mantenere una vita già acquisita (la cui acquisizione rimarrebbe estranea ad essa): volontà di vivere significa innanzitutto volontà di acquisire vita, intesa come esistenza temporale. Si può dire che la volontà di vita che intende Schopenhauer esorbita dalla semplice dimensione dell'autoconservazione in quanto questa volontà non solo «vuole», ma anche e soprattutto «ha voluto» vita (l'uomo è ciò che «vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò è»).

¹⁰³⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 175, § 27, p. 311.

8. Coscienza empirica e volontà. Il peccato originale

Il rapporto tra carattere intelligibile e coscienza empirica, o tra quest'ultima e il carattere empirico, non è definito da Schopenhauer. Tuttavia, sembrerebbe che, per Schopenhauer, il risultato del peccato originale sia, da un lato, la coscienza empirica ovvero il mondo (questo è rilevabile nei frammenti nn. 79, 96 e 99), dall'altro, la vita temporale dell'uomo. Nel frammento n. 146 Schopenhauer lascia intendere che il peccato originale è il volere la vita. Ma se il peccato originale è il volere la vita (come ciò che ha dato origine alla vita), poiché la vita è la visibilità del carattere intelligibile, allora, se si ammette che la vita è posta con il carattere intelligibile (come visibilità di quest'ultimo), si può dire che il peccato originale sia l'atto stesso in cui consiste il carattere intelligibile. Schopenhauer non è esplicito su questo punto, tuttavia, nel frammento n. 188, è detto che «il corpo non è altro che l'inclinazione peccaminosa incarnata, diventata visibile»¹⁰³⁹. Poiché il corpo è sia la visibilità della volontà come carattere intelligibile (frammento n. 91), sia la visibilità dell'«inclinazione peccaminosa», allora evidentemente «l'inclinazione peccaminosa» coincide con il carattere intelligibile come ciò di cui il corpo è la visibilità.

Si ricordi peraltro che, nel 1813, l'ascetismo è per Schopenhauer la negazione della coscienza temporale. Ma, come si è già rilevato, se l'ascetismo è inteso da Schopenhauer come mortificazione del corpo, allora egli presuppone una relazione strettissima tra coscienza temporale ovvero empirica e corpo, che è d'altra parte la visibilità della volontà.

Nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer scriverà che il volere la vita è il peccato originale, simboleggiato da Adamo, e che «l'uomo non è opera di un'altra volontà [a differenza di quanto sostiene il giudaismo], ma della sua stessa [...]: allora non c'è bisogno di una libertà nell'*operari*, giacché essa sta nell'*esse* [...]]»¹⁰⁴⁰; «il nascere stesso dell'uomo è appunto un atto della sua volontà libera e fa quindi tutt'uno con la caduta nel peccato, e perciò il peccato originale, di cui tutti gli altri peccati sono conseguenza, subentrò già con l'*essentia* e con l'*existentia* dell'uomo»¹⁰⁴¹.

Anche Schelling aveva scritto che il «peccato originale» è l'«atto proprio» dell'uomo, con cui egli ha posto la propria essenza intelligibile, e che i sostenitori della tesi

¹⁰³⁹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 188, p. 137.

¹⁰⁴⁰ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 479-482, § 70, pp. 783-787.

¹⁰⁴¹ Idem, p. 2127.

della predestinazione, a torto, attribuiscono quest'ultima, anziché all'uomo stesso che è predestinato, a un «decreto divino assoluto».¹⁰⁴²

9. *Fichte e Schopenhauer: il mondo come «visibilità» di ciò che non è mondo*

Nel *Mondo come volontà e rappresentazione* il fenomeno, cioè il mondo, è determinato come la «visibilità» (*Sichtbarkeit*)¹⁰⁴³ della volontà (che in sé, per definizione, ossia appunto in quanto «in sé», non è rappresentabile), proprio come, nei Manoscritti, la vita è determinata come il divenire visibile del carattere intelligibile. Al riguardo, si deve fare riferimento al fatto che Fichte, in un senso e in un contesto teorico molto differenti da quelli del *Mondo come volontà e rappresentazione*, nel ventisettesimo protocollo del corso «Sulla dottrina della scienza» parla del «mondo fattuale» come della «visibilità» di un «invisibile essere spirituale, un essere di Dio»¹⁰⁴⁴. Ma anche nel settimo protocollo «Sui fatti della coscienza», Fichte aveva detto che il «il mondo è la visibilità dell'assoluto»¹⁰⁴⁵ mediante l'agire etico.

Non è improbabile che il riferimento schopenhaueriano dei termini «visibile» e «visibilità» al termine «mondo» sia una reminiscenza dei corsi di Fichte.

10. *La conversione attraverso la conoscenza: lo «specchio» della vita. L'origine del concetto di negazione della volontà*

Poiché l'uomo non muta, e quindi anche il suo carattere morale rimane sempre lo stesso per tutta la vita [...] ci si chiede: a che serve la vita? A che proviene messa in scena la farsa, in cui tutto l'essenziale è stabilito in modo irrevocabile? – Per questo, perché l'uomo si conosca, perché veda quel che vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò è [...]. La vita è per l'uomo, ossia per la volontà, quel che i reagenti chimici sono per il corpo; solo grazie a questi si manifesta ciò che esso è, e solo così manifestandosi è tale. La vita è il farsi visibile del *carattere intelligibile*: esso non muta nella vita, bensì

¹⁰⁴² F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 211-213.

¹⁰⁴³ Idem, p. 241.

¹⁰⁴⁴ H. N. II, p. 170.

¹⁰⁴⁵ Idem, p. 72.

al di fuori della vita, e al di fuori del tempo, in conseguenza della conoscenza data dalla vita. La vita è solo lo specchio in cui si guarda [...] perché ci si riconosca, vi si veda che cosa esso specchia.¹⁰⁴⁶

Come si è già rilevato, in questa citazione, il volere ha scopertamente una capacità ontotetica: l'uomo, attraverso la vita, deve vedere ciò che «vuole essere, che ha voluto essere, dunque vuole e perciò [corsivo mio] è». A questo riguardo, come è detto nel frammento n. 241, «ognuno è fabbro della sua fortuna»¹⁰⁴⁷. L'essenza dell'uomo è la volontà («La vita è per l'uomo, ossia per la volontà [...]»), in quanto l'essenza dell'uomo è il carattere intelligibile, che è a sua volta un atto di volontà.

L'uomo è ciò che «ha voluto» e «vuole» essere. Schopenhauer non usa a caso due tempi verbali diversi. Il perfetto («ha voluto») denota, attraverso il riferimento ad una sorta di «passato trascendentale», l'«atto di volontà universale posto fuori dal tempo», dal quale è scaturito il carattere intelligibile, di cui i singoli atti di volontà sono le estrinsecazioni nel tempo; il presente («vuole») denota i singoli atti di volontà, in quanto conformi a quell'atto originario: ovvero denota il perseverare dell'uomo, nel tempo, in quella volontà originaria. Ma allora il «voler essere» è formalmente distinto dall'«aver voluto essere» (se pure l'oggetto del volere, se l'uomo persevera in ciò che «ha voluto» essere, è identico): e infatti Schopenhauer è convinto che l'uomo, una volta conosciuta, attraverso la vita, la propria essenza, possa rinnegarla, ossia possa smettere di «voler» essere ciò che «ha voluto» essere.

Questo significato della vita come «specchio», cioè come possibilità, che viene offerta all'uomo, di conoscersi e quindi di «mutare» con un altro atto al di fuori del tempo («esso [il carattere intelligibile] non muta nella vita, bensì al di fuori della vita, e al di fuori del tempo, in conseguenza della conoscenza data dalla vita») viene ribadito nei frammenti nn. 191¹⁰⁴⁸, 242¹⁰⁴⁹, 245¹⁰⁵⁰ e 274, in cui il mutamento è definito come un «tornare indietro della volontà», come una «redenzione»¹⁰⁵¹. Ma questo «tornare indietro» non è e non può essere un «cancellare», da parte dell'uomo, «il suo carattere: [egli] può solo ripudiarlo»¹⁰⁵², non acquisirne uno nuovo. Siamo all'origine del concetto di negazione della volontà.

¹⁰⁴⁶ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 159, p. 120.

¹⁰⁴⁷ Idem, n. 241, p. 188.

¹⁰⁴⁸ Idem, n. 191, p. 140.

¹⁰⁴⁹ Idem, n. 242, pp. 190-191: «La sua [dell'uomo] vita è [...] lo specchio in cui [l'uomo] deve vedere se stesso (ossia la sua volontà) e spaventarsi».

¹⁰⁵⁰ Idem, n. 245 p. 195.

¹⁰⁵¹ Idem, n. 274, p. 222.

¹⁰⁵² Idem, n. 242, p. 191.

[...] La nostra volontà può opporsi seriamente al mondo, ripudiarlo, annientarlo, giacché esso è solo in quanto essa lo crea.¹⁰⁵³

Che il rapporto tra volontà e mondo sia esprimibile in termini di «creazione», è un presupposto che Schopenhauer abbandonerà presto: il termine «creazione» presuppone infatti causalità, cioè il principio di ragion sufficiente, che non può, per definizione, valere al di fuori dell'ambito del fenomeno, e quindi nemmeno nella relazione tra cosa in sé e fenomeno. Tuttavia, la forma del ragionamento è sempre la medesima: la volontà può «disfare» solo ciò che essa stessa ha «fatto», nel senso che può negare solo ciò che è un suo proprio atto; anche qui si tratta di un «tornare indietro». «Il nascere stesso dell'uomo è appunto un atto della sua volontà libera e fa quindi tutt'uno con la caduta nel peccato». Comunque, il rapporto tra volontà e fenomeno (la domanda sul perché essa si sia fenomenizzata) verrà determinato nell'Epifilosofia come insolubile¹⁰⁵⁴.

Già nel frammento n. 72, l'ascetismo era definito come un atto di «negazione intenzionale» dell'essere temporale. Ma in quanto l'esistenza temporale è a sua volta il risultato di un atto di volontà, nel 1814 è quest'ultima che viene determinata come l'oggetto vero e proprio della negazione etica e metafisica.

Nel frammento n. 265, Schopenhauer interpreta il detto paolino «Non le opere rendono beati, ma la fede» come l'indicazione del fatto che l'uomo, per salvarsi, deve cambiare il proprio *esse*, non (solo) il proprio *operari*: egli «non ha via d'uscita se non di respingere interamente la volontà in cui consiste tutta la sua natura e di cui il corpo è il divenir visibile, e di voler diventare l'esatto contrario di tutto ciò che ora vuole ed è»¹⁰⁵⁵. Nel frammento n. 185 lo stesso detto era stato interpretato identificando la fede (ciò che l'individuo deve diventare) con la coscienza migliore, e nel n. 244 era detto che «la fede la dispensa solo e unicamente lo Spirito Santo»¹⁰⁵⁶; ma nel frammento n. 158, in cui la volontà di vivere veniva opposta alla coscienza migliore, quest'ultima veniva identificata implicitamente allo Spirito Santo («Noi tutti dobbiamo tendere alla luce, *alla virtù*, allo spirito santo, alla *coscienza migliore* [...]»). Dunque, nel frammento n. 265, la negazione della volontà prende il posto della coscienza migliore come il termine che, nell'interpretazione schopenhaueriana del detto paolino, corrisponde al termine «fede».

¹⁰⁵³ Idem, n. 260, p. 208.

¹⁰⁵⁴ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., II 737, p. 2193.

¹⁰⁵⁵ Idem, n. 265, p. 216.

¹⁰⁵⁶ Idem, n. 244, p. 195.

A differenza di Schelling, che nel trattato sull'essenza della libertà umana non contemplava la possibilità che l'uomo potesse rinnegare la propria «essenza intelligibile», Schopenhauer ritiene che l'uomo possa «ripudiare» il proprio carattere, allo stesso modo in cui lo ha “posto”; sì che, in questo senso, questo ripudio del carattere è un «tornare indietro» al momento “precedente” alla posizione di esso (dove non si tratta evidentemente di una precedenza nel tempo). Proprio sull'irreversibilità della posizione dell'essenza intelligibile, d'altra parte, si erano concentrate le critiche che Schopenhauer nel 1812 aveva mosso al trattato di Schelling sull'essenza della libertà: ciò che a Schopenhauer stava già allora a cuore è evitare che, come accade in Schelling, «la vita [diventi] un dramma in cui si conoscono già le scene e la conclusione e il cui scopo perciò nessuno comprende», sì che, «se il valore morale dell'uomo è già determinato prima della sua nascita», la religione e la filosofia sarebbero completamente inutili¹⁰⁵⁷. A questa concezione, Schopenhauer opponeva «ciò che i mistici chiamano rinascita e ogni convertirsi»¹⁰⁵⁸. È proprio la possibilità di questa conversione che Schopenhauer, anche nel 1814, vuole salvare: ossia, egli vuole salvare (in senso lato) la libertà del volere (anche *successivamente e nonostante* l'atto di autodeterminazione, cioè di determinazione del proprio carattere).

In realtà Schelling, nel trattato sulla libertà, non esclude che l'uomo possa «passare» dal male al bene (è qui che Schelling parla appunto dell'«essenza migliore» dell'uomo), ma ammette questa possibilità eventuale solo in quanto già compresa nell'atto originario di autodeterminazione, sì che essa non è (e non può essere) un revocare questo atto, ma è, al contrario, soltanto un realizzarlo ulteriormente¹⁰⁵⁹.

Si noti che il dramma della vita, per Schopenhauer, non avrebbe alcuno scopo se le sue scene e la sua conclusione fossero già predeterminati. (Schopenhauer, menzionando, come caso contrario alla predeterminazione, la rinascita di cui parlano i mistici, rivela di sottintendere una predeterminazione *al male*. Egli non prende nemmeno in considerazione la possibilità che la vita sia predeterminata al bene, e non dice perciò se essa, in questo caso, nonostante la predeterminazione, potrebbe avrebbe comunque uno scopo). La vita e il mondo hanno un senso solo se sono lo specchio in cui l'uomo, vedendo la propria abiezione, può convertirsi: al di fuori di questo, è detto nel frammento n. 245, il mondo «non ha [...] realtà alcuna»¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁷ H. N. II, p. 313.

¹⁰⁵⁸ Ibidem.

¹⁰⁵⁹ F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 215.

¹⁰⁶⁰ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 245, p. 195.

Che lo scopo della vita e della «farsa [*Possenspiel*] del mondo» sia la παιδευσις dell'uomo, era già stato anticipato nel frammento n. 13, scritto a Weimar nel 1808 (lo stesso termine «farsa [*Posse*]» compare nel frammento n. 159). Nei luoghi citati sopra Schopenhauer esprime fondamentalmente la stessa convinzione, arricchita però da nuovi elementi teorici, acquisiti attraverso il confronto con Schelling.

Se si accetta che Schopenhauer sia pervenuto nel modo precedentemente esposto ai concetti di volontà di vivere e di negazione della volontà, allora si deve dire che la sua conoscenza della filosofia indiana non ha fatto altro che offrirgli un'autorevole conferma di ciò che egli ha elaborato per altre vie.

11. *La coscienza migliore come nulla della coscienza empirica. L'aut-aut*

Nel frammento n. 99, Schopenhauer sostiene che ciò, che per il soggetto determinato come coscienza empirica è «annientamento», vale a dire la morte, è qualcosa di cui il soggetto determinato come coscienza migliore «a ragione si compiace». Questo è certamente un modo di significare l'opposizione assoluta tra coscienza empirica e coscienza migliore. Anche nel frammento n. 72, ciò che all'uomo, in quanto natura temporale, è appropriato (il godimento dei sensi), è ad esso, in quanto natura eterna, inappropriato, e viceversa: ciò che all'uomo in quanto natura eterna è appropriato (l'ascesi), è ad esso, in quanto natura temporale, inappropriato: questo perché, secondo il frammento n. 66, ciò che è nel tempo è il nulla di ciò che non è nel tempo, e viceversa. Ma la parte temporale e la parte eterna dell'individuo sono appunto, secondo l'implicito dei frammenti nn. 79, 85 e 99, rispettivamente, la coscienza empirica e la coscienza migliore, sì che anche, in questo caso, l'implicito del testo (frammento n. 66) è che l'una è il nulla dell'altra e viceversa.

Nel frammento n. 128, l'opposizione assoluta di coscienza empirica e coscienza migliore trova ancora una volta espressione.

La fonte di ogni vera beatitudine, di ogni consolazione sicura e non edificata sulla sabbia ma su un terreno incrollabile (*la coscienza migliore*), per la nostra coscienza empirica è declino, morte e annientamento totali: non c'è da meravigliarsi se da tale fonte non possiamo attingere consolazione alcuna fino a

che abbiamo il punto di vista della coscienza empirica, se da lì [dalla coscienza migliore] non possiamo far discendere in questa coscienza [empirica] consolazione alcuna (così come non possiamo portare nell'inverno un'ora estiva, o conservare un fiocco di neve nella stanza riscaldata, o un tratto di un bel sogno nella realtà, o così come non hanno lasciato traccia le note di una musica quando è cessata) [...].¹⁰⁶¹

In quanto la realizzazione della coscienza migliore è annientamento della coscienza empirica, questa è il nulla di quella e viceversa, sì che la «consolazione» e la «beatitudine», di cui la prima è la fonte, non possono convenire alla seconda, proprio come è impossibile che ad un soggetto convenga un predicato che gli contraddica. L'opposizione tra coscienza empirica e coscienza migliore è analoga all'opposizione tra caldo e freddo, realtà e irrealtà, presenza e assenza.

