

Nicola Bertolucci

FILOSOFIA

PER IL LICEO ITALIANO

VOLUME TERZO
per il quinto anno

‘L’arte e la scienza sono libere e libero ne è l’insegnamento’¹

¹ *Art. 33, comma 1 della Costituzione della Repubblica Italiana.*

1. LE REAZIONI ALL'HEGELISMO

1.1 La destra e la sinistra hegeliane²

Alla morte di Hegel, avvenuta il 14 novembre 1831, i contrasti sull'interpretazione delle opere del filosofo, che si erano già manifestati nell'ultimo periodo del suo insegnamento, si andarono acuendo sempre più.

Dopo la pubblicazione delle "Opere complete" a cura dell'"Associazione amici dello scomparso" e successivamente ai durissimi attacchi di Schelling (1834), fu la pubblicazione (1836) della *Vita di Gesù* di David Friedrich Strauss (1808-1874) che rese il dibattito sempre più polemico radicalizzando le posizioni filosofiche dei vari interpreti. Da una parte si collocavano i cosiddetti *vecchi hegeliani*, più tardi identificati con la destra hegeliana, gli studiosi più anziani che si erano dedicati alla sistemazione delle opere del maestro, dall'altra i *giovani hegeliani*, più tardi identificati con la sinistra hegeliana, nati dopo il 1800 e che lo avevano conosciuto soprattutto seguendo i suoi corsi universitari.

Nel 1837 Strauss, prendendo a riferimento lo schieramento della Camera francese sotto Luigi Filippo, suddivise le diverse 'anime' dell'hegelismo -con una formula diventata poi canonica- in Destra, Centro e Sinistra.

Alla Destra appartenevano Karl-Friedrich Goschel (1781-1861), Kasimir Conradi (1784-1849), Georg Andreas Gabler (1786-1853), Kuno Fischer (1824-1907). Karl Rosenkranz (1805-1874) autore di una importante *vita di Hegel* (1844), rappresentava il Centro, mentre alla Sinistra Strauss collocò, oltre se stesso, Arnold Ruge (1802-1880), Max Stirner (1805-1856), Bruno Bauer (1809-1882).

Il filosofo italiano Nicola Abbagnano (1901-1990) ha chiamato, con felice definizione, 'scolastica dell'hegelismo' la riflessione dei rappresentanti della Destra impegnati, come fecero gli Scolastici medioevali con il pensiero antico, specie aristotelico, a conciliare la fede cristiana con il panlogismo hegeliano.

Lo scontro infatti avvenne, all'inizio, sul ruolo della religione all'interno del sistema.

Hegel aveva affermato che religione e filosofia esprimono lo stesso contenuto, la prima nella forma della 'rappresentazione', la seconda in quella del 'concetto'.

Ora, basandosi sulla identità del contenuto, i componenti della Destra ritenevano che la filosofia costituiva l'inveramento della religione per cui facevano coincidere lo Spirito Assoluto con Dio e quindi affermavano la fondatezza storica dell'incarnazione e della figura di Cristo con la conseguenza, in sede propriamente teorica, della legittimazione dei principali dogmi del cristianesimo, quali la Trinità e l'immortalità dell'anima.

Per i rappresentanti della Sinistra invece, la forma sotto la quale si presenta il concetto nella religione è inadeguata ad esprimere il reale per cui ne segue che la filosofia, superando dialetticamente la religione, pone che l'Assoluto debba esser identificato con l'Umanità, e propone una lettura simbolica della figura di Cristo, considerato come metafora della 'fatica del concetto' che l'uomo assume su di sé per raggiungere l'unificazione con l'Assoluto.

Per la Destra la religione è inverata dalla filosofia mentre per la Sinistra la filosofia rappresenta il necessario superamento dialettico della religione.

Una visione dinamica e progressista della realtà costituirà la base dell'analisi della società proposta dai *giovani hegeliani* allorché, dopo che nel 1840 Federico Guglielmo IV succedette al padre Federico Guglielmo III, il nuovo sovrano attuò una politica statalista e repressiva.