La *coscienza migliore* è separata da quella *empirica* da un confine senza spessore, da una *linea matematica*: nella maggior parte dei casi non vogliamo capirlo e crediamo piuttosto che si tratti di una *linea fisica*, su cui è possibile muoversi, nel mezzo delle due regioni, e dalla quale si potrebbe guardare a entrambe; ossia vogliamo guadagnarci il cielo, e per giunta cogliere i frutti della terra. Ma questo non va: quando calpestiamo una regione, abbiamo anche lasciato e rinnegato l'altra; non c'è niente da mediare e da connettere, solo da scegliere, a ogni istante.¹⁰⁶²

Tutto ciò, che la coscienza migliore è, la coscienza empirica non è, e viceversa. Non c'è alcuna possibilità di passaggio dialettico tra l'una e l'altra: non si tratta di un *et-et*, ma di un *aut-aut*. Proprio per questo, il «segno» della «perfezione» del «perfetto filosofo», ossia del filosofo del vero criticismo, e del «santo» consiste nel fatto che «essi non risparmiano alcuna parte della coscienza empirica», perché separano del tutto (il primo «teoreticamente» e il secondo «praticamente») la coscienza migliore dalla coscienza empirica¹⁰⁶³.

¹⁰⁶¹ Idem, n. 128, p. 105.

¹⁰⁶² Idem, n. 204, pp. 146-147.

¹⁰⁶³ Idem, n. 249, p. 198.

12. *Coscienza migliore, «volontà di vivere» e «volontà migliore». La «duplicità della volontà»*

Ciò l'uomo «ha voluto» e «vuole essere» è l'esistenza temporale (ovvero sé come esistente nel tempo).

Si potrebbe dire: tutta la *peccaminosità* non è altro che l'errore fondamentale di *voler commisurare l'eternità al tempo*, è soltanto, per così dire, un tentativo di *quadratura del cerchio*. Mira unicamente, infatti, a prolungare l'esistenza temporale, in parte nell'individuo (brama, cupidigia, inimicizia), in parte nella specie (impulso sessuale). Vita è volere e volere incessantemente l'esistenza temporale.¹⁰⁶⁴

Ogni volere la vita è tuttavia destinato inesorabilmente al fallimento, in quanto «questa esistenza temporale, una volta ottenuta, dilegua di nuovo, [...] è per sua natura fuggevole, senza consistenza», sì che l'uomo che vuole la vita è simile «al cane nella ruota che fa girare lo spiedo»¹⁰⁶⁵, perché si affanna a raggiungere ciò che non potrà mai raggiungere.

Schopenhauer intende dire che gli oggetti della «brama», della «cupidigia» e dell'«impulso sessuale», che possono portare gli individui anche alla competizione e quindi all'«inimicizia» reciproca, una volta ottenuti, non spengono affatto «la brama, la cupidigia» e l'«impulso sessuale», a differenza di ciò che pensa l'individuo che si impegna nella loro ricerca. Questi, d'altra parte, si impegna così, proprio perché così pensa.

Vaneggiamo di ghermire con la successione ciò che può essere afferrato solo d'un colpo, passando dal tempo all'eternità, dalla coscienza empirica alla *coscienza migliore*.¹⁰⁶⁶

La coscienza migliore è *opposta al volere la vita*, ossia è negazione della volontà di vivere, perché la vita è esistenza temporale, e l'esistenza temporale è l'esistenza della coscienza empirica. La coscienza migliore non è nel tempo, ma è ad esso opposta.

Nel testo è implicito che l'uomo, che vuole la vita, in verità cerca ciò che solo attraverso la coscienza migliore «può essere afferrato». Dunque Schopenhauer è convinto

¹⁰⁶⁴ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 143, p. 112.

¹⁰⁶⁵ Ibidem.

¹⁰⁶⁶ Ibidem.

che ogni uomo, in fondo, desidera e cerca ciò che soltanto la coscienza migliore può dispensare. È in questo senso che il volere la vita temporale è come il tentativo, contraddittorio, di quadrare il cerchio, perché è il tentativo, contraddittorio, di ottenere ciò, che può «essere afferrato solo mediante la coscienza migliore», determinandosi come la negazione della coscienza migliore, ossia come coscienza empirica. In questo tentativo contraddittorio consistono il peccato e l'errore fondamentali dell'uomo. Come è detto nel frammento n. 204, «vogliamo guadagnarci il cielo, e per giunta cogliere i frutti della terra»¹⁰⁶⁷.

Anche nel frammento n. 158 la coscienza migliore è opposta al volere la vita (si tratta del frammento, sopra citato, in cui compare per la prima volta, nei Manoscritti, l'espressione «volontà di vivere»).

Noi tutti dobbiamo tendere alla luce, *alla virtù*, allo spirito santo, alla *coscienza migliore*, questo è l'accordo, l'eterna tonalità fondamentale della creazione. Ma vi sono *due* vie. O dall'interno si eleva libera e da se stessa la volontà migliore, ci distacciamo spontaneamente dalla volontà di vivere, ripudiamo volentieri il mondo, distruggiamo con la nostra forza l'illusione, trionfiamo come liberi eroi e siamo redenti.

Oppure seguiamo la tenebra, l'impulso rabbioso della volontà di vivere, affondiamo sempre di più in vizio e peccato, in morte e nullità – finché poco per volta il rovello della vita si volge contro se stesso, ci accorgiamo di cosa sia la strada che abbiamo scelto, quale sia il mondo che abbiamo voluto, fino a che attraverso tormento, terrore e orrore giungiamo a noi stessi, entriamo in noi e dal dolore nasce la conoscenza migliore¹⁰⁶⁸.

Qui la volontà di vivere è opposta ad una «volontà migliore», che è evidentemente volontà della coscienza migliore (qui il genitivo è da intendere come oggettivo: che la coscienza migliore sia soggetto di una volontà, non è mai affermato nei Manoscritti). Schopenhauer pensa dunque che siano possibili due specie di volere: la volontà di vivere e la volontà migliore. Questo corrisponde ancora alla convinzione che il volere sia libero, cioè che possa avere come fondamento di determinazione tanto il male quanto il bene, sì che la volontà di vivere è la volontà determinata al male, e la volontà migliore la volontà determinata al bene. Ma questo «male» è tale solo in relazione alla coscienza migliore, non alla coscienza empirica; per essa, il male è piuttosto «bene». Nel frammento n. 234,

¹⁰⁶⁷ Idem, n. 204, p. 147.

¹⁰⁶⁸ Idem, n. 158, pp. 119-120.

Schopenhauer parlerà di una «duplicità della volontà» parallela alla «duplicità della coscienza»; la volontà, infatti, «ha un duplice sommo bene»¹⁰⁶⁹: il godimento, ossia l'affermazione della coscienza empirica, e l'ascesi, ossia l'affermazione della coscienza migliore.

Il volere è un Giano bifronte:

È dalla nostra volontà che tutto dipende; dove vi è la sua impronta, lì e realtà e serietà e sollecitudine: il volere è la fonte di ogni male; il volere è l'unica via di salvezza.¹⁰⁷⁰

Solo la nostra volontà può salvarci, o dannarci¹⁰⁷¹.

La volontà è libera:

[...] La nostra volontà può opporsi seriamente al mondo, ripudiarlo, annientarlo, giacché esso è solo in quanto essa lo crea.¹⁰⁷²

13. *Coscienza empirica e volontà. La coscienza migliore come risultato del sich losreißen dal volere*

Che ciò che deve essere negato, nei Manoscritti, sia prima la coscienza empirica o temporale (frammenti nn. 99, 128) e poi la volontà, implica necessariamente una relazione tra coscienza empirica e volontà, che tuttavia nei testi resta implicita. È però chiaro che, in quanto la coscienza empirica è coscienza temporale, e in quanto l'esistenza nel tempo è il dispiegarsi del carattere intelligibile ovvero della volontà, la coscienza empirica è il soggetto dell'esistenza del tempo, e in quanto tale, è essa stessa il dispiegarsi del carattere intelligibile (ovvero il punto di unità di questo dispiegarsi).

Questa ipotesi può considerarsi confermata innanzitutto dalla circostanza che Schopenhauer indica la volontà come «l'origine del mondo»¹⁰⁷³. Egli cioè, nel 1814, trova finalmente un nome per ciò a cui, secondo il frammento n. 79, «questo mondo (ovvero la

¹⁰⁶⁹ Idem, n. 234, p. 179.

¹⁰⁷⁰ Idem, n. 218, p. 165.

¹⁰⁷¹ Idem, n. 265, p. 216.

¹⁰⁷² Idem, n. 260, p. 208.

¹⁰⁷³ Idem, n. 243, p. 193.

nostra coscienza empirica, sensibile, intellettuale nello spazio e nel tempo) deve il suo sorgere». Se la volontà è all'origine del mondo, e il mondo non è altro che la coscienza empirica, la volontà (ovvero un atto di volontà) è all'origine della coscienza empirica.

In secondo luogo, la relazione tra volontà e coscienza empirica è evidente in tutti quei luoghi in cui il termine opposto alla coscienza migliore non è più o soltanto la coscienza empirica, ma la volontà. In particolare, Schopenhauer indica, come condizione necessaria per giungere alla coscienza migliore, nel frammento n. 158, il «distaccarsi» (*sich vorlassen*) dalla volontà di vivere¹⁰⁷⁴, e nel frammento n. 256, utilizzando il verbo fichtiano, lo «strapparsi» (*sich losreißen*) dal volere¹⁰⁷⁵.

Si nota quindi come il concetto di volontà entri in qualche modo in competizione con il concetto di coscienza empirica.

14. *L'ammissione del suicidio*

Nel frammento n. 130, la felicità è paragonata ad un pezzo musicale, sì che la vita è simile ai «suoni confusi» e alle «fugaci intonazioni» che scaturiscono dalle prove dell'orchestra, mentre la morte all'esecuzione vera e propria¹⁰⁷⁶. Questo presuppone che la vita offre solo momenti fugaci di felicità. Posto che la felicità che intende Schopenhauer è la felicità che ha origine dalla coscienza migliore, questo vuol dire che gli unici momenti di vera felicità che la vita offre all'individuo sono quelli in cui egli è determinato come coscienza migliore; essi sono «fugaci», appunto perché nella vita, a differenza che nella morte, la determinazione dell'individuo come coscienza migliore è solo fugace, momentanea. Proseguendo la bellissima metafora di Schopenhauer, e portandone il senso all'esplicito, si può dire che l'esecuzione del pezzo musicale è la determinazione definitiva dell'individuo come coscienza migliore.

Ma tutto questo presuppone che la vita sia per lo più infelicità. Come è anticipato in uno dei frammenti n. 12, scritto tra il 1808 e il 1809: «Togliamo dalla vita i *pochi* [corsivo mio] momenti della religione, dell'arte e dell'amore puro, cosa resta se non una serie di pensieri triviali?». In effetti, la coscienza migliore copre proprio gli ambiti della «religione, dell'arte e dell'amore puro» (non dell'*éros* ma dell'*agápe*, ovvero della morale).

¹⁰⁷⁴ Idem, n. 158 p. 156.

¹⁰⁷⁵ Idem, n. 256, p. 205.

¹⁰⁷⁶ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 130, p. 107.

In base a tutte queste considerazioni, il giovane Schopenhauer è portato ad ammettere il suicidio. Poiché «la coscienza migliore» è opposta al voler vivere, e poiché essa è accessibile solo in rari momenti, (essa, infatti, dopo averci posseduto, «ci abbandona sul duro terreno di quella empirica e si ritira da noi»), allora «per essere fedeli a quella coscienza migliore, dobbiamo rinunciare a questa coscienza empirica e svincolarci da essa. Darsi la morte da sé»¹⁰⁷⁷. «Volere la felicità è il contrario di volere la vita»¹⁰⁷⁸, ossia è volere il contrario della vita: la morte. L'unico modo per affermare la coscienza migliore è negare, attraverso il suicidio, la coscienza empirica.

15. *La reincarnazione trascendentale*

Si è detto che, per Schopenhauer, l'atto della volontà, il cui risultato è il carattere intelligibile, comporta necessariamente anche l'esistenza temporale. In effetti, solo se si tiene fermo quest'ultimo punto, è possibile dare una spiegazione a ciò che Schopenhauer scrive nel n. 189:

[...] Chi persevera nel voler vivere vivrà, anche se questo corpo muore: in quanto infatti vi è l'illusione, anche la sua apparenza non può mancare.¹⁰⁷⁹

La morte, di per sé, non libera dal voler vivere: per essere liberi dal voler vivere occorre smettere di voler vivere, ossia negare l'atto della volontà al di fuori del tempo attraverso cui si è posta la propria esistenza nel tempo. Lo stesso pensiero è ripetuto nei frammenti nn. 210 («il voler vivere è già la vita, e se morte e sofferenza non uccidono questo voler vivere la vita stessa fluisce eternamente da una fonte inesauribile, dal tempo infinito, e la volontà di vivere avrà sempre vita»),¹⁰⁸⁰ 263¹⁰⁸¹, 265¹⁰⁸², 273¹⁰⁸³, 291 («ciò che in me vuole vita, al di là del corpo, avrà sempre vita, perché la vita è solo lo specchio di quella volontà»¹⁰⁸⁴). Se non si smette di volere, sia avrà vita anche al di là della morte del corpo, in quanto l'atto di volontà da cui è risultato il carattere intelligibile non verrà

¹⁰⁷⁷ Ibidem.

¹⁰⁷⁸ Idem, n. 146, p. 114.

¹⁰⁷⁹ Idem, n. 189, p. 139.

¹⁰⁸⁰ Idem, n. 210, p. 156.

¹⁰⁸¹ Idem, n. 263, p. 213.

¹⁰⁸² Idem, n. 265, p. 215.

¹⁰⁸³ Idem, n. 273, pp. 220-221.

¹⁰⁸⁴ Idem, n. 291, p. 239.

negato, e il risultato di questo atto fuori del tempo, ovvero il carattere intelligibile, si “reincarnerà” ancora, esplicandosi all’infinito nel tempo (in un tempo infinito).

Nel 1814 non si tratta più, come era detto nel frammento n. 72 (1813), di negare l’essere temporale, ma di negare ciò che è all’origine di questo essere: la volontà. La negazione dell’essere temporale nega infatti solo un particolare e determinato essere temporale, non *la possibilità* di esso, la quale dunque sarebbe destinata a realizzarsi ancora (ossia, sarebbe propriamente, posta l’atto originario di volontà, non possibilità, ma necessità).

16. *Il rifiuto del suicidio*

Ma la conseguenza di quest’ultimo punto è evidentemente l’inutilità del suicidio. Infatti, nel frammento n. 275, il suicidio (e siamo qui già alla posizione che Schopenhauer conserverà per tutta la vita¹⁰⁸⁵) è definito come «la contraddizione più grande», in quanto il suicida si toglie la vita perché la vuole¹⁰⁸⁶; egli, anziché negare la volontà, nega soltanto la sua apparenza. Sebbene, come è detto nel frammento n. 220, «fino a che il corpo vive, è impossibile un totale non volere»¹⁰⁸⁷, tuttavia la morte di per sé non assicura la liberazione della volontà, ossia non è di per sé «redenzione», «remissione» del «debito» contratto con la vita¹⁰⁸⁸: per quest’ultimo punto è necessario un atto di negazione. In questo senso, nel frammento n. 275, è ammessa, come unica forma di suicidio, quella passiva, in cui non la vita, ma propriamente il volere la vita è negato, ossia «la morte per fame volontaria» in quanto «supremo grado dell’ascetismo»¹⁰⁸⁹ (l’ascetismo è infatti la *negazione* pratica dell’essere temporale: cfr. frammento n. 72). Anche su questo punto, il frammento n. 275 esprime la posizione definitiva di Schopenhauer¹⁰⁹⁰.

Questa idea era già stata formulata in un commento aggiuntivo al frammento n. 99, datato perciò anch’esso, probabilmente, a differenza dello stesso frammento, 1814: «il grado supremo dell’ascetismo, la negazione totale della coscienza migliore [trad. it. errata:

¹⁰⁸⁵ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 471 ss, § 69, pp. 771 ss.

¹⁰⁸⁶ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, n. 275, p. 224.

¹⁰⁸⁷ Idem, n. 220, 168.

¹⁰⁸⁸ Idem, n. 194, p. 142.

¹⁰⁸⁹ Idem, n. 275, p. 224.