Basandosi sul concetto di 'superamento dialettico', cardine del pensiero del maestro, la Sinistra considerava la società come soggiacente a continui mutamenti ed agitata da incessanti processi che avrebbero trovato la loro conclusione allorché fosse risultata adeguata all'ideale, cioè quando il reale fosse diventato razionale, secondo l'assunto hegeliano per cui '*il razionale è reale*'.

Nasceva quindi il bisogno di un cambiamento dell'ordine attuale per realizzare quella coincidenza necessaria. E questo poteva avvenire soltanto cambiando le strutture sociali del tempo. L'autorità costituita andava quindi 'negata' per permetterne il 'superamento'. Non tutti i rappresentati di questo orientamento condividevano lo stesso sistema filosofico, ma li accomunava il comune atteggiamento critico nei confronti

² Fonte: **Ugo Stincarelli**.

della trascendenza in campo religioso e dell'interesse per gli individui concreti che agivano nel mondo storico.

I rappresentanti della Destra invece assunsero una posizione giustificazionista legittimata dalla concezione hegeliana secondo cui *'il reale è razionale'*, interpretando la politica del nuovo regime come la risposta *necessaria* ai tempi. Hegel stesso, poi, si era più volte espresso con toni chiari e definitivi contro il "dover essere" opposto all'essere in quanto implicante una differenza -inaccettabile in sede teoretica- tra il reale e l'ideale, una differenza che ipotizzava una permanente e possibile alternativa allo stato di cose presente. Da ciò il loro conservatorismo politico ed il sostegno al nuovo regime che dal loro punto di vista rappresentava l'incarnazione della ragione universale.

Tra i *vecchi hegeliani* Kuno Fischer, autore di una molto apprezzata *Storia della filosofia moderna* (1854-1877), fu quello che riscosse maggior successo negli ambienti accademici. A lui si deve la distinzione delle dottrine filosofiche in empiriste, quando si ritiene che la conoscenza derivi dall'esperienza sensibile, e razionaliste, quando invece si afferma che la conoscenza debba potersi acquisire attraverso principi a priori indipendenti dall'esperienza. Nella stessa opera considerava la filosofia hegeliana come il culmine del razionalismo ed il compimento della speculazione filosofica. Ad esso corrispondeva, in termini politici, la realizzazione dello "stato etico" nel regime prussiano.

La *sinistra hegeliana* nacque con la pubblicazione, nel 1835 della *Vita di Gesù* di Strauss, anche se la codifica della suddivisione in destra, centro e sinistra fu effettuata da Strauss soltanto nel 1837 con gli *Scritti polemici in difesa del mio scritto sulla vita di Gesù*.

La radicalizzazione delle posizioni Destra/Sinistra avvenne proprio dalle polemiche seguite alla pubblicazione del primo lavoro. In esso Strauss, che pure non aveva avuto modo di seguire le lezioni di Hegel (morto pochi giorni dopo il suo arrivo a Berlino), attraverso una disamina storico- filosofica della figura di Gesù, metteva in discussione l'attendibilità dei Vangeli.

Egli li riteneva frutto dell'elaborazione che fecero le prime comunità cristiane della figura di Gesù che, seppure vissuto storicamente, diventava una figura mitica, cioè una trasfigurazione, un'allegoria di una profonda verità filosofica, come ad esempio il mito della caverna in Platone. Secondo le tesi di Strauss una cosa è il Gesù storico, figura senz'altro eccezionale, ma sempre uomo, al pari di tutti gli altri; un'altra è il Cristo, l'uomo che è Dio.

I Vangeli -che hanno alla base l'attesa del Messia e l'eccezionalità di un uomo come Gesù- esprimono in forma mitica la profondità dell'incarnazione, cioè il fatto che Dio si sia fatto uomo, attribuendo gesta soprannaturali a Gesù; dal punto di vista filosofico invece il vero contenuto va ricercato nel Cristo come unione del finito e dell'infinito, concezione che sta alla base sia del cristianesimo che dell'hegelismo.

Il Gesù del mito è la religione sotto forma della rappresentazione, il Cristo è la religione sotto la forma del concetto.