¹⁰⁹⁰ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 473- 476, § 69, pp. 775-779.

l'aggettivo non è «migliore», ma «temporale»: *zeitlichen*¹⁰⁹¹], è la morte volontaria per fame [...]. Da un ascetismo totalmente puro non si può che ricadere nella morte per fame, perché già l'intenzione di evitare un lungo tormento è affermazione del mondo dei sensi»¹⁰⁹². Un suicidio diverso da quello per fame volontaria esprimerebbe l'«intenzione di evitare un lungo tormento», sì che esso, non essendo affatto negazione della volontà di vivere, anche una volta compiuto, non potrebbe evitare il ritornare dell'esistenza temporale (la “reincarnazione” dello stesso carattere intelligibile). Si tratta, lo si ripeta ancora una volta, di negare non il risultato o la visibilità dell'atto di volontà (l'esistenza temporale), ma questo stesso atto.

17. *La duplicità irrisolvibile. Adamo e Gesù*

In commento alla *Lettera ai Romani* di Paolo, Schopenhauer scrive:

È una dottrina del *cristianesimo* vera nel senso più rigoroso, insuperabile, estremamente profonda, che con la *caduta di Adamo* la maledizione di Adamo ha colpito tutti noi, il peccato è venuto nel mondo, la colpa è trasmessa in eredità a tutti noi, e che per contro con la *morte sacrificale* di Gesù noi tutti siamo liberati dal peccato, il mondo è redento, la colpa è estinta, la giustizia conciliata, sicché noi tutti partecipiamo del peccato di quello, della morte sacrificale di questo.¹⁰⁹³

Il tema del peccato originale in relazione alla duplicità di coscienza empirica e coscienza migliore era già stato toccato nel frammento n. 96 (la dottrina del peccato originale «esprime miticamente» «la parvenza trascendentale» della relazione tra la coscienza empirica e la coscienza migliore, espressa come il passaggio dalla seconda alla prima) e nel frammento n. 99 (con la coscienza empirica sono posti «tutti i mali derivanti da questo regno dell'errore», sì che «la Bibbia e il cristianesimo fanno giustamente venire al mondo la morte e il fardello e la miseria della vita con il peccato originale»). Ma nel 1814, la dottrina del peccato originale è destinata ad entrare in relazione anche con il tema del carattere intelligibile, come accade nel già citato frammento n. 191:

¹⁰⁹¹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, hrsg. von A. Hübscher, München 1985, Band 1: *Frühe Manuskripte* (1804-1818), d'ora in poi H. N. I, p. 69.

¹⁰⁹² A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 99, p. 91.

¹⁰⁹³ Idem, n. 145, p. 113.

Il corpo (l'uomo corporeo) [Der Leib (*der körperliche Mensch*)] non è altro che la volontà divenuta visibile. [...] La volontà stessa, il carattere intelligibile, sta salda, non è nel tempo [...]. La vita dell'uomo è solo lo sviluppo nel tempo, per così dire il dispiegamento della volontà. [...] In tutti i mali che altri ci infliggono soffriamo solo quello che noi stessi in altre circostanza saremmo capaci di fare, i frutti della nostra stessa peccaminosità, posta con il corpo.

Ora Adamo e Gesù esprimono la doppia natura dell'essenza dell'uomo:

[...] Se consideriamo l'idea platonica dell'uomo, vediamo che la caduta di Adamo esprime la natura finita, animale, peccaminosa dell'uomo [...]. La vita, la dottrina e la morte di Gesù Cristo esprimono invece il lato eterno, sovranaturale, la libertà, la redenzione dell'uomo [...].

Ora chi è uomo, in quanto tale non è solo Adamo, ma è anche Gesù: può considerarsi come il primo, ma anche come il secondo; secondo come si considera (non nella riflessione, ma nell'essere che si esprime con l'agire), è condannato e consegnato alla morte, oppure è redento e nella vita eterna.¹⁰⁹⁴

L'idea dell'uomo, in quanto consiste del lato espresso dalla figura di Adamo e del lato espresso dalla figura di Gesù, consiste dell'unione di due determinazioni tra loro contraddittorie. In quanto tale, essa è autocontraddittoria. Ma questa contraddizione non è altro che la contraddizione data dalla duplicità originaria dell'essere umano. Schopenhauer, dunque, si riferisce evidentemente solo al lato peccaminoso dell'idea di uomo quando scrive, nel frammento n. 194, che la «cattiveria universale, posta [*gesetzt*] con l'essere uomo [...], ci lascerà insieme al nostro essere uomini»¹⁰⁹⁵, con la morte, o quando scrive, nel frammento n. 189, che «per diventare partecipi della *pace di Dio* (ossia perché sorga la *coscienza migliore*), bisogna che l'uomo, quest'essere caduco, finito, nullo, sia qualcosa di totalmente diverso, che non sia più nient'affatto uomo, ma che divenga consapevole di sé come qualcosa di totalmente diverso»¹⁰⁹⁶.

D'altra parte, se si deve ammettere che Gesù è stato esente da peccato, allora, posto che, come vuole il frammento n. 191, la peccaminosità è posta con il corpo (ovvero che, come è detto nel frammento n. 188, «il corpo non è che l'inclinazione peccaminosa

¹⁰⁹⁴ Idem, p. 114.

¹⁰⁹⁵ Idem, n. 194, p. 142.

¹⁰⁹⁶ Idem, n. 189, p. 138.

incarnata, diventata visibile»), è necessario sostenere che il corpo di Gesù era solo apparente, era una «parvenza di corpo»¹⁰⁹⁷. Queste è la tesi centrale dell'eresia del docetismo, che viene sostenuta, secondo gli stessi argomenti, anche nel *Mondo come volontà e rappresentazione*¹⁰⁹⁸.

È notevole che nel testo del n. 145 compaia il verbo «considerarsi» (*sich betrachten*): l'uomo può considerarsi come Adamo o come Gesù, allo stesso modo in cui, secondo il frammento n. 72, egli «può considerarsi in ogni istante come natura sensibile, temporale, o anche eterna». Anche qui, dunque, il significato del testo è da riferire a un residuo indeterminato dell'individuo, che può essere («nell'essere [corsivo mio] che si esprime nell'agire») sia Adamo che Gesù, perché, al di fuori o “prima” di questo atto di considerazione, non è né l'uno né l'altro. Quest'atto di considerazione, d'altra parte, non accade una volta per tutte, perché l'uomo non è sempre Adamo o sempre Gesù, ovvero non è sempre una natura temporale o una natura eterna, ma oscilla dall'un termine all'altro.

Per questa duplicità dell'essenza umana, nell'uomo «parlano» «due voci [...] in modo scambievole», sì che Schopenhauer si chiede se sia possibile «pensare [...] senza contraddizione» «un uomo del tutto in accordo con se stesso»¹⁰⁹⁹. A questa domanda, posta nel frammento n. 165, il frammento n. 209 risponde negativamente: «è una pretesa impossibile, che si contraddice in se stessa, propria quasi di tutti i filosofi, che l'uomo debba raggiungere [in vita] *un'intima unità del suo essere, una concordia con se stesso*»¹¹⁰⁰. L'essere dell'uomo non è unitario, ma duplice, contraddittorio, e tragico in questa sua contraddittorietà, in quanto è l'unione, impossibile eppure reale, di due determinazioni tra loro contraddittorie.

18. *La volontà come origine del dolore. L'infinità del volere*

Se la vita come esistenza temporale, ossia al di fuori dei momenti in cui predomina la coscienza migliore eterna, è dolore (cfr. n. 130), e se la volontà sta all'origine della vita come esistenza temporale, allora la volontà sta evidentemente all'origine del dolore, di ogni dolore.

¹⁰⁹⁷ Idem, n. 188, p. 137.

¹⁰⁹⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 479-480, § 70, pp. 783-785.

¹⁰⁹⁹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 165, p. 122.

¹¹⁰⁰ Idem, n. 209, p. 150.

Il fatto che *vogliamo* in generale è la nostra sventura: non ha alcuna importanza *che cosa* vogliamo. Ma il volere (l'errore fondamentale) non può essere mai soddisfatto; per questo non cessiamo mai di volere e la vita è una miseria continua: non è per l'appunto che l'apparenza del volere, il volere oggettivato. Ci illudiamo in continuazione che l'oggetto voluto possa porre fine al nostro volere, mentre piuttosto siamo noi stessi a poterlo fare, cessando appunto di volere [...].¹¹⁰¹

In nota, Schopenhauer aggiunge:

Infatti, non appena è raggiunto, l'oggetto voluto assume solo un'altra forma [*Gestalt*] ed è subito di nuovo qui: è il vero demonio, che in continuazione si fa beffe di noi sotto altre forme.¹¹⁰²

Il volere è di per sé sventura perché è la condanna ad una sete eterna. Questo era stato espresso *in nuce* nel frammento n. 143: «vita è volere e volere incessantemente l'esistenza temporale», ma questa, «una volta ottenuta, dilegua di nuovo, [...] è per sua natura fuggevole, senza consistenza, un'ombra inafferrabile, un filo senza spessore, senza consistenza, una linea matematica, che non acquista spessore neanche con una lunghezza infinita». Un oggetto (un voluto) che sia capace, una volta ottenuto, di placare per sempre il volere, *non esiste*.

Si è visto che, nella trentaseiesima lezione del corso «Sui fatti della coscienza», Fichte aveva affrontato il tema dell'infinità dell'agire secondo l'impulso: quest'ultimo, essendo nell'io «l'espressione dell'essere sovrafattuale»¹¹⁰³, è «eterno» e «imperituro» come ciò di cui è espressione, sì che non può mai venire soddisfatto in modo definitivo, ovvero il suo soddisfacimento è necessariamente differito all'infinito. Le tappe discrete di questo processo di soddisfacimento infinito sono rappresentate dal conseguimento o dalla realizzazione degli oggetti dei concetti di scopo che, di volta in volta, danno provvisoriamente «figura» (*Gestalt*) all'impulso, in sé privo di figura (*gestaltlos*). Al riguardo, Schopenhauer aveva scritto che Fichte attribuisce «all'anima [come origine del mondo] un impulso che è altrettanto folle [del mondo], che vuole sempre qualcosa e, quando ce l'ha, vuole di nuovo qualcos'altro»¹¹⁰⁴. Tuttavia Fichte, nel corso «Sui fatti della

¹¹⁰¹ Idem, n. 213, p. 158.

¹¹⁰² Ibidem.

¹¹⁰³ Ibidem.

¹¹⁰⁴ H. N. II, p. 60.

coscienza», non nomina mai la volontà. Ora però Schopenhauer sostiene finalmente in prima persona ciò che allora attribuiva erroneamente a Fichte: «il volere non può essere mai soddisfatto», in quanto «l'oggetto voluto», «non appena è raggiunto [...] assume solo un'altra forma [*Gestalt*]». Schopenhauer usa tuttavia la stessa parola che Fichte usava a proposito dell'impulso: *Gestalt*, che io ho tradotto con «figura». Come per Fichte l'impulso, così per Schopenhauer il volere è privo di un soddisfacimento definitivo; l'oggetto dell'impulso e l'oggetto del volere (ossia ciò a cui l'impulso tende e ciò che il volere vuole) sono destinati ad assumere all'infinito una nuova *Gestalt*.

A questo proposito, si deve anche notare che, in Schopenhauer, l'oggetto voluto intrattiene con il soggetto volente lo stesso rapporto che, nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* del 1794, Fichte poneva tra l'io finito e la cosa in sé: anche quest'ultima, «non appena è raggiunta [...], assume solo un'altra forma», sì che l'io finito non può mai essere in atto l'Io infinito (ossia l'identità di ideale e reale è, dal punto di vista dell'io finito, sempre e solo ideale, mai reale).

Il volere viene connotato da Schopenhauer come l'«errore fondamentale». Anche questo è evidentemente un riferimento implicito al frammento n. 143, in cui è detto che «l'errore fondamentale» è il «*voler commisurare l'eternità al tempo*», ossia il tentativo «di ghermire con la successione ciò che può essere afferrato solo d'un colpo, passando dal tempo all'eternità, dalla coscienza empirica alla *coscienza migliore*». La «successione» è evidentemente la successione degli oggetti di volta in volta voluti.

In effetti, il frammento n. 213 continua nominando la «conoscenza migliore»:

Ci illudiamo in continuazione che l'oggetto voluto possa porre fine al nostro volere, mentre piuttosto siamo noi stessi a poterlo fare, cessando appunto di volere; questo (la liberazione del volere) avviene tramite la conoscenza migliore: perciò *Oupnek'hat* [...] dice: «Tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit»; con *amor* si intende qui *Maja*, che è appunto il volere, l'amore (per l'oggetto) la cui oggettivazione o apparenza è il mondo e che, in quanto errore fondamentale, è a un tempo per così dire l'origine del male e del mondo (che sono propriamente un tutt'uno).¹¹⁰⁵

La «conoscenza migliore» (*cognitio*) uccide l'*amor*, il volere, che è «l'origine del male» ovvero «del mondo». Il mondo è male.

¹¹⁰⁵ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 213, p. 159.

Dall'ultima cosa detta risulta chiaro che è incomparabilmente più vero dire: il diavolo ha creato il mondo, che non: Dio ha creato il mondo; allo stesso modo più vero: il mondo è tutt'uno con il diavolo, che non: il mondo è tutt'uno con Dio.¹¹⁰⁶

Se si sposa l'ipotesi creazionista, allora si deve dire che il mondo è stato creato dal diavolo, e non da Dio; se si sposa l'ipotesi immanentista, allora è più esatto parlare di pandiabolismo («il mondo è tutt'uno con il diavolo») che di panteismo («il mondo è tutt'uno con Dio»). (Schopenhauer ammette qui implicitamente il contenuto dell'ipotesi teorica che Schelling, nel trattato sulla libertà, aveva scartato: appunto il «Pandemonismo [*Pandämonismus*]»¹¹⁰⁷).

La coscienza migliore non appartiene appunto al mondo, ma gli è contrapposta, *non* lo vuole¹¹⁰⁸.

La coscienza migliore, essendo fonte della vera felicità, è negazione della volontà come origine del dolore. O anche: poiché il mondo è male, la coscienza migliore non vuole il mondo; essa è a questo «contrapposta» perché è contrapposta alla volontà che lo vuole.

Si deve notare che il testo sopracitato è il primo, cronologicamente, in cui Schopenhauer rivela di essere entrato in contatto con la filosofia orientale. L'impressione che si ha è proprio che egli abbia trovato nell'*Oupnek'hat* una conferma autorevole di ciò che aveva già elaborato per conto suo e in riferimento ad altri testi.

19. *Il dolore e la coscienza migliore. La «conoscenza migliore»*

Già nel frammento n. 88 (1813), Schopenhauer aveva scritto:

Se sulla vita umana non gravasse una quantità di mali, in parte naturali, in parte prodotti dagli uomini, sarebbe impossibile ogni moralità e forse, a causa del continuo benessere sensibile, ogni stimolazione della coscienza migliore:

¹¹⁰⁶ Ibidem.

¹¹⁰⁷ F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, cit., p. 137.

¹¹⁰⁸ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 213, p. 159.

così nel *paese di cuccagna* [Schlaraffenland]: lì non sarebbe possibile virtù, e nemmeno tragedia.

In questo senso, Schopenhauer aveva parlato, nello stesso frammento, di una «teleologia della morale». Questo pensiero viene ripetuto nel frammento n. 147: «perché sia desta in lui [nell'uomo] la coscienza migliore, dolore, sofferenza e fallimento gli sono necessari come alla nave la zavorra che l'appesantisce»¹¹⁰⁹.

Nel frammento n. 158 è detto che uno dei due modi di «tendere alla luce, allo spirito santo, alla *coscienza migliore*» è il seguire «la tenebra, l'impulso rabbioso della volontà di vivere» «finché poco per volta il rovello della vita si volge contro se stesso, ci accorgiamo di cosa sia la strada che abbiamo scelto, quale sia il mondo che abbiamo voluto, fino a che attraverso tormento, terrore e orrore giungiamo a noi stessi, entriamo in noi e dal dolore nasce la conoscenza migliore». La conoscenza migliore nasce «dal dolore» e distoglie dalla volontà di vivere. È evidentemente questo che Schopenhauer presuppone nel frammento n. 213, là dove scrive: «Ci illudiamo in continuazione che l'oggetto voluto possa porre fine al nostro volere, mentre piuttosto siamo noi stessi a poterlo fare, cessando appunto di volere; questo (la liberazione del volere) avviene tramite la conoscenza migliore». La «conoscenza migliore» è la disillusione, ovvero la consapevolezza, conseguita mediante il dolore, del fatto che è impossibile «che l'oggetto voluto possa porre fine al [...] volere»: qui il dolore, da cui sorge la conoscenza migliore, è innanzitutto il rimanere del dolore, nonostante l'ottenimento dell'oggetto voluto. Questa interpretazione è confermato dalla nota al frammento n. 263:

Chiunque [...] non rinuncia volontariamente, per aver conosciuto la nullità e infelicità del volere o vita, che è tutt'uno, ai piaceri sensibili e quindi non cerca di uccidere gli appetiti, dà a vedere di voler lasciare che i tormenti e la morte facciano ciò che egli stesso non ha potuto fare mediante la conoscenza migliore, ossia uccidere in lui il desiderio (che è il nocciolo della vita).¹¹¹⁰

La conoscenza migliore è la conoscenza della «nullità e infelicità del volere», che però non necessita l'individuo a «uccidere in lui il desiderio»: quest'ultimo è un atto di libertà. (Schopenhauer scrive: «Chi non rinuncia *volontariamente* [corsivo mio] [...]», sì

¹¹⁰⁹ Idem, n. 147 p. 115.