Queste problematiche erano presenti, anche se non in modo palese, nel vangelo; Hegel le ha rese evidenti per esempio laddove considera l'incarnazione come l'antitesi 'uomo-Dio' che precede la ricomposizione nella sintesi finito-infinito.

Queste tesi costarono a Strauss la cattedra dello *Stift* di Tubinga e pesanti insinuazioni circa un suo presunto ateismo.

Anche Bruno Bauer, già brillante studente stimato da Hegel, filosofo e biblista che dapprima aveva militato tra le file della *destra* attaccando le tesi di Strauss, dopo aver aderito successivamente allo schieramento opposto, nel 1842, riconosciuto come ateo, fu cacciato dalla cattedra di Bonn.

E' di questo periodo la radicalizzazione del suo pensiero su Gesù, di cui negò la storicità, e sul cristianesimo che definì una sciagura per l'umanità.

Bauer considerava nefanda la dottrina cristiana perché essa aveva posto alla base della vita degli uomini il sacrificio, il dolore, la sofferenza, le privazioni elevando a caratteristiche dell'uomo in quanto tale quelle che erano soltanto aspetti peculiari di un determinato periodo storico che egli fece coincidere con la fine della civiltà classica di cui i Vangeli erano espressione. La religione inoltre aveva reso egoisti gli uomini in quanto li spingeva a preoccuparsi esclusivamente della propria anima senza nessun riguardo per il prossimo.

Successivamente i suoi interessi si spostarono verso il campo sociale e, insieme al fratello Edgar, Bauer fondò il circolo del "Liberi", il cui programma di indirizzo liberale non suscitò però interesse. Nell'ultima parte della sua vita l'autore pubblicò diversi scritti improntati ad un forte nazionalismo dai toni antisemiti. Bauer difese la specificità della cultura germanica contro gli attacchi prussiani ed austriaci, auspicando la chiusura

alla cultura europea e sostenne che gli ebrei erano portatori di differenze strutturali dovuti alla razza che non avrebbero mai permesso una loro integrazione in nessuna nazione europea.

Con l'opera di Arnold Ruge fondatore insieme a E.T. Echtermeyer degli "Annali di Halle", nati in risposta agli "Annali berlinesi" della *Destra*, la critica si sposta dall'ambito religioso a quello più propriamente politico sociale.

Nello scritto *La filosofia del diritto hegeliano e la critica del nostro tempo* del 1842 Ruge accusa Hegel di aver legittimato teoreticamente la realtà contemporanea -in particolare la monarchia ereditaria e il maggiorascato- assolutizzando il sistema politico presente. Hegel aveva, a torto, ritenuto che nello Stato prussiano il reale e il razionale coincidessero, mentre il filosofo di Stoccarda non aveva considerato che quella che gli si presentava era una contingenza storica che doveva essere superata e che l'adeguamento del reale all'ideale doveva compiersi attraverso l'azione politica portando alla coincidenza di pensiero ed azione, teoria e prassi.

In questo rilievo critico Ruge anticiperà alcuni peculiari indirizzi della successiva riflessione di Marx, che negli anni '40 sarà anche coeditore degli *Annali franco tedeschi*. Mentre però Marx, muovendo da posizioni democratiche liberali approderà agli ideali comunisti, Ruge manterrà una posizione moderata per successivamente avvicinarsi alla politica di Bismarck.

Moses Hess, da parte sua, accentuò la critica al maestro Hegel avvertendo per primo la necessità storica di un suo superamento. Nel suo scritto *Filosofia dell'azione* (1834) Hess accuserà Hegel di aver costruito un sistema astratto che non si poneva il problema della realtà sociale. Fu Hess che indirizzò i giovani Marx ed Engels verso il comunismo; nella *Gazzetta Renana* di cui fu editore egli ospitò loro articoli favorendo altresì l'avvicinamento dei due alle problematiche economiche e sociali.

Sempre nell'ambito della *Sinistra hegeliana* la riflessione filosofica di Max Stirner, pseudonimo di Johann Kasper Schmidt, approdò ad esiti anti-statalisti, atei, individualisti ed anarchici sfociando da ultimo in un radicale egoismo etico.

Stirner dal 1826 seguì le lezioni di Hegel a Berlino e -dal 1839- frequentò il circolo dei *giovani hegeliani* dei "Liberi" stringendo amicizia in particolare con il suo fondatore Bruno Bauer, con Karl Marx e con Friedrich Engels (le teorie filosofiche dei quali successivamente combatté animosamente).

Dal 1842 pubblicò alcuni articoli sulla rivista *Rheinische Zeitung* fondata da Marx.

Nella sua opera più importante, *L'Unico e la sua proprietà* (1844), sostenne, in accordo con le tesi di fondo di Ludwig Feuerbach, la tesi secondo cui Dio è un prodotto dell'uomo in cui vengono alienate le sue aspirazioni più profonde, quali ad esempio quella all'infinito, alla perfezione, all'immortalità, alla felicità assoluta ecc.

Dio è dunque un'astrazione alla quale l'uomo si sottomette rinunciando alla propria libertà.

Ma, argomenta Stirner, si rinuncia alla propria libertà anche quando al posto della trascendenza divina ci si sottomette ad altre astrazioni, quali lo Stato, l'Umanità, l'Amore universale, che hanno la stessa inconsistenza del divino.

E se non esiste un Assoluto non esiste nemmeno un criterio morale che valga come norma generale.

Nella riflessione di Stirner, di conseguenza, tutto è demandato alla specificità dell'individuo che diventa l'unico centro etico – in quanto fonte di ogni valore- che definisce i criteri del proprio comportamento solo in base al piacere che esso produce.

La società quindi non è altro che una associazione in cui gli individui, ciascuno indipendente dall'altro, si riuniscono perché così facendo possono potenziare le proprie capacità di raggiungimento dei fini personali.

1.2 Ludwig Feuerbach: la critica dell'idealismo e della religione³

Legata inizialmente alla problematica della 'sinistra hegeliana', la filosofia di Feuerbach rappresenta, nella sua fase matura, qualcosa di diverso e di nuovo: la riduzione della religione ad *antropologia*, la critica radicale della filosofia speculativa hegeliana⁴ e la dottrina dell'«alienazione» dell'uomo nella religione sfociano in un umanesimo integrale, fondato sulla concreta naturalità dei bisogni e della sensibilità umani.

³ Fonte: **Giuseppe Baldino**.

⁴ Considerata da Feuerbach una 'teologia travestita'.

Ludwig Feuerbach nasce nel 1804 a Landshut, in Baviera. Studia teologia ad Heidelberg e nel 1824 si reca a Berlino, dove, sotto l'influenza dell'insegnamento di Hegel, passa alla facoltà di filosofia. Nel 1826 si laurea nel 1828 ottiene la libera docenza ad Erlagen, dove tiene corsi di storia della filosofia, di logica e di metafisica sino al 1832.

Le sue idee sulla religione e il contenuto antiaccademico dei suoi scritti iniziano a suscitare scandalo, e lo scandalo cresce quando si sa che è lui l'autore di un'opera uscita anonima, i *Pensieri sulla morte e l'immortalità* (1830).

Nel libretto, oltre che un aperto materialismo, c'è un netto spirito di avversione al clima politico della Restaurazione. Perde l'insegnamento e si ritira in una chiusa e continuata solitudine di studio e meditazione, facendo due sole, rapide apparizioni nell'insegnamento: nell'anno 1835-36 ad Erlagen e nel 1848-49 ad Heidelberg, invitato dagli studenti di quella università in seguito agli avvenimenti quarantotteschi.

Sposato dal 1837 con Bertha Löw, si ritira con lei nel paese di Bruckberg, dove vive con una piccola rendita; intanto collabora agli *Annali di Halle*, diretti da Ruge, e nel 1841 pubblica, attirando l'attenzione generale, *L'essenza del Cristianesimo*.