¹¹¹⁰ Idem, nota al n. 263, p. 213.

che è relativamente all'assenza di tale volontà, che è da intendere il successivo «non ha potuto [corsivo mio]»).

Si noti quindi che, nel 1814, la «conoscenza migliore» non è più, come nelle glosse del 1812 a *Filosofia e religione* di Schelling, una conoscenza che avvenga al di là delle «condizioni del conoscere empirico»¹¹¹¹, ma è la conoscenza dell'infelicità necessariamente connessa a *ogni* volere, conoscenza che spinge l'individuo ad interrompere il suo essere volente, determinandosi come qualcosa di opposto ad esso, ossia, appunto, come coscienza migliore. La conoscenza migliore, nel 1814, ha a che fare con una dimensione non teoretica, ma prima di tutto pratica, ossia con la ricerca della vera felicità: essa è la consapevolezza, conseguente al dolore, che la felicità è possibile solo smettendo di volere e determinandosi come coscienza migliore. Tale conoscenza è necessaria, ma non sufficiente, alla conversione dell'uomo.

L'*organo* della παιδευσίς della vita è dunque, oltre alla conoscenza (cfr. il tema della vita come «specchio»), il dolore (ovvero la conoscenza che deriva dal dolore). E il risultato di tale παιδευσίς è il non volere. È questo il senso in cui il tema della conoscenza migliore (senza l'aggettivo «migliore») trapasserà nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, in cui la conoscenza sarà chiamata un «quietivo» del volere¹¹¹².

Che il dolore uccida la volontà di vivere è ripetuto nei frammenti nn. 189¹¹¹³, 246¹¹¹⁴, 279¹¹¹⁵ dei Manoscritti. Dal fatto che il dolore è concepito dapprima come ciò che eccita la coscienza migliore, e poi come ciò che spinge l'uomo ad annullare la propria volontà di vivere, emerge ancora una volta la relazione tra coscienza migliore e negazione della volontà di vivere.

20. Digressione: la negazione della volontà nelle glosse al System der Sittenlehre. I "falsi" precedenti del sistema

Nel paragrafo 14 del *Sistema di etica*, letto da Schopenhauer nel 1812, Fichte distingue la *libertà materiale* della volontà, o arbitrio (*Willkür*), come semplice facoltà di scegliere sia tra eticità e non eticità, sia, all'interno della sfera non etica, tra impulsi

¹¹¹¹ H. N. II, p. 329.

¹¹¹² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 446-471, § 68, pp. 735-771.

¹¹¹³ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 189, p. 138.

¹¹¹⁴ Idem, n. 246, p. 196.

¹¹¹⁵ Idem, n. 279, p. 227.

differenti, dalla *libertà formale* della volontà (che la libertà materiale presuppone), come capacità di «rinviare il soddisfacimento della natura»¹¹¹⁶. Al riguardo, Schopenhauer annota che ci sono alcuni elementi degni di essere letti, e poi scrive:

La libertà della volontà la si potrebbe chiamare una libertà del non volere
[*Nichtwollens*].¹¹¹⁷

L'arbitrio, ossia, per Schopenhauer «la scelta con accortezza [*Besonnenheit*] fra oggetti del desiderio», è «libera» «dalla limitazione del tempo», e, per questo è propria dell'uomo, visto che l'animale vive sempre e soltanto nel presente; l'arbitrio è perciò, per Schopenhauer, «ragion pratica»¹¹¹⁸.

(La determinazione della ragione pratica come regola dell'agire interessato era già stata anticipata nel frammento n. 35; il tema della ragione come facoltà, di cui l'animale è privo, di sollevarsi al di sopra del presente, è sviluppato nel 1813 nei frammenti nn. 85 e 87).

La libertà del volere, invece, è la capacità della nientificazione
[*Vernichtung*] dell'intera volontà propria, e la sua legge suprema è: “Non devi volere nulla” [*Du sollst nichts wollen*].¹¹¹⁹

Successivamente a questa nientificazione, «l'individualità» (*Individualität*) è «soppressa» (*aufgehoben*), sì che tutti coloro che abbiano annullato la propria volontà, agiscono nello stesso modo¹¹²⁰. È per questo, secondo Schopenhauer, che Kant ha chiamato la legge morale «oggettiva», perché l'agire secondo essa viene regolato dall'oggetto e non dal soggetto (dalla sua individualità).

Nonostante in questo caso io abbia soppresso ogni volere, tuttavia il mio agire appare come conseguenza di un volere, ma sembra soltanto tale: io agisco come se l'oggetto fosse il mio concetto di scopo, addirittura faccio di esso proprio il mio concetto di scopo, perché questa è la condizione di ogni agire (come si favoleggia che gli spiriti o Dio prendano forma umana, per poter agire

¹¹¹⁶ J. G. FICHTE, *Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., pp. 145-150.

¹¹¹⁷ H. N. II, p. 349.

¹¹¹⁸ Ibidem.

¹¹¹⁹ Ibidem.

¹¹²⁰ Ibidem.

sugli uomini); ma io non agisco come *voglio*, ma come *devo* e questo *devo* [Soll] sopprime il *volere*.¹¹²¹

Il dovere (*Soll*) «sopprime» il volere (*Wollen*). In questo modo, «il mio individuo», propriamente, «non agisce più, ma è lo strumento di un che di indicibile [*eines Unnennbaren*], di una legge eterna»¹¹²². Che il caso mi impedisca di realizzare ciò che questa legge eterna prescrive, è ininfluente: lo scopo dell'agire etico non è l'oggetto (il quale solo «*pro forma*» viene assunto come scopo), ma lo stesso agire («perciò Kant chiama *formale* la legge etica»)¹¹²³, ossia il proposito di agire.

Anziché dal mio volere, il rapporto tra oggetto e soggetto (l'azione) deve essere determinato attraverso un altro (l'indicibile).

Il virtuoso agisce come se *volesse*, ma egli non *vuole* più¹¹²⁴.

In queste glosse, si capisce bene, innanzitutto, che l'«indicibile» che determina l'agire etico dell'individuo è la coscienza migliore: essa, è detto nel frammento n. 35, è passibile solo di un discorso «negativo» e si manifesta, tra l'altro, come «legge morale». Anche nel frammento *Zu Kant*, ciò che Schopenhauer chiama *das Unnennbare* è senza dubbio la coscienza migliore¹¹²⁵. E in effetti è proprio la legge morale kantiana, come (secondo Schopenhauer) manifestazione della coscienza migliore, che prescrive un agire universalizzabile, ossia un agire in cui l'individualità è soppressa, essendo soppresso l'interesse personale. In questo senso, la negazione dell'individualità come condizione dell'agire etico prefigura già l'essere la coscienza migliore, a differenza della coscienza empirica, al di fuori di ogni «personalità», come sarà detto nel 1813 (frammento n. 81). D'altra parte, Schopenhauer può presupporre che la negazione della volontà propria sia *eo ipso* la negazione della propria individualità, ossia che le due negazioni siano identiche, solo in quanto presuppone come identici i termini negati, sì che, ancora una volta, si può riconoscere l'influsso che su di lui deve aver esercitato il primo teorema del *System der Sittenlehre*: «Io trovo me stesso, come me stesso, solo come volente». Non può essere certamente un caso che Schopenhauer teorizzi una negazione della volontà proprio in riferimento al testo in cui ha trovato questo teorema.

¹¹²¹ Idem, pp. 349-350.

¹¹²² Idem, p. 350.

¹¹²³ Ibidem.

¹¹²⁴ Ibidem.

¹¹²⁵ H. N. II, p. 303.

Per tutto questo ordine di considerazioni, non è del tutto legittimo mettere in relazione il concetto di negazione della volontà, che emerge dalle glosse al *System der Sittenlehre*, con il concetto di negazione della volontà del sistema maturo di Schopenhauer¹¹²⁶. Quest'ultimo concetto presuppone infatti, nella sua genesi nei Manoscritti del 1814, un fondamento del tutto diverso, ossia l'essenziale confronto con il concetto di carattere intelligibile e (quindi) di volontà di vivere, nonché la concezione della volontà come origine del dolore (sì che nel sistema maturo, ma già nei Manoscritti del 1814, la negazione della volontà è innanzitutto la liberazione dal dolore). La volontà che Schopenhauer nomina in commento al *System der Sittenlehre* non è ancora volontà di vivere, non è in alcun rapporto con il carattere intelligibile e non è affatto l'origine del dolore; di conseguenza, la negazione di essa non significa ancora, in questo testo, la negazione di tutte queste cose.

Come in relazione al commento di Schopenhauer alla trentatreesima lezione di Fichte «Sui fatti della coscienza», dove è affermato che la volontà, «come una cosa in sé, sta al di fuori di ogni tempo», e come in relazione alla rilevanza che il giovane Schopenhauer, nei frammenti fino al 1813, ascrive alla volontà (in quanto oggetto esclusivo della considerazione morale), così anche in questo caso, a proposito del tema della negazione della volontà, si deve evitare di proiettare sul contenuto di queste glosse ciò che Schopenhauer ha scritto in seguito, sì da vedere in esse un precedente dal quale il sistema dovesse scaturire in modo necessario. Questo significherebbe, da un lato, misconoscere il fatto che nuovi elementi teorici sono sopraggiunti in seguito – e questo è scorretto da un punto di vista storico; dall'altro lato, e di conseguenza, ignorare la differenza del modo in cui gli “stessi” contenuti vengono fondati in quelle anticipazioni e nel sistema maturo – e questo è certamente sbagliato dal punto di vista teorico. Due fondazioni diverse significano infatti, necessariamente, due contenuti diversi (se pure simili, o nominalmente identici).

Che solo nel 1814, e non prima, il sistema si delinei nelle sue fondamenta – e cioè che solo nel 1814 si possano scorgere le vere definitive anticipazioni del sistema – è in questo lavoro affermato, prima di tutto in quanto è affermato da Schopenhauer stesso.

¹¹²⁶ Di questo parere è invece G. Zöllner, cfr., *Schopenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung in Fichtes Wissenschaftslehre 1812 und System der Sittenlehre*, in L. Hühn (hrsg.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, pp. 384-386.

21. *La coscienza migliore e gli antichi greci*

Schopenhauer si pone il problema del rapporto tra la filosofia della coscienza migliore e la cultura dell'antica Grecia. In un primo momento, egli è convinto che «nei Greci, soprattutto in Omero, la ragione non ha ancora nozione alcuna della coscienza migliore, che pertanto non ha trovato affatto espressione nel linguaggio [...]. Allora [essa] riposava tutta all'interno dello spirito, come un dio nel santissimo, e non aspirava a pervenire alla coscienza empirica razionale»¹¹²⁷. «Omero si mantiene unicamente e senza vacillare nel mondo dei sensi», e il mondo dei sensi è il mondo della coscienza empirica, egli «è così puramente oggettivo»¹¹²⁸.

In seguito, tuttavia, Schopenhauer cambia parere: Omero ha rappresentato «il dilaniarsi, il correre, il contendere e l'infuriare del mondo, così come è oggetto della nostra coscienza empirico razionale»¹¹²⁹: ossia l'infelicità della volontà. «Ma la coscienza migliore in noi, che troneggia dalla profondità dell'intimo non toccata né scossa da tutto ciò, egli l'ha oggettivata e personificata (proprio come ha fatto con le singole forze della natura) negli déi beati, immortali, che dall'Olimpo guardano quieti il tumulto e per i quali tutto ciò che è solo uno scherzo»¹¹³⁰. Come l'individuo determinato come coscienza migliore (n. 86), così gli déi dell'Olimpo intrattengono con il mondo empirico un rapporto puramente contemplativo.

22. *La scomparsa della «volontà migliore». Univocità del concetto di «volontà»*

L'affermazione secondo cui «il fatto che *vogliamo* in generale è la nostra sventura» (frammento n. 213) è evidentemente destinata a entrare in contraddittorio sia con l'ammissione di una particolare specie di volontà che sia redenzione dalla sventura e dal dolore, ossia della «volontà migliore» (commento del 1812 a *Filosofia e religione di Schelling*; frammento n. 158), sia – ma si tratta in fondo della stessa cosa – con l'ammissione di una «duplicità della volontà» (frammento n. 234). Il volere «in generale» (*überhaupt*) è infatti necessariamente comprensivo di ogni specie del volere. Anche in questo caso, dunque, l'opposizione assoluta, significata dal predicato («migliore»), è

¹¹²⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 162, p. 121.

¹¹²⁸ Ibidem.

¹¹²⁹ Idem, n. 187, p. 136.

¹¹³⁰ Ibidem.

smentita dal sostantivo («volere»). E, in effetti, Schopenhauer, successivamente al frammento n. 234, non parla più di una volontà migliore o di una duplicità della volontà: la volontà è intesa in senso *univoco*, cioè come volontà di vivere, e, di conseguenza, al posto della (positività della) volontà migliore, subentra la *negazione* dell'unica volontà.

Comunque, è ancora tenuto fermo che «è dalla nostra volontà che tutto dipende; dove vi è la sua impronta, lì e realtà e serietà e sollecitudine: il volere è la fonte di ogni male; il volere è l'unica via di salvezza» (n. 218)». «Solo la nostra volontà può salvarci, o dannarci» (n. 265). Ma il volere è «l'unica via di salvezza» solo in quanto nega se stesso, ovvero «la nostra volontà può salvarci» solo negandosi: la salvezza non consiste più nel volere qualcosa d'altro (di «migliore»), ma nel *non* volere. Propriamente, dunque, la volontà, di per sé, è *soltanto* «la fonte di ogni male», essa può *soltanto* «dannarci»; di contro, soltanto il non volere è «l'unica via di salvezza», soltanto esso «può salvarci».

23. Il doppio senso dell'«errore». «Probità» e illusorietà del mondo: «annullare il mondo teoreticamente»

In commento alla seconda lezione introduttiva di Fichte «Sullo studio della filosofia», tenuta nell'ottobre 1811, Schopenhauer aveva definito «tutto il sapere entro i limiti dell'esperienza» come «errore». Si è già sottolineato, al riguardo, il possibile influsso che su di lui deve aver esercitato l'esposizione che Schulze, nel suo corso di Metafisica, dava della filosofia kantiana (le cose in sé venivano lì chiamate «cose reali», *wirkliche Dinge*, sì che era implicito che il fenomeno fosse qualcosa di non reale).

Nel 1812 (frammento n. 32), Schopenhauer opponeva un «mondo della parvenza» (*Scheinwelt*) ad un «mondo vero».

Il tema dell'errore ritorna nel 1814, arricchito dalle considerazioni svolte nella Dissertazione del 1813, in particolare a riguardo delle rappresentazioni della prima classe, (gli oggetti fisici). Contro la distinzione tra rappresentazione e cosa reale, nel paragrafo 20 Schopenhauer sostiene che

il cosiddetto essere di queste cose reali *non è assolutamente nient'altro che un esser rappresentato*, o – se si insiste nel nominare soltanto la presenza immediata nella coscienza del soggetto un essere rappresentato *κατ'εντελεχειαν* – semplicemente un poter essere rappresentato *κατα δυναμιν*. Si è ignorato che

l'oggetto, al di fuori della sua relazione con il soggetto, è un puro *nulla* e che, se lo si privasse di questa relazione o se ne facesse astrazione, non rimarrebbe assolutamente *nulla*, e la sua cosiddetta esistenza in sé sarebbe un non senso e svanirebbe.¹¹³¹

La conseguenza della soppressione della distinzione tra oggetto o cosa reale e rappresentazione è la soppressione della questione circa la realtà del mondo esterno: il mondo intuitivo consiste delle rappresentazioni della prima classe, sì che ipotizzare la falsità di queste rispetto a qualcos'altro che tuttavia farebbe al tempo stesso parte del mondo, significherebbe ipotizzare rappresentazioni della prima classe che *sono* senza tuttavia *essere rappresentate*: ma questo è contraddittorio, posto che il loro essere non è nient'altro che un essere rappresentato (in atto o in potenza). Posto che il mondo è solo per il soggetto conoscente, è contraddittorio ipotizzare qualcosa che appartiene al mondo e tuttavia non è per il soggetto conoscente.

(Questa contraddizione, invece, non si pone se si ipotizza qualcosa che non è per il soggetto conoscente e non appartiene al mondo, come la cosa in sé, il cui essere, per definizione, non è essere rappresentato. La contraddizione si pone solo in quanto ciò, che è ipotizzato come non conosciuto dal soggetto, sia ipotizzato al tempo stesso come avente le stesse proprietà di ciò che è conosciuto dal soggetto, ossia in quanto l'oggetto di questa ipotesi sia l'oggetto in sé del realismo e non la cosa in sé di Kant).