In altri scritti, specie nei *Principi della filosofia dell'avvenire*, del 1843, Feuerbach approfondisce il suo distacco da Hegel. Si occupa ancora della tematica religiosa, ma accentuando un taglio di ricerca sempre più vicino al positivismo, come dimostra il suo scritto *L'essenza della religione* (1845). Nel 1860, in seguito a dissesti finanziari, si stabilisce a Rechenberg, dove, aiutato da qualche amico, porta avanti l'attività letteraria, vivendo sempre più appartato e isolato fino al 1872, anno della sua morte.

La prima fase di pensiero di Feuerbach si apre negli anni venti, attraverso la rottura con la teologia e il passaggio alla filosofia, ed è caratterizzata da un'interpretazione panteistica dell'idealismo oggettivo hegeliano⁵: il divino non è un essere soprannaturale e personale, ma la totalità, l'umanità. Questa non è però concepita come l'insieme degli uomini finiti, bensì come unità, universalità, ragione. Si tratta di un razionalismo antitrascendente e apertamente polemico nei confronti della credenza cristiana nell'immortalità dell'anima individuale.

La rottura aperta di Feuerbach con l'hegelismo - l'inizio della seconda fase del suo pensiero - si ha nel 1839 con il saggio *Per la critica della filosofia hegeliana*.

La polemica anti-hegeliana si accentua negli anni successivi, con *L'essenza del cristianesimo* (1841), le *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* (1842) ed i *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843).

Feuerbach esprime la sua ostilità ai "sistemi"⁶, che andrebbero sostituiti da libere ricerche, improntate al metodo genetico-critico. La filosofia non deve, come in Hegel, costruire gli enti, gli oggetti, a partire dal pensiero; deve riconoscerli e indagarli nella loro alterità rispetto al pensiero e nella loro molteplicità. Perché mai – dice Feuerbach – non potrei cominciare con l'essere reale, anziché cominciare col concetto di essere, o con l'essere astratto, come fa Hegel?

L'inizio della filosofia non è Dio, non è l'Assoluto: l'inizio della filosofia è il *finito*, il *determinato*, il *reale*, e il compito della vera filosofia non è quello di porre il finito nell'infinito (l'uomo nell'Assoluto o in Dio), ma l'infinito nel finito (l'Assoluto o Dio nell'uomo).

Il vero rapporto tra pensiero ed essere non può essere che questo: l'essere è il *soggetto*, il pensiero è il *predicato*.

Secondo Feuerbach, l'idealismo rende il concreto (cioè l'uomo, il finito) un attributo dell'astratto (Dio, l'infinito, l'idea). Esso stravolge i rapporti reali tra soggetto e predicato, tra concreto e astratto. Ad esempio, mentre nella realtà effettiva delle cose l'essere si configura come il soggetto originario, di cui il pensiero è soltanto predicato⁷, nell'idealismo si afferma il contrario.

⁵ Mentre Hegel, seguendo lo schema di "tesi-antitesi-sintesi" da lui stesso elaborato, definisce il suo idealismo "assoluto", in contrapposizione a quello soggettivo fichtiano (tesi) e a quello "oggettivo" schellinghiano (antitesi), il giovane Feuerbach nei suoi scritti sulla storia della filosofia moderna definisce i tre idealismi del pensiero tedesco come «soggettivo» (Fichte), «assoluto» (Schelling), «oggettivo» (Hegel). La "oggettività" di Hegel, che si qualifica proprio in opposizione all'Assoluto schellinghiano, va riferita all'autoconsapevolezza dello Spirito (Dio) che l'uomo avverte e che lo spinge a cercare l'oggetto.

⁶ Si tenga presente che Feuerbach, anche negli anni della sua massima creatività intellettuale, intenzionalmente non produsse nulla che potesse assomigliare ad un sistema filosofico.

⁷ Cioè attributo o effetto.

L'idealismo, dunque, offre una visione capovolta della realtà, perché fa figurare ciò che viene prima (il concreto, la causa) come ciò che viene dopo (l'astratto, l'effetto), e viceversa. Basterà dunque capovolgere la filosofia speculativa per ottenere la verità nuda e schietta: il *segreto* della filosofia speculativa è la teologia, il *segreto* della teologia è l'antropologia. Il cammino che l'idealismo, la filosofia speculativa ha percorso, dall'astratto al concreto, dall'ideale al reale, è un cammino alla rovescia; solo l'intuizione delle cose nella loro realtà oggettiva potrà rendere gli uomini scevri da qualsiasi pregiudizio.