Forte di questa teorizzazione, Schopenhauer sostiene, nel 1814, che «*il carattere del mondo è l'assoluta probità [Ehrlichkeit], che esso è come si dà*»¹¹³². Il mondo, di per sé, è probato, sincero. Non per l'intuizione, ma soltanto per la ragione come facoltà dei concetti, esistono errore e verità.

La verità è la relazione di un giudizio con qualcosa fuori di esso. Noi erriamo unificando i concetti in modo tale che non si trova una unificazione corrispondente a questa [espressa dai concetti] al di fuori dei concetti¹¹³³.

Tuttavia, Schopenhauer usa il termine «errore» anche in un altro contesto e secondo un altro significato.

Si ricordi che nel frammento n. 143 era detto che «Tutta la nostra *peccaminosità* non è altro che l'errore fondamentale di *voler commisurare l'eternità al tempo*, è soltanto, per

¹¹³¹ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 20, p. 54.

¹¹³² A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 210, p. 152.

¹¹³³ Idem, n. 210, p. 154.

così dire, un continuo tentativo di quadratura del cerchio. [...] Vita è volere e volere incessantemente l'esistenza temporale». Il «commisurare l'eternità al tempo», ossia l'«errore fondamentale», è l'oggetto di un «volere». In effetti, nel frammento n. 213, il volere stesso è connotato come «l'errore fondamentale» in quanto «non può essere mai soddisfatto», sì che «la vita è una miseria continua». Ma già nel frammento n. 85, era detto che la ragione, «nell'ambito speculativo [...] è la fonte di ogni errore perché *vuol* [corsivo mio] dare durata alla fuggevole apparenza, fare del tempo l'eternità». Ora questo errore speculativo (*voler* «fare del tempo l'eternità») diventa l'errore fondamentale: «voler commisurare l'eternità al tempo». Il senso del commisurare l'eternità al tempo viene chiarito nel modo seguente: «vaneggiamo di ghermire con la successione ciò che può essere afferrato solo d'un colpo, passando dal tempo all'eternità, dalla coscienza empirica alla *coscienza migliore*» (n. 143).

A partire dal 1811, Schopenhauer determina frequentemente il mondo come il regno del caso e dell'errore¹¹³⁴. L'errore, di cui il mondo è il regno, è, appunto, il «dare durata alla fuggevole apparenza, [il] fare del tempo l'eternità», il «commisurare l'eternità al tempo», il voler «ghermire con la successione ciò che può essere afferrato solo d'un colpo, passando dal tempo all'eternità, dalla coscienza empirica alla *coscienza migliore*» (n. 143). Questo scambiare il temporale per l'eterno (in cui consiste l'essenza del *filisteismo*: cfr. nn. 18, 65) significa, secondo l'ultima citazione, pensare di poter ottenere ciò, che è ottenibile solo mediante l'eterno, ossia la felicità, mediante l'esistenza nel tempo. Se è così, a questo errore fondamentale si oppone la «conoscenza migliore». L'errore è ammettere la possibilità di una «vita felice», sì che la vita stessa, in quanto voluta, è «errore pratico», «peccato originale»¹¹³⁵.

Si può ipotizzare quindi che Schopenhauer sottintenda che l'errore pratico, il voler vivere, si fondi sull'errore *teorico* di credere che la vita nel tempo possa essere felice («Volere la felicità è il contrario di volere la vita»). E solo in questo senso, ad esso potrebbe essere opposta una conoscenza («migliore»), e precisamente la conoscenza della «nullità e infelicità del volere o vita, che è tutt'uno» (nota al n. 263). Se è così, in modo perfettamente coerente alla teorizzazione dell'uso del termine, l'errore sorgerebbe «unificando i concetti [di vita e felicità] in modo tale che non si trova una unificazione corrispondente a questa [espressa dai concetti] al di fuori dei concetti». Ma questo errore concettuale, in quanto presuppone già la vita come contenuto del concetto, può spiegare

¹¹³⁴ Idem, n. 20 p. 19; nota al n. 25, p. 22; n. 74, p. 59; n. 99, p. 90; n. 131, p. 107, n. 210, p. 156; n. 265, p. 215; n. 276, p. 224

¹¹³⁵ Idem, n. 146, p. 115.

soltanto l'errore interno alla vita, ma non l'errore «fondamentale» da cui la vita stessa è sorta (ossia il «peccato originale»). Riguardo a quest'ultimo, la determinazione schopenhaueriana del senso dell'errore è insufficiente, ossia non copre e non può coprire il caso considerato (ma determinato da Schopenhauer stesso come «errore»).

Nei Manoscritti, comunque, la determinazione del mondo come regno dell'errore precede la determinazione del volere come errore fondamentale. Si può dire che, per Schopenhauer, il volere è «errore» in quanto è volere il mondo ovvero la vita, l'esistenza temporale, cioè in quanto ciò, che esso vuole, è «errore pratico». Il volere è errore perché è volere l'errore, ossia volere la vita. Volere e vita sono «tutt'uno»: «Vita è volere e volere incessantemente l'esistenza temporale».

Connesso al tema dell'essere errore è il tema dell'essere «illusione» da parte del mondo.

Per diventare partecipi della *pace di Dio* (ossia perché sorga la *coscienza migliore*), bisogna che l'uomo, quest'essere caduco, finito, nullo, sia qualcosa di totalmente diverso, che non sia più nient'affatto uomo, ma che divenga consapevole di sé come qualcosa di totalmente diverso. In quanto vive, in quanto è uomo, [l'uomo] non è soltanto consegnato al *peccato* e alla *morte*, ma anche all'*illusione* [Wahn], e questa illusione è reale quanto la vita, il mondo stesso dei sensi, anzi è tutt'uno con essi (la *Maja* degli indiani): su di essa si fondano tutti i nostri desideri e brame, che a loro volta non sono che l'espressione della vita come la vita non è che l'espressione dell'illusione; in quanto viviamo, vogliamo vivere, siamo uomini, l'illusione è verità, solo in relazione alla coscienza migliore è illusione. Per trovare quiete, felicità, pace, bisogna rinunciare all'illusione, e per far questo bisogna rinunciare alla vita. È questo il grave passo, il compito irresolubile nella vita e solubile soltanto con l'aiuto della morte – che in sé non dissolve l'illusione ma solo la sua apparenza, il corpo [...].¹¹³⁶

Il mondo, che di per sé è probò, «in relazione alla coscienza migliore», è «illusione». Il mondo è probò perché non è diverso da come appare: esso è tale e quale appare, nel senso che non esiste alcun altro “mondo” oltre quello che appare. Ma questo non vuol dire che il mondo che appare sia il tutto: in relazione ad un'altra realtà (la coscienza migliore), il mondo è illusione, è la *Maja* degli indiani. Schopenhauer è ancora convinto che la verità,

¹¹³⁶ Idem, n. 189, p. 138.

come opposto dell'illusione, dia la felicità. La coscienza migliore è rinuncia all'illusione, ossia apertura alla verità. Il dover «rinunciare» all'illusione sembra proprio includere lo sforzo di sacrificare una qualche forma di felicità (illusoria), ovvero lo sforzo di sacrificare ciò che a torto si crede essere la felicità. Se è così, l'illusione in questione è prima di tutto l'illusione secondo cui la vita è creduta come possibilità della felicità.

Si può anche dire, tuttavia, per citare Kant, che il mondo è sia *probo* sia illusione in quanto, rispettivamente, il realismo empirico di Schopenhauer è al tempo stesso un idealismo trascendentale.

Nel frammento n. 234, Schopenhauer scrive:

La duplicità della nostra coscienza si rivela in parte in modo pratico nella duplicità della nostra volontà, che ha un *duplice* sommo bene [...]. Ma in parte la duplicità della coscienza si rivela in modo teoretico in quel che segue.

Se partiamo dall'oggetto, per noi la *materia* è la prima cosa, la più importante: non conosciamo altro oggetto di indagine, altra superiore sapienza, che non riguardi il modo come i corpi celesti, gli elementi chimici, le specie minerali e *soprattutto gli organismi* sono venuti fuori dalla materia; l'affinità chimica degli elementi e la polarità sono i dati principali, i punti di partenza per quella serie di cause ed effetti, con la cui risoluzione sarà raggiunta tutta la sapienza. Con questo dimentichiamo totalmente che tutte queste cose sono soltanto nostre rappresentazioni, e che essere causa ed effetto significa qualcosa solo per il nostro intelletto [...].

Tutto quanto detto finora mostra un lato della nostra coscienza, quella racchiusa in intelletto, sensibilità e ragione, in quanto cioè riflette partendo dall'oggetto, secondo la modalità a lei più adeguata. – Ora questo lato viene annullato del tutto dalla *coscienza migliore* (così come questo da quello). Quando la coscienza migliore fa il suo ingresso tutto quel mondo scompare come un lieve sogno mattutino, come un'illusione ottica, ci interroghiamo ancora soltanto sul suo significato, sulle idee platoniche: ogni tempo e ogni spazio, e il loro contenuto, erano solo lettere, il materiale grezzo per esprimerle: e da ultimo anche le idee scompaiono, in quanto la coscienza si ritrae nella quiete eterna e nell'inoffuscata beatitudine, il sole spirituale di Platone (*Repubblica*, VII). Diventa ora chiaro che l'eterna, imperturbabile, infinta realtà della materia di prima era pur solo relativa, dipendeva cioè dal comparire della coscienza come soggetto, per cui esistono solo oggetti. Ma ora la coscienza

dimostra di poter comparire anche altrimenti che come soggetto, ed è qui la possibilità di annullare il mondo anche teoreticamente.¹¹³⁷

Se si ammette che qui Schopenhauer si riferisca alla doppia prospettiva teorica della realtà empirica e dell'idealità trascendentale del mondo, allora si deve dire che, per lui, il realismo empirico corrisponde al punto di vista della coscienza empirica, e l'idealismo trascendentale al punto di vista della coscienza migliore. In quanto, rispetto a quest'ultimo, il mondo è «illusione», esso rappresenta un «annullamento teoretico del mondo», speculare all'annullamento pratico (anch'esso relativo soltanto alla coscienza migliore), che consiste nel non volere il mondo.

La coscienza migliore è annullamento teoretico e pratico del mondo.

24. *Il doppio senso del termine Schein nel Mondo come volontà e rappresentazione. L'identità tra «fenomeno» e «parvenza»*

Il doppio senso (non giustificato) che nei Manoscritti pertiene ai termini «errore», «probità» e «illusione», nel *Mondo come volontà e rappresentazione* riguarderà, in maniera altrettanto ingiustificata, il termine *Schein*, «parvenza». Nel paragrafo 6, la parvenza è definita come «inganno dell'intelletto»: essa ha luogo «quando uno stesso e identico effetto può essere prodotto da due cause completamente diverse, di cui una agisca molto spesso, mentre l'altra agisce di rado: l'intelletto, che non ha nessun dato per distinguere quale causa agisca qui, dato che l'effetto è in tutto il medesimo, presuppone allora sempre la causa abituale», anche quando questa sia «erronea»¹¹³⁸. In questo senso, il mondo «non è menzogna né parvenza»¹¹³⁹. Tuttavia, il fenomeno (*Erscheinung*) è il velo di Maja¹¹⁴⁰, e il velo di Maja è parvenza (*Schein*)¹¹⁴¹. Ossia, il fenomeno (il mondo) è parvenza. Questa identità tra fenomeno kantiano, mondo dei sensi di cui parla Platone, parvenza e Maja viene esplicitamente sostenuta nell'Appendice, allorché si tratta della distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé¹¹⁴². Poiché la parvenza è prendere per reale qualcosa di irreali (nel senso stretto, la causa delle sensazioni), ossia essa, «nella

¹¹³⁷ Idem, n. 234, pp. 179-181.

¹¹³⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 28-29, § 6 p. 81.

¹¹³⁹ Idem, I 17, § 5, p. 63.

¹¹⁴⁰ Idem, I 299, § 51, p. 505.

¹¹⁴¹ Idem, I 335, § 54, p. 559.

¹¹⁴² Idem, I 496, p. 809.

rappresentazione intuitiva», «svisa la realtà»¹¹⁴³; e poiché il fenomeno è parvenza, si deve dire, ancora una volta, che tra fenomeno e cosa in sé si instaura lo stesso rapporto che esiste tra rappresentazione intuitiva fallace e realtà empirica: il fenomeno, considerato nella sua *unità* di rappresentazione intuitiva e realtà empirica, è parvenza rispetto alla cosa in sé, proprio come, all'interno del fenomeno, la «rappresentazione intuitiva», che prende per causa qualcosa che non è causa, è parvenza rispetto alla «realtà».

Che il fenomeno kantiano sia «parvenza», è la conseguenza della riduzione di esso a rappresentazione: questo è l'antico presupposto reinholdiano-schulziano che Schopenhauer non abbandonerà mai.

25. *La cosa in sé come identità di idea platonica e volontà*

Si è visto che l'identificazione dell'idea platonica e della cosa in sé kantiana appartiene alla zona implicita di un testo precedente al 1812 (frammento n. 17) e di un testo appartenente al 1812 (commento alle *Idee per una filosofia della Natura* di Schelling). Nel 1814, questa identificazione entra nella dimensione esplicita dei testi.

Innanzitutto, per Schopenhauer esiste un'«idea di tutto ciò che è e vive», ossia un'«idea dell'essere nel tempo», e l'«essere nel tempo» è il «mondo»¹¹⁴⁴. Ora «l'oggetto della filosofia è l'idea», sì che una volta che la filosofia teoretica avrà compreso l'idea del mondo, ovvero l'idea dell'essere nel tempo, «per la filosofia pratica nel risulterà un *voler non essere*»¹¹⁴⁵. Si tratta ancora del tema del non volere come risultato della conoscenza. Nel frammento n. 228 Schopenhauer afferma:

La *dottrina platonica* che non le cose che cadono sotto i sensi, ma solo le *idee*, le forme eterne, *sono realmente*, è soltanto un modo diverso di esprimere la dottrina di Kant che il tempo e lo spazio non appartengono alle cose in sé, ma sono mera forma della mia intuizione.

[...] Che la cosa in sé kantiana non sia null'altro che l'idea platonica non è venuto in mente né a lui [Buhle] né, per quanto ne so, a nessun altro ancora.¹¹⁴⁶

¹¹⁴³ Idem, I 42, § 8, p. 101.

¹¹⁴⁴ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 210, p. 155.

¹¹⁴⁵ Ibidem. Cfr. il precedente del frammento n. 177, p. 131.

¹¹⁴⁶ Idem, n. 228, pp. 173-174.

Ma anche la «volontà» è la cosa in sé, in quanto ogni realtà può essere pensata, analogicamente, come oggetto immediato di un volere, cioè come corpo:

C'è materia che non sia alla fin fine, in una certa misura oggetto immediato?¹¹⁴⁷

Il *mondo come cosa in sé* è una grande volontà, che non sa cosa vuole; perché non *sa* ma *vuole* soltanto, appunto perché è una volontà e nient'altro.¹¹⁴⁸

Nel frammento n. 305, Schopenhauer scrive:

L'*idea* platonica, la *cosa in sé*, la volontà (poiché tutto ciò è una stessa cosa) [...].¹¹⁴⁹

Idea platonica, cosa in sé e volontà sono «una stessa cosa»; ossia, l'idea platonica è la cosa in sé, la volontà è la cosa in sé, e l'idea platonica è volontà. Il fondamento dell'identità tra idea platonica e cosa in sé è il loro essere entrambe al di fuori del tempo e dello spazio; il fondamento dell'identità tra volontà e cosa in sé è l'analogia tra le cose e il corpo umano; il fondamento dell'identificazione tra volontà e idea platonica è il loro essere entrambe l'essenza del mondo, ciò che il mondo essenzialmente è. Ovvero, i tre rispettivi termini medi delle tre identità sono il corpo umano, l'essere al di fuori dello spazio e del tempo, l'essere l'essenza del mondo. (D'altra parte, anche la volontà come carattere intelligibile è, al pari della cosa in sé e dell'idea platonica, al di fuori del tempo: Cfr. nn. 191, 228).

Solo più tardi l'idea platonica, in quanto è comunque oggetto per un soggetto, verrà distinta dalla cosa in sé come sua prima oggettivazione.

¹¹⁴⁷ Idem, n. 240, p. 186. Cfr. anche n. 242, pp. 189-193.

¹¹⁴⁸ Idem, n. 278, p. 225.

¹¹⁴⁹ Idem, n. 305, p. 249.

26. Il «puro soggetto del conoscere»

Nel 1814 compare nei Manoscritti ancora un nuovo tema, destinato a rimanere un punto fermo nella filosofia di Schopenhauer: il soggetto del conoscere come opposto al soggetto del volere.

Il tema del soggetto del conoscere è anticipato nella Dissertazione del 1813. Nel paragrafo 20 si parla della differenza tra soggetto e oggetto come «la maggiore delle differenze da noi concepibili», in quanto il soggetto è ciò che è solo conoscente e non può mai essere conosciuto, mentre l'oggetto è ciò che è solo conosciuto e non può mai essere conoscente¹¹⁵⁰. Il soggetto conoscente (*das erkennende Subjekt*) è qui posto come identico all'io¹¹⁵¹. L'espressione «soggetto del conoscere» (*Subjekt des Erkennens*) viene utilizzata per la prima volta nel paragrafo 25, in cui è detto ancora che il soggetto del conoscere è ciò che «non può diventare oggetto»¹¹⁵². La stessa cosa viene ripetuta nel paragrafo 42¹¹⁵³: è contraddittorio che il soggetto del conoscere sia conosciuto in quanto tale, ossia che qualcosa (il soggetto) sia *sub eodem* conoscente e conosciuto (ossia conoscente e non conoscente). Il soggetto conosce sé non come conoscente, ma come volente: nel paragrafo 43, «l'identità del soggetto del volere con il soggetto conoscente» è a questo riguardo determinata come il miracolo per eccellenza¹¹⁵⁴.

Nei Manoscritti a partire dal 1814, anziché l'identità, viene enfatizzata la *differenza* tra soggetto del conoscere e soggetto del volere (si che è rispetto a questa differenza, che la loro identità nell'io è il miracolo per eccellenza, perché è l'identità di due differenti). Il frammento n. 191, di cui in precedenza è stata citata solo la prima metà, continua così:

Con ciò, che il corpo è solo la visibilità della volontà, si spiega l'esatto collegamento tra la volontà e il corpo, si spiega perché ogni passione, ogni affetto, cioè ogni gagliardo volere, scuota tanto e modifichi il corpo.

Ma il *soggetto* non è la volontà: è il puro conoscente, ciò a cui la volontà, il corpo, l'intera vita diventa visibile, lo spettatore quieto, puro, situato fuori dal tempo, di tutta la tragedia della vita; è ciò a cui deve essere inculcata la conoscenza della sua volontà, insegnamento che è lo scopo della vita. Di qui la serenità, la beatitudine di ogni pura oggettività, ossia dello stato in cui l'oggetto

¹¹⁵⁰ A. SCHOPENHAUER, *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 20, p. 55.

¹¹⁵¹ Ibidem.

¹¹⁵² Idem, p. 88.

¹¹⁵³ Idem, pp. 127-134.

¹¹⁵⁴ Idem, p. 134.

non è la propria volontà e il proprio corpo, bensì gli oggetti mediati, la scena di quella tragedia; lo stato in cui liberati dal volere, dall'impulso peccaminoso, diventiamo di nuovo consapevoli di noi come il soggetto puro, extratemporale, quieto: di qui la piacevolezza di ogni pura osservazione, della bella natura, della pittura di paesaggio, il carattere toccante della natura morta.¹¹⁵⁵

Che il diventare consapevole di sé, da parte dell'individuo, «come il soggetto puro, extratemporale», sia un diventare «di nuovo» consapevole di sé come tale soggetto, può forse significare che, per lo Schopenhauer di questo frammento, il soggetto puro del conoscere è ciò che l'individuo è, prima e al di là di tale atto (attraverso il quale sorge appunto l'individuo come carattere). Se è così, il soggetto puro è la natura ancora incorrotta di ciò che poi sarà l'individuo e al tempo stesso il soggetto di quell'atto originario di volontà da cui è scaturito l'individuo, ossia è il soggetto del peccato originale. Quest'ipotesi troverebbe conferma nell'indicazione secondo cui è il soggetto puro del conoscere a ricevere la παιδευσίς della vita: «il soggetto, il puro conoscente [...] è ciò a cui deve essere inculcata la conoscenza della sua volontà, insegnamento che è lo scopo della vita». Sebbene esso sia «il puro conoscente», tuttavia la volontà, di cui la vita è il mezzo di conoscenza, è «sua»: esso viene “educato” dalla vita, appunto, a non volere (più).

Comunque, Schopenhauer non determinerà mai chi è il soggetto dell'atto di volontà in cui consiste il carattere intelligibile, sì che, riguardo a questo punto è rilevabile certamente, nel suo sistema, un'«ambivalenza»¹¹⁵⁶.

In ogni caso, il soggetto puro «non è la volontà», ma è ciò che guarda la volontà come un che di estraneo.

Chi contempla in modo davvero *oggettivo* e con occhi di artista sa solo che qualcuno coglie quest'oggetto con sensi e intelletto, ma non sa *chi esso sia*, e in *quale punto del tempo* cade la sua percezione. Ossia egli è puro soggetto del conoscere, libero dall'individualità e dal suo principio.¹¹⁵⁷

L'individuo è «puro soggetto del conoscere» quando intrattiene con l'oggetto un rapporto puramente conoscitivo: egli è *soltanto* soggetto del conoscere. Poiché, nella Dissertazione, il soggetto umano (l'io) è sia soggetto del conoscere sia soggetto del volere,

¹¹⁵⁵ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 191, p. 141.

¹¹⁵⁶ Cfr. D. BIRNBACHER, *Ambivalenzen in Schopenhauers Freiheitslehre*, in F. Ciraci, D. M. Fazio, M. Kofler, *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, cit., pp. 89-99, in particolare pp. 97-99.

¹¹⁵⁷ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 217, p. 164.

allora che l'individuo sia soltanto soggetto del conoscere significa che egli non è soggetto del volere. In effetti, il «principio» dell'individualità, dalla quale l'individuo in quanto «puro soggetto del conoscere» è libero, è proprio la volontà: l'individualità dell'uomo è il carattere, e il carattere intelligibile è, secondo la Dissertazione, «un atto di volontà posto fuori dal tempo».

Una distinzione importantissima già da me posta, che all'inizio troverà forti ostacoli, è quella tra il soggetto del conoscere e il soggetto del volere.

Come soggetto del volere sono un essere miserrimo, e tutta la nostra sofferenza sta nel volere. Il volere, desiderare, aspirare, sforzarsi è finitezza senz'altro, senz'altro morte e tormento.

Non appena invece sono totalmente del conoscere, ossia mi immergo tutto nel conoscere, sono felice, appagato, nulla mi può turbare.

[...]. Mirabile è l'identità dell'unico corpo come oggetto immediato del felice conoscere e come apparenza dell'infelice volontà.¹¹⁵⁸

Già nel frammento n. 206, Schopenhauer aveva scritto:

È così bello essere una cosa dall'esterno (ossia contemplarla) ma così penoso esserla dall'interno (ossia esserla).¹¹⁵⁹

27. Determinazioni in comune tra il soggetto puro del conoscere e la coscienza migliore

Anche soltanto da queste prime occorrenze, nei Manoscritti, della figura del «puro soggetto del conoscere» è rilevabile la vicinanza di questa figura alla figura della coscienza migliore. Come la coscienza migliore è al di là degli attributi di «personalità e causalità» (frammenti nn. 81, 86), così il soggetto puro è libero dall'individualità; come l'individuo determinato come coscienza migliore, in conseguenza della liberazione dall'individualità, osserva «*in modo oggettivo*», ossia «contempla» (frammento n. 86), così l'individuo che si è elevato a soggetto puro del conoscere «contempla in modo davvero *oggettivo* e con occhi di artista», «è lo spettatore quieto, puro, situato fuori dal tempo, di tutta la tragedia della vita»; come la coscienza migliore è «eterna» (n. 86), così il soggetto del conoscere è

¹¹⁵⁸ Idem, n. 220, pp. 166-167.

¹¹⁵⁹ Idem, n. 206, p. 148.

«situato fuori dal tempo»; come la coscienza migliore è coscienza della coscienza empirica (n. 86), ed è per questo formalmente distinta essa (ossia l'individuo determinato come coscienza migliore ha davanti, come estranea, la coscienza empirica, e perciò non è coscienza empirica), così il soggetto puro è ciò che contempla la volontà, e in questo suo contemplarla è formalmente distinto da essa; infine, come la coscienza migliore, così il soggetto del conoscere è libero dal tormento del volere. È significativo, a quest'ultimo riguardo, che, dopo aver scritto, alla fine del n. 256, che il «perseverare», da parte dell'individuo, nella coscienza migliore» avviene attraverso lo «staccarsi» (*losreißen*) dal volere, subito dopo, all'inizio del frammento n. 257, Schopenhauer scriva che l'uomo, «staccatosi [*losgerissen*] dal volere, è diventato puro soggetto del conoscere»¹¹⁶⁰. Ossia, tanto la coscienza migliore quanto il soggetto puro sono ciò che l'individuo diventa se si «stacca» o «strappa» dal volere.

È evidente che, a fronte di queste analogie, si pone per Schopenhauer il problema della differenza tra coscienza migliore e soggetto puro del conoscere.

28. *La differenza tra la coscienza migliore e il soggetto puro del conoscere*

Il problema della differenza tra soggetto puro e coscienza migliore è tuttavia già risolto nella dimensione implicita dei Manoscritti: la coscienza migliore è al di là di soggetto e oggetto (nn. 81, 96), «non pensa e non conosce» (n. 96), ossia non è in alcun modo soggetto del conoscere. Ed è proprio in questa direzione che va l'elaborazione di Schopenhauer.

Nel frammento n. 234, Schopenhauer scrive che la coscienza, potendo essere coscienza migliore, «dimostra di poter comparire anche altrimenti che come soggetto».

Nel frammento n. 250, proprio come nel n. 234, vengono presentati ancora due modi possibili di vedere il mondo: il primo considera solo la materia come reale, e la forma come transeunte; il secondo solo la forma, ossia l'idea platonica, come reale, e la materia come subordinata alla forma¹¹⁶¹. Il primo modo di vedere è proprio dell'uomo «razionale», il secondo è proprio dell'uomo «geniale»: questo contrasto assume la forma di una vera e propria antonimia¹¹⁶².

¹¹⁶⁰ Idem, n. 257, p. 205.

¹¹⁶¹ Idem, n. 250, pp. 198-199.

¹¹⁶² Ibidem.

Questa *antinomia* non sta nella ragione, ma è il punto di svolta sul cui vertice *si bilancia* il mondo: è una delle espressioni dell'opposizione tra coscienza empirica e coscienza migliore: ognuna delle due antitesi è vera ed è falsa, secondo che si stia in questo o in quel punto di vista.¹¹⁶³

La soluzione di questa antinomia è analoga alla soluzione dell'antinomia del frammento n. 72, relativa al godimento e all'asceti (entrambi adeguati all'uomo, ma rispetto a due prospettive diverse: l'uomo in quanto essere temporale e l'uomo in quanto essere eterno).

Nel seguito del testo, tuttavia, Schopenhauer sembra smentire l'affermazione che il punto di vista, secondo il quale solo la forma, l'idea è reale, sia il punto di vista della coscienza migliore:

Ma la coscienza migliore non conosce né oggetto né soggetto: non si colloca quindi in nessuno dei due punti di vista dal momento che anche l'idea platonica è un oggetto. Ma la sua espressione, il genio, si colloca nel secondo punto di vista: la sua altra espressione, la santità, consiste nell'intuire l'idea del mondo e nel *non volerla*.¹¹⁶⁴

Il secondo punto di vista è il punto di vista non della coscienza migliore, ma delle due espressioni di essa, cioè il genio e il santo. La coscienza migliore, infatti, non è né soggetto né oggetto, e quindi non può essere il correlato dell'idea platonica, che è oggetto per un soggetto. Si ricordi che, nel frammento n. 86, era richiesto dalla coerenza del testo che l'idea platonica fosse l'oggetto della coscienza migliore, se pure Schopenhauer non lo scriveva espressamente, e questa mancanza di esplicitezza era stata lì interpretata come un segno della riserva di Schopenhauer al riguardo. Questa riserva ora trova il suo fondamento, sì che il contenuto di essa entra finalmente nell'esplicito del testo: l'idea non può essere l'oggetto della coscienza migliore perché non è, come quest'ultima, assolutamente opposta al mondo empirico; dove la non absolutezza di questa opposizione è data dall'essere l'idea comunque oggetto per un soggetto (questo è anche il motivo, come già si è rilevato, per il quale Schopenhauer abbandonerà l'identificazione di idea platonica e cosa in sé).

¹¹⁶³ Idem, pp. 199-200.

¹¹⁶⁴ Idem, p. 200.

Nel frammento n. 253, Schopenhauer trae finalmente la conseguenza del fatto che la coscienza migliore non è soggetto: *essa non è non può essere coscienza*.

[...] Bisognerebbe limitare la *coscienza* alla *ragione*, cosa che tuttavia non è possibile. Adoperiamo infatti questa parola [«coscienza»] (non esistendone un'altra) non per designare l'essere soggetto come correlato di tutte le classi di rappresentazioni, ma per comprendervi addirittura la *coscienza migliore*, che non è affatto un essere soggetto.¹¹⁶⁵

La differenza tra soggetto puro e coscienza migliore è espressa ancora nel frammento n. 274: la felicità a cui l'individuo accede diventando puro soggetto del conoscere non è la felicità assoluta, che è propria soltanto della coscienza migliore¹¹⁶⁶.

29. Il dissolvimento della figura della coscienza migliore. La separazione dei due lati contraddittori: l'opposizione non assoluta come soggetto puro del conoscere e l'opposizione assoluta come negazione della volontà

Da tutto quanto precede è chiaro che i due lati contraddittori che costituiscono la coscienza migliore, ossia il lato dell'opposizione assoluta e il lato dell'opposizione non assoluta, nel 1814 si scindono, dando luogo, rispettivamente, a due figure differenti: la negazione della volontà e il soggetto puro del conoscere.

In quanto la figura della coscienza migliore (il suo essere «coscienza») si risolve nella figura del soggetto puro, la duplicità tra coscienza migliore e coscienza empirica si risolve nella duplicità tra soggetto puro del conoscere e soggetto del volere (questo è particolarmente evidente dalla circostanza che la canzone ovvero la poesia lirica, che nel frammento n. 86 era stata determinata come espressione della duplicità tra coscienza empirica e coscienza migliore, nel frammento n. 265 è determinata come espressione del «miracolo» dell'«identità del soggetto del volere e di quello del conoscere»¹¹⁶⁷).

In quanto la figura della coscienza migliore si risolve nella figura della negazione della volontà, la duplicità tra coscienza migliore e coscienza empirica si risolve nella duplicità tra affermazione e negazione della volontà.

¹¹⁶⁵ Idem, n. 253, pp. 201-202.

¹¹⁶⁶ Idem, n. 274, p. 222.

¹¹⁶⁷ Idem, n. 265, p. 218.

Ma attraverso questa separazione e risoluzione, la figura della coscienza migliore non può che essere destinata a scomparire. E in effetti, l'ultima occorrenza di essa nel Manoscritti avviene nel frammento n. 287, in cui Schopenhauer scrive che «la coscienza migliore in me, che spesso è già angosciata dalla mera affermazione del mio corpo, e per questo è possibile un ascetismo fino alla morte per fame, grida di dolore quando nell'affermare il mio corpo arrivo fino alla negazione dell'altro»¹¹⁶⁸, cioè del corpo altrui. Tuttavia, i due lati di cui la coscienza migliore consiste, sono invece destinati a permanere singolarmente: ciò che scompare è propriamente la loro unione (contraddittoria) in una medesima figura.

Nel prossimo capitolo, si cercherà di determinare, in conclusione, la ragione della preferenza definitiva di Schopenhauer per il sistema della volontà rispetto al sistema della coscienza migliore.

¹¹⁶⁸ Idem, n. 286, pp. 233-234.

XI. Conclusione. Il «mutamento di paradigma»

È stato più volte rilevato dalla critica storiografica che la figura della coscienza migliore tende a scomparire in concomitanza dell'emergere della metafisica della volontà. Questo è un fatto incontestabile, documentato dai Manoscritti nel modo più chiaro. Da esso è stato dedotto addirittura che la coscienza migliore sia stata niente di più che un concetto "tappabuchi", che ha tenuto solo finché Schopenhauer non è pervenuto all'identificazione di volontà e cosa in sé¹¹⁶⁹. Si tratta qui di indicare invece, in sede conclusiva, la specificità del tentativo di sistema in cui consiste il filosofema della coscienza migliore.

Certamente, leggendo i Manoscritti, si ha l'impressione che, nel 1814, il filosofema della coscienza migliore arrivi gradualmente a un punto di stanchezza e di esaurimento definitivi delle proprie possibilità espressive; per contro, nei frammenti che riguardano la figura della volontà di vivere, si respira un grande entusiasmo speculativo, aumentato probabilmente in Schopenhauer dall'ebbrezza della nuova "scoperta" teorica. L'incontestabilità di quel fatto invocato dalla critica si accompagna così a questa duplice impressione.

Tuttavia, la critica non ha mai saputo dare sufficientemente ragione di quel fatto incontestabile, ossia del perché il sistema della coscienza migliore viene messo da parte in concomitanza delle prime formulazioni del sistema della volontà. Per quale motivo Schopenhauer ha deciso di abbandonare il primo per sposare il secondo? Nel seguito del discorso si cercherà di mostrare che non si tratta semplicemente, da parte di Schopenhauer, di un improvviso, nuovo amore, e nemmeno, quindi, di uno dei tanti irrazionali e ingiustificabili «mutamenti di paradigma»¹¹⁷⁰ teorizzati dall'epistemologia contemporanea. La ragione del «mutamento di paradigma» esiste, e i Manoscritti la documentano in maniera ugualmente incontestabile di quel fatto indicato all'inizio.