Ne *L'essenza del Cristianesimo*, Feuerbach si domanda innanzitutto: che cos'è la religione?

La religione è autoconoscenza 'indiretta' dell'uomo, e, come ogni altra forma di conoscenza, richiede un oggetto, il quale però non può essere che lo specchio, l'essenza oggettivata del soggetto conoscente. L'uomo oggettiva la sua essenza - elaborando il divino, il sacro, il Dio personale - e poi diventa oggetto di questa essenza oggettivata trasformata in soggetto, subordinandosi ad essa.

Quando l'uomo entra in un rapporto essenziale e necessario con un oggetto trascendente, questo significa che l'oggetto trascendente è la vera essenza del soggetto, *proiettata*. Dio, dunque, non è altro che l'oggettivazione ideale dell'essenza dell'uomo, che in Dio rispecchia se stesso.

La religione è appunto l'oggettivazione dei bisogni e delle aspirazioni dell'uomo, la proiezione di essi in un ente immaginario, che viene considerato indipendente dall'uomo e nel quale tali aspirazioni si trovano pienamente realizzate idealmente.

Feuerbach afferma che non è Dio - l'astratto - ad aver creato l'uomo - il concreto - ma l'uomo ad aver creato Dio.

Infatti Dio, secondo Feuerbach, non è nient'altro che la proiezione illusoria o l'oggettivazione fantastica di qualità umane, in particolare di quelle "perfezioni" caratteristiche della nostra specie che sono la ragione, la volontà morale e il cuore. Questi tre attributi sono costitutivi della coscienza individuale, ma al tempo stesso trascendono l'individuo, perché appartengono all'intero genere umano. Ora, Feuerbach tende a porre l'origine dell'idea di Dio nel fatto che l'uomo, a differenza dell'animale, ha coscienza di se stesso non solo come individuo, ma anche come *genere umano*: mentre come individuo si sente debole e limitato, come genere umano si sente invece infinito e onnipotente, e la figura di Dio non sarebbe null'altro che una personificazione immaginaria delle qualità della specie umana.

Nella religione l'uomo opera, secondo Feuerbach, una scissione all'interno del proprio essere, ponendo di fronte al proprio essere finito, imperfetto, debole, perituro, un essere antitetico infinito, perfetto, onnipotente, eterno e riconoscendo quest'ultimo come potenza superiore.

La religione costituisce pertanto una forma di **alienazione**, intendendo con questo termine quello stato patologico per cui l'uomo, "scindendosi", proietta fuori di sé una potenza superiore - Dio - alla quale si sottomette. Compito della filosofia è far ridiventare predicato ciò che nella religione è soggetto; il suo compito è quello di porre l'infinito nel finito, ossia di risolvere Dio nell'uomo.

Ne *L'essenza della religione*, Feuerbach ha visto la genesi primordiale dell'idea di Dio nel sentimento di *dipendenza* che l'uomo prova di fronte alla natura. Sentimento che ha spinto l'essere umano ad adorare le cose indispensabili per la sua esistenza, e dalla cui presenza o mancanza egli si augura salvezza o teme rovina: il sole e la luna, i mari e i venti, gli animali, il fuoco e il sale. Per "natura", Feuerbach intende il mondo da cui la specie umana dipende: tale dipendenza si manifesta all'uomo sotto forma di bisogno. Proprio dalla difficoltà di soddisfarlo nasce la religione. Di fronte al carattere illimitato dei propri desideri e delle proprie aspirazioni l'uomo si rende conto del carattere limitato dei suoi poteri. In questa situazione Dio viene immaginato come l'essere nel quale tutti questi desideri sono realizzati: a Dio, infatti, nulla è impossibile.

Nella *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana* (1857), Feuerbach tende a scorgere l'origine dell'idea di Dio nell'opposizione umana tra volere e potere. Opposizione che porta l'individuo a costruirsi una divinità in cui