Innanzitutto, si è visto che, per Schopenhauer, a partire dal 1813, la coscienza migliore non è né soggetto né oggetto del conoscere, e tuttavia è «coscienza». La contraddittorietà di queste due determinazioni (essere coscienza – non essere soggetto)

¹¹⁶⁹ Cfr. F. DECHER, *Das bessere Bewußtsein: Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie*, Jb 77 (1996), pp. 65-83.

¹¹⁷⁰ Cfr. T. S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, Chicago 1962, trad. it.: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1979.

all'interno di un unico concetto è lampante per lo stesso Schopenhauer, il quale infatti nel 1814 scrive che la denominazione «coscienza», relativamente alla coscienza migliore, è senz'altro inadeguata (frammento n. 253). Successivamente a questa rilevazione, la figura della coscienza migliore fa tre fugaci apparizioni di poca importanza (frammenti nn. 256, 274, 286), citate nel capitolo precedente, e poi scompare definitivamente. Si può perciò indicare fondatamente, nel frammento n. 253, il punto di crisi *definitiva* del filosofema in questione: la coscienza migliore non è coscienza. In tre frammenti successivi al n. 286, nel quale si registra l'ultima occorrenza dell'espressione «coscienza migliore», e precisamente nei frammenti nn. 290, 291 e 319, Schopenhauer usa l'aggettivo «migliore» in un contesto molto simile a quello in cui si era trovata fino ad ora la figura della coscienza migliore, riferendolo però non più al sostantivo «coscienza», ma rispettivamente, ai sostantivi «genio»¹¹⁷¹, «uomo»¹¹⁷², «natura»¹¹⁷³. Che Schopenhauer usi altri sostantivi accanto allo stesso aggettivo è chiaramente l'indizio più forte della sua riserva nei confronti del sostantivo che viene sostituito (riserva che viene espressa appunto nel sopracitato frammento n. 253). Ma questa riserva, come già si è rilevato, non è altro che la conseguenza del rifiuto dell'utilizzo (trascendente) di un termine appartenente all'ambito dell'intelletto («coscienza»), per denotare qualcosa che trascende quell'ambito, anzi che è il suo «nulla». È cioè per coerenza alle sue stesse formulazioni teoriche, che Schopenhauer è costretto ad abbandonare la terminologia della coscienza migliore.

D'altra parte, l'origine di questa terminologia era indubbiamente legata, nel 1812, all'ammissione della conoscibilità del sovrasensibile mediante «forze» «altre» dall'intelletto (frammento n. 32), nonché, ancora nel 1813, all'ammissione di una «facoltà assoluta di conoscenza», e nell'individuazione di essa proprio nella coscienza migliore (glossa ai *Prolegomena*). Ma questa possibilità viene negata già nel 1813: «la coscienza migliore, che sta al di là del soggetto e dell'oggetto, non pensa e non conosce» (frammento n. 96). Dunque, nel 1813 e poi definitivamente nel 1814, il riferimento del termine «coscienza» alla realtà della «coscienza migliore» risulta *doppiamente* illegittimo, in primo luogo perché esprime l'uso trascendente di un termine appartenente all'ambito dell'intelletto, in secondo luogo perché contiene una connotazione conoscitiva che è in contraddizione con le altre formulazioni teoriche di Schopenhauer. La matrice comune rispetto a cui il termine «coscienza» è inadeguato è quindi un rafforzamento, in Schopenhauer, dell'ispirazione criticistica: Schopenhauer diviene gradualmente

¹¹⁷¹ A. SCHOPENHAUER, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., n. 290, p. 239.

¹¹⁷² Idem, n. 291, p. 239.

¹¹⁷³ Idem, n. 319, p. 264.

consapevole del fatto che il filosofema della coscienza migliore, nel doppio rispetto appena indicato, viola le istanze del criticismo, che egli stesso vuole tenere ferme.

È a questo punto che si può indicare il motivo fondamentale per cui Schopenhauer “preferisce” il sistema della volontà al (tentativo di) sistema della coscienza migliore. Il sistema della volontà, infatti, ruota intorno ad un termine («volontà») che, se pure è identificato alla cosa in sé, d'altra parte esprime l'essenza dello stesso mondo dell'apparenza, ossia la volontà è ciò che il mondo dell'apparenza essenzialmente è.

Se [...] il mondo corporeo dev'essere qualcosa di più di una nostra mera rappresentazione, dobbiamo dire che esso, al di fuori della rappresentazione, cioè in sé e quanto alla sua intima essenza, è ciò che noi troviamo come volontà.¹¹⁷⁴

L'affermazione secondo cui la cosa in sé è l'essenza del fenomeno si accompagna in Schopenhauer all'affermazione secondo cui essa è la non-parvenza che si contrappone all'essere parvenza del fenomeno. In questo senso, riprendendo l'implicito del frammento n. 17 dei Manoscritti, si può dire che la cosa in sé è la *verità* che si oppone alla non verità del fenomeno:

Il merito maggiore di Kant è la distinzione tra fenomeno e cosa in sé - . [...]
[...] In essa [la separazione del fenomeno dalla cosa in sé] egli [Kant] espone [...], in un modo completamente nuovo, da un lato nuovo e per una nuova via, la stessa verità che già Platone ripete instancabilmente, esprimendola nel suo linguaggio per lo più così: questo mondo che appare ai sensi non ha vero essere, ma solo un incessante divenire [...] e la percezione di esso non è tanto una conoscenza quanto un'illusione. [...] La stessa verità [...] è anche una delle dottrine principali dei *Veda* e dei *Purana*, la dottrina della Maja, con cui anche appunto nient'altro s'intende che ciò che Kant chiama il fenomeno, in contrapposizione alla cosa in sé: giacché l'opera della Maja viene appunto indicata come questo mondo visibile in cui siamo, un incantesimo evocato, una mutevole parvenza, in sé priva di consistenza, paragonabile all'illusione ottica e al sogno [...].¹¹⁷⁵

¹¹⁷⁴ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 125-126, p. 233. Cfr. anche *Idem*, I 498, p. 811.

¹¹⁷⁵ *Idem*, I 494-497, pp. 805-809.

Certamente, anche in riferimento al termine «volontà» si può rilevare che esso è «preso in prestito» dal mondo fenomenico, e però al tempo stesso indica ciò che è al di là di esso; e infatti Schopenhauer, nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, precisa che la determinazione della cosa in sé come volontà è una *denominatio a potiori*¹¹⁷⁶. Tuttavia, mentre, nel caso della coscienza migliore, il termine preso in prestito dall'ambito dell'intelletto («coscienza») è usato per indicare ciò che è assolutamente opposto a tale ambito, cioè ciò che è il nulla di esso, nel caso della volontà, il termine preso in prestito dal mondo fenomenico indica non il nulla del mondo dell'apparenza, ma al contrario, ciò che, per Schopenhauer, il mondo dell'apparenza nella sua essenza è. E questa è una differenza essenziale: solo in questo caso può essere giustificata la *denominatio a potiori*: «io denomino dunque il *genus* secondo la *species* più eccellente»¹¹⁷⁷.

Che il rapporto tra cosa in sé e fenomeno corrisponda al rapporto tra *genus* e *species* è, certamente, soltanto un'*analogia*, e per la precisione un'*analogia ulteriore* a quella che fa corrispondere il primo rapporto al rapporto tra volontà e corpo umano. Ma il fatto che Schopenhauer scelga proprio questa analogia è molto eloquente, perché, nel testo, significa implicitamente che la cosa in sé è l'identità sottesa alla molteplicità dei fenomeni, proprio come il genere è l'identità sottesa a differenti specie. Schopenhauer non avrebbe mai usato la stessa analogia per illustrare il rapporto tra coscienza migliore e mondo empirico o coscienza empirica, e questo appunto perché la coscienza migliore non è ciò che tutti i fatti del mondo empirico hanno di identico, ma ciò che da essi è assolutamente differente. La *denominatio a potiori* nel caso della coscienza migliore, e precisamente in relazione al termine «coscienza», è teoricamente ingiustificabile, ossia è necessariamente illegittima, perché è l'utilizzo di un termine appartenente all'ambito dell'intelletto per indicare ciò che assolutamente altro da questo ambito. Invece (secondo la comprensione che Schopenhauer presuppone del concetto di «cosa in sé»), l'uso del termine «volontà» per denominare la cosa in sé è l'uso (analogico) di un termine fenomenico per indicare l'«intima essenza» di ogni fenomeno.

La cosa in sé, dunque, in quanto essenza del fenomeno, è certamente opposta ad esso, ma *non assolutamente*.

A riguardo di questa interpretazione, si potrebbe obiettare che alcuni passi schopenhaueriani costringono ad affermare che la cosa in sé è assolutamente opposta al fenomeno, ossia è il nulla del fenomeno, proprio come la coscienza migliore è il nulla del mondo empirico, sì che la differenza che si intende qui rilevare tra l'uso del termine

¹¹⁷⁶ Idem, I 132, p. 243.

¹¹⁷⁷ Ibidem.

«coscienza» e l'uso del termine «volontà» è inesistente. Come risposta a questa obiezione, si sviluppi perciò il seguente discorso.

Che la cosa in sé sia il nulla del fenomeno ovvero della rappresentazione potrebbe, certamente, essere dedotto da alcuni passi schopenhaueriani. Infatti, in primo luogo, la cosa in sé «è da essa [dalla rappresentazione] *toto genere diversa*»¹¹⁷⁸; e un termine *a* è «*toto genere diverso*» dal termine *b* solo se esso è “tutto” ciò che il secondo non è, e solo se il secondo è “tutto” ciò che il primo non è: se essi avessero anche una sola determinazione in comune, non sarebbero più «*toto genere*» diversi. In secondo luogo, e questa sembrerebbe la citazione decisiva, l'essere del fenomeno è essere rappresentato¹¹⁷⁹, ma la cosa in sé è, per definizione, ciò che non può essere rappresentato, sì che la cosa in sé, essendo il nulla dell'essere rappresentato, è il nulla dell'essere del fenomeno, ossia, appunto, il nulla del fenomeno.

Venendo alla risposta all'obiezione, in primo luogo, il fatto che volontà e fenomeno non siano assolutamente opposti è rilevabile innanzitutto tenendo sott'occhio la genesi della figura della volontà di vivere. Schopenhauer scrive più volte che volontà e vita ovvero esistenza temporale «sono tutt'uno» (nota al n. 263; n. 275): «vita è volere e volere incessantemente l'esistenza temporale» (n. 146); «La vita dell'uomo è solo lo sviluppo nel tempo, per così dire il dispiegamento della volontà» (n. 191).

Questo punto è confermato anche dalle considerazioni seguenti, riguardanti il concetto di ascetismo. Nel 1813, l'ascetismo è per Schopenhauer l'affermazione della coscienza extratemporale unita alla negazione della coscienza temporale (n. 88). Nel 1814, l'ascetismo diventa la negazione della volontà (n. 220, 275). Ma, sempre nel 1814, la volontà come carattere intelligibile è determinata come eterna, al di fuori del tempo (frammento n. 191). Dunque l'ascetismo è, al tempo stesso, affermazione della coscienza extratemporale, negazione della coscienza temporale e negazione di qualcosa di eterno come la volontà. L'eterno, nella cui affermazione consiste, secondo il frammento n. 72, la virtù, non è certamente la volontà di cui si parla nel frammento n. 191; ovvero l'eterno, nella cui negazione consiste l'ascetismo, cioè la volontà, non può essere l'eterno che l'ascetismo salvaguarda o esprime. Per salvare la coerenza del modo in cui Schopenhauer intende l'ascetismo, è necessario affermare che il termine della negazione in cui esso consiste sia, nei diversi testi, il medesimo. Questo, all'interno dei Manoscritti, è uno degli indizi, e probabilmente l'indizio più forte, che consentono di affermare che l'ambito di ciò

¹¹⁷⁸ Idem, I 131, p. 241.

¹¹⁷⁹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813), cit., § 20, p. 54; *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847), cit., § 19, p. 73.

che Schopenhauer nel 1813 chiama «coscienza temporale», ovvero «coscienza empirica», nel 1814 si scinde in un lato temporale e in un lato eterno: ovvero, nel mondo del fenomeno e nella volontà come essenza di esso. È perché la volontà è l'essenza del mondo, che volontà e vita ovvero esistenza temporale sono «tutt'uno», sì che la coscienza migliore, in quanto nulla della coscienza temporale, si risolve nella figura della negazione della volontà: ossia, ciò, che nel sistema giovanile era pensato o nominato positivamente, si risolve, nel sistema maturo, in una figura negativa.

Lo stesso discorso va necessariamente fatto per spiegare la seguente circostanza relativa al concetto di virtù, che è per così dire parallela a quella concernente il concetto di ascetismo, appena considerata. Nel frammento n. 32, Schopenhauer chiama il mondo sensibile «mondo della parvenza»: «il mondo vero», al quale il mondo della parvenza è in quel frammento contrapposto, è lo stesso mondo l'affermazione del quale costituisce, secondo i frammenti del 1813, la virtù. Invece, la non parvenza alla quale la parvenza del fenomeno è contrapposta nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, ossia la volontà di vivere, è ciò la cui affermazione è opposta alla virtù. In questo caso, per salvare la coerenza del modo in cui Schopenhauer intende il termine «virtù», si deve dire che è impossibile che ciò, la cui affermazione è la virtù, sia ciò, la cui affermazione non è la virtù. Si è visto nel capitolo precedente che, “alle spalle” di quello che nel frammento n. 32 del 1812 è il «mondo della parvenza», cioè il mondo sensibile, nel 1814 viene posto un atto di volontà fuori del tempo («La vita dell'uomo è solo lo sviluppo nel tempo, per così dire il dispiegamento della volontà», cioè del «carattere intelligibile»: frammento n. 191). Dunque, anche qui, il «mondo della parvenza» del frammento n. 32, ossia il mondo sensibile, si scinde, nel 1814 e poi nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, in un lato della parvenza e in un lato della non parvenza come ciò di cui il primo è «il dispiegamento»; e l'altro lato, che nel frammento n. 32 è il «mondo vero», ossia il mondo sovrasensibile come dominio («ambito») della coscienza migliore, diviene una figura soltanto negativa dei due termini in cui è scisso l'altro lato: la *noluntas*, come si vedrà subito, è infatti intesa da Schopenhauer come negazione e del mondo e della volontà.

Si deve dire, dunque, che, come il complesso di determinazioni che costituiscono la figura della coscienza empirica si divide, nel sistema maturo, nel fenomeno e nella volontà come cosa in sé, così il complesso di determinazioni che costituiscono la figura della coscienza migliore si divide, nel sistema maturo, nelle figure del puro soggetto del conoscere e della negazione della volontà. È questo il fondamento del fatto che (come è

stato già rilevato¹¹⁸⁰), nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, il contenuto dei libri primo («Il mondo come rappresentazione. Prima considerazione. La rappresentazione soggetta al principio di ragione: l'oggetto dell'esperienza e della scienza»¹¹⁸¹) e secondo («Il mondo come volontà. Prima considerazione. L'oggettivazione della volontà»¹¹⁸²) riguarda ciò che nei Manoscritti fino al 1814 è chiamato coscienza empirica, mentre il contenuto dei libri terzo («Il mondo come rappresentazione. Seconda considerazione. La rappresentazione indipendente dal principio di ragione. L'idea platonica. L'oggetto dell'arte»¹¹⁸³) e quarto («Il mondo come volontà. Seconda considerazione. Col raggiungimento della conoscenza di sé, affermazione e negazione della volontà di vivere»¹¹⁸⁴) della stessa opera riguarda ciò che nei Manoscritti fino al 1814 è chiamato coscienza migliore.

Ancora rispondendo all'obiezione, in secondo luogo, si consideri che, nel sistema maturo, il fenomeno etico per eccellenza è per Schopenhauer la negazione della volontà. A questo proposito, Schopenhauer sostiene che ogni nulla è nulla privativo¹¹⁸⁵.

Ciò che è universalmente ammesso come positivo, che noi chiamiamo l'*ente* e di cui il concetto di *nulla* esprime la negazione del suo significato più generale, è appunto il mondo della rappresentazione, che io ho dimostrato essere l'oggettività della volontà, il suo specchio. Questa volontà e questo mondo siamo appunto anche noi stessi, e a questo mondo la rappresentazione in genere appartiene come una delle sue facce [...] Negazione, soppressione, conversione della volontà sono anche soppressione e sparizione del mondo, suo specchio. E se non scorgiamo più in questo specchio la volontà, domandiamo invano da che parte si sia voltata, e lamentiamo poi che non abbia più un dove e un quando, che si sia perduta nel nulla.

Un punto di vista inverso, se per noi fosse possibile, farebbe scambiare i segni e mostrerebbe ciò che per noi è l'ente come il nulla e quel nulla come l'ente. Ma finché saremo la stessa volontà di vivere, quest'ultima cosa potrà essere da noi conosciuta e indicata solo negativamente, perché il vecchio principio di Empedocle, che il simile viene conosciuto solo dal simile, ci toglie qui appunto ogni conoscenza reale, così come inversamente la possibilità di ogni nostra conoscenza reale, cioè il mondo il mondo come rappresentazione o

¹¹⁸⁰ H. ZINT, *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtsein*, Jb. 10, 1921, p. 44.

¹¹⁸¹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., I 1, p. 39.

¹¹⁸² Idem, I 111, p. 211.

¹¹⁸³ Idem, I 197, p. 345.

¹¹⁸⁴ Idem, I 317, p. 533.

¹¹⁸⁵ Cfr. Idem, I 484, p. 791.

oggettività della volontà, riposa da ultimo proprio su di esso. Giacché il mondo è l'autoconoscenza della volontà.¹¹⁸⁶

La negazione della volontà è perciò stesso negazione del mondo. Posto questo, è impossibile tenere ferma l'affermazione dell'opposizione assoluta tra cosa in sé e fenomeno, ovvero tra volontà e mondo. Secondo questa prospettiva, infatti, ognuno dei due termini dovrebbe essere la negazione dell'altro, sì che la negazione dell'uno dovrebbe essere l'*affermazione*, e non la negazione, dell'altro. La *noluntas* è invece negazione sia del mondo che della volontà: ossia la negazione della seconda è anche negazione del primo.

D'altra parte, se la volontà fosse assolutamente opposta al fenomeno, poiché la nolontà è assolutamente opposta alla volontà, allora la nolontà sarebbe il termine assolutamente opposto al termine assolutamente opposto al fenomeno: ossia la nolontà sarebbe il nulla del nulla del fenomeno, ovvero la negazione della negazione del fenomeno, e però non sarebbe il fenomeno. Se la volontà fosse assolutamente opposta al fenomeno, nel discorso schopenhaueriano si svilupperebbe perciò l'aporia per la quale la negazione della negazione del fenomeno non è il fenomeno. Ma se la negazione della negazione del fenomeno non è il fenomeno, ossia se la nolontà come negazione della volontà, che è a sua volta negazione del fenomeno, non è il fenomeno, allora o la nolontà non è la negazione della volontà, oppure la volontà non è la negazione del fenomeno. Ma è contraddittorio negare che la nolontà, ossia la non volontà, sia la negazione della volontà. Dunque, l'unico modo di evitare l'aporia dei due «Nulla», ossia di attribuire una grave contraddizione ai testi maturi di Schopenhauer, è negare l'assolutezza dell'opposizione tra cosa in sé o volontà e fenomeno (assolutezza che è d'altra parte inconciliabile anche con la determinazione implicita, indicata in precedenza, della volontà come essenza del fenomeno). A riguardo dei testi che porterebbero ad affermare l'assolutezza dell'opposizione tra cosa in sé e fenomeno, si deve dunque dire che la loro perentorietà va necessariamente ridimensionata.

Si deve tenere presente che la volontà è, nel 1814, assolutamente opposta alla coscienza migliore. Ossia, nella prima parte del 1814, il sistema della coscienza migliore *include* il termine «volontà»; in seguito, ma sempre nel 1814, il termine positivo «coscienza migliore» scompare e la «volontà» diviene il termine positivo fondamentale. Nel sistema definitivo, dunque, la chiave di volta del sistema è la figura assolutamente

¹¹⁸⁶ Idem, I 485, p. 793.

opposta alla chiave di volta del sistema giovanile (nella sua configurazione del 1814). Si tratta di un vero e proprio ribaltamento di prospettiva: negli anni giovanili, la figura attorno alla quale è costruito il sistema è ciò che è assolutamente opposto al mondo che è contenuto dell'esperienza; nella maturità, la figura attorno a cui è costruito il sistema è l'essenza del mondo dell'esperienza (ciò di cui il mondo dell'esperienza è il «dispiegamento» nel tempo).

Si deve dire, in conclusione, che la ragione del mutamento di paradigma, ossia il motivo fondamentale per cui Schopenhauer preferisce il sistema della volontà al sistema della coscienza migliore è la maggiore coerenza del primo rispetto a quelle che Schopenhauer crede essere le istanze irrinunciabili del criticismo: il sistema della volontà, infatti, è “immanente” e non trascendente, in quanto ruota intorno ad una figura che è «tutt'uno» con il mondo che è contenuto dell'esperienza. Proprio per questo, lo stesso sistema della volontà, al contrario del sistema della coscienza migliore, esprime ciò, che trascende o si oppone assolutamente al mondo empirico (e a ciò che è «tutt'uno» con esso) solo in forma negativa. Il filosofema della coscienza migliore può dunque essere visto come il tentativo estremo, destinato a fallire (in virtù della sua contraddittorietà), di “trasgredire” le istanze del criticismo al tempo stesso assunte, ossia di pensare *positivamente* una realtà *assolutamente opposta* al mondo empirico, e di porla come figura chiave di un sistema: dove tale positività è necessariamente rappresentata dal termine «coscienza».

Se tutto questo è vero, allora è necessario affermare che il fallimento del sistema della coscienza migliore ha rappresentato per Schopenhauer l'esperienza teorica essenziale, dalla quale soltanto è potuta scaturire l'ispirazione fondamentale “immanente” del sistema della volontà.

Bibliografia

1. Dizionari:

Deutsches Wörterbuch, von J. und W. Grimm, disponibile on line alla pagina:
http://urts55.uni-trier.de:8080/Projekte/WBB2009/DWB/wbgui_py?lemid=GA00001;

Grande Rizzoli Larousse, Tedesco-Italiano, Italiano-Tedesco, Milano 2002;

Wahrig Deutsches Wörterbuch, Gütersloh/München 2008.

2. Scritti di Schopenhauer:

Schopenhauers Sämtliche Werke, hg. von P. Deussen, München 1911-1926, Bd. I-VI;

SCHOPENHAUER, A.: *Gespräche*, hrsg. von A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971;

SCHOPENHAUER, A.: *Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, Bonn 1978;

SCHOPENHAUER, A.: *Der Handschriftliche Nachlaß*, hrsg. von A. Hübscher, 5 Bände, München 1985;

Arthur Schopenhauers Reisetagebücher, hrsg. von L. Lütkehaus, Zürich 1988;

SCHOPENHAUER, A.: *Sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hübscher, 7 Bände, Mannheim 1988;

Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, hrsg. v. L. Lütkehaus, Zürich 2006.

3. Traduzioni italiane:

SCHOPENHAUER, A. *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, a c. di M. Montinari, Milano 1988;

SCHOPENHAUER, A.: *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813) a c. di A. Vigorelli, Milano 1990;

SCHOPENHAUER, A.: *Scritti postumi, Vol. 1: I manoscritti giovanili*, a c. di S. Barbera, Milano 1996;

SCHOPENHAUER, A.: *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1847) a c. di S. Giametta, Milano 2000;

SCHOPENHAUER, A.: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a c. di S. Giametta, Milano 2006;

SCHOPENHAUER, A.: *I due problemi fondamentali dell'etica*, a c. di S. Giametta, Milano 2008.

4. Letteratura filosofica:

ARISTOTELE: *Metafisica*, a c. di C. A. Viano, Torino 2005;

BRUCKER, J. J.: *Historia philosophica doctrinae de ideis*, Augusta 1723;

CLAUDIUS, M.: *Ausgewählte Werke*, Stuttgart 1990;

FICHTE, J. G.: *Sämtliche Werke*, 8 Bände, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845/46;

FICHTE, J. G.: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky, H. Jacob, E. Fuchs, P. K. Schneider und G. Zöller. 1962 ff. Insgesamt 42 Großoktav-Bände. In particolare: Band II, 13: *Nachgelassene Schriften 1812*. Hg. von R. Lauth, E. Fuchs, P. K. Schneider, H. G. von Manz, I. Radrizzani und G. Zöller, Stuttgart-Bad Canstat 2002; Band IV, 4: *Kollegnachschriften 1810-1812*, hrsg. von von E. Fuchs, R. Lauth, H. G. von Manz, I. Radrizzani, P. K. Schneider, M. Siegel und G. Zöller unter Mitwirkung von H. U. Kopp und A.-M. Schurr-Lorusso, Stuttgart-Bad Canstat 2004;

FICHTE, J. G.: *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a c. di C. De Pascale, Roma-Bari 1994;

FICHTE, J. G.: *Dottrina della scienza. Esposizione del 1811*, a c. di G. Rametta, Milano 1999;

FICHTE, J. G.: *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a c. di G. Boffi, Milano 2003;

FICHTE, J. G.: *I fatti della coscienza 1810/11*, a c. di M. V. d'Alfonso, Milano 2007;

JACOBI, F. H.: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Breslau 1787;

JACOBI, F. H.: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Leipzig 1811;

KANT, I.: *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. Rosenkranz e F. W. Schubert, 12 Bände, Leipzig 1838-42;

KANT, I.: *Critica della ragion pura*, a c. di G. Colli, Milano 2001;

KANT, I.: *Critica del Giudizio*, trad. it. a c. di A. Gargiulo, Roma-Bari 2002;

KANT, I.: *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra rived. da E. Garin, Roma-Bari 2003;

KANT, I.: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, trad. it. di P. Carabellese, revisione della trad. di R. Assunto e H. Hohenegger, Bari 2007;

Oupnek'hat (id est secretum tegendum): Opus ipsa in India rarissimumm,...Adverbum, è Persico idiomate, Samkreticis vocaboli intermixto, in Latinum conversum..., hrsg. und übers. von A. Duperron, 2 Bände, Argentorati 1801-1802;

PAUL, J.: *Vorschule der Ästhetik* (1804), Hamburg 1990;

PLATONE: *Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, Milano 2000;

REINHOLD, K. L.: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena 1789, trad. it.: *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, Firenze 2006;

SCHELLING, F. W. J.: *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861;

SCHELLING, F. W. J.: *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a c. di G. Semerari, Firenze 1958;

SCHELLING, F. W. J.: *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a c. di G. Strumiello, Milano 2007;

TIECK, L. (hrsg. von), *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst*, Amburgo 1799;

WACKENRODER, W. H.: *Scritti di poesia e di estetica*, a c. di B. Tecchi, Firenze 1967.

5. Letteratura secondaria:

BARBERA, S.: *Il mondo come volontà e rappresentazione. Introduzione alla lettura*, Firenze 1998;

BARBERA, S.: *Une Philosophie du Conflit. Etudes sur Schopenhauer*, Paris 2004;

BIRNBACHER, D.: *Ambivalenzen in Schopenhauers Freiheitslehre*, in F. Ciraci, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg. von), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg 2009, pp. 89-99;

BOHINC, T.: *Die Entfesselung des Intellekts: eine Untersuchung über die Möglichkeit der An-sich-Erkenntnis in der Philosophie Arthur Schopenhauers unter besonderer Berücksichtigung des Nachlasses und entwicklungsgeschichtlicher Aspekte*, Frankfurt am Main, New York 1989;

CHENET, F. X.: *Conscience empirique et conscience meilleure chez le jeune Schopenhauer*, "Les Cahiers de l'Herne", Paris, n. 69, 1997, pp. 103-130;

F. CIRACÌ: *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Lecce 2006.

D'ALFONSO, M. V. (hrsg. von): *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, Würzburg 2008;

D'ALFONSO, M. V.: *Schopenhauer als Schüler Fichtes*, in *Fichte Studien. Spätwerk im Vergleich*, Amsterdam NY 2006, pp. 201-211;

D'ALFONSO, M. V.: *Schopenhauer als Schüler Schulzes: die Vorlesungen zur Metaphysik*, in F. Ciraci, D. M. Fazio, M. Koßler, *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, cit., pp. 61-72;

DECHER, F.: *Das bessere Bewußtsein: Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie*, Jb 77 (1996), pp. 65-83;

DECHER, F.: *Schopenhauer und Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen“*, Jb 71 (1990), pp. 45-67;

DE CIAN, N.: *Redenzione, colpa, salvezza. All'origine della filosofia di Schopenhauer*, Trento 2002;

DE CIAN, N. e SEGALA, M.: *What is will?*, Mis en ligne le: 2 septembre 2010
Disponibile su: <http://www.item.ens.fr/index.php?id=577242>;

FORTLAGE, C.: *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant*, Leipzig 1852;

FURLANI, S.: *L'ultimo Fichte. Il sistema della dottrina della scienza negli anni 1810-1814*, Milano 2004;

GJELLERUP, K.: *Zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauer'schen Philosophie. Eine Studie über den elften Band der neuen Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers („Genesis des Systems“)*, in *Annalen der Philosophie*, 1 (1919), pp. 495-517;

GUEROLT, M.: *Schopenhauer et Fichte. Tiré à part de Mélanges 1945, IV: Etudes philosophiques*, Paris 1946;

HAYM, R.: *Arthur Schopenhauer*, in *Preußische Jahrbuecher*, 14 (1864), pp. 45-91;

HERBART, J. F.: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Hermes oder Kritisches Jahrbuch der Literatur*. Drittes Stück für das Jahr 1820, Nr. 7, S. 131-147; ristampa in: *Sechstes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1917, d'ora in poi Jb 1917, pp. 89-117;

HÜBSCHER, A.: *Denker gegen den Strom*, Bonn 1973, trad. it.: *Arthur Schopenhauer. Un filosofo controcorrente*, a c. d. G. Invernizzi, Milano 1990;

HÜBSCHER, A.: *Ein vergessener Schulfreund Schopenhauers*, Jb 46, 1965, pp. 130-152;

HÜBSCHER, A.: *Vom Pietismus zur Mystik*, Jb 50 (1969), pp. 1- 32;

HÜHN, L.: *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers*, in: Ch. Iber / R. Pocaï (hrsg. von) *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne: Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, Cuxhaven 1998, 55-94;

HÜHN, L.: (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Würzburg 2006;

LORENZ, T.: *Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers. Mit Benutzung des handschriftlichen Nachlasses*, Leipzig 1897;

KAMATA, Y.: *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Freiburg/München 1988;

KAMATA, Y.: *Der Einfluss von G. E. Schulze und Schelling auf Schopenhauers Theorie der Willensverneinung. Zur Standortbestimmung von Schopenhauers Philosophie*, in Hühn. L. (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., pp. 203-212;

KOSSLER, M.: *Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., pp. 350-364;

KOSSLER, M.: „Der Gipfel der Aufklärung“. *Aufklärung und Besonnenheit beim jungen Schopenhauer*, in K. Broese, A. Hütig, O. Immel und R. Reschke (hrsg. von), *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft. FS für Hans Martin Gerlach*, Berlin 2006, pp. 207-216;

MARCHANTALER, H. von: *Lorenz Mayers Tagebücher*, in Jb 19, 1932, pp. 207-251;

MALTER, R.: *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Darmstadt 1988;

METZ, W.: *Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., pp. 386-398;

MIRRI, E.: *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la «migliore coscienza»*, in *Schopenhauer e il sacro*. Atti del Seminario tenuto a Trento il 26-28 aprile 1984, a. di G. Penzo, Bologna 1987, 59-82;

SAFRANSKI, R.: *Hoch auf dem Berge und – entronnen! Schopenhauers besseres Bewußtsein: Ekstase des Sehers*, in *Lutherische Monatshefte*, 28, 1989, pp. 267-71;

SAFRANSKI, R.: *Zur Entwicklung der Philosophie Schopenhauers*, in *A. Schopenhauer. Schopenhauer als Anfrage an das Christentum*, hrsg. von der Katholischen Akademie Hamburg 1989, pp. 9-36;

SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, München Wien 1987, trad. it.: *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, a c. di L. Crescenzi, Milano 2004;

SALACQUARDA, J.: *Schopenhauer und die Religion*, in *Jb.* 69 (1988), pp. 321-332;

SCHÖNDORF, H.: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München 1982;

SCHWABE, G.: *Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Konsequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung*, Jena 1887;

SEYDEL, R.: *Schopenhauers philosophisches System, dargestellt und beurteilt*, Leipzig, 1857;

SIEBKE, R.: *Arthur Schopenhauer und Matthias Claudius*, *Jb.* 51 (1970), pp. 22-31;

WAIBEL, V. L.: *Die Natur des Wollens. Zu einer Grundfigur Fichtes im Ausblick auf Schopenhauer*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., pp. 402-422;

WEISS, O.: *Zur Genesis der Schopenhauers Metaphysik*, Leipzig 1907;

ZINT, H.: *Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtsein*, *Jb.* 10, 1921, pp. 3-45;

ZÖLLER, G.: *Fichte's transcendental philosophy. The original duplicity of intelligence and Will*, Hardcover 1998;

ZÖLLER, G.: *Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung in Fichtes Wissenschaftslehre 1812 und System der Sittenlehre*, in L. Hühn (hrsg. von), *Die Ethik Arthur Schopenhauer im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, cit., pp. 365-386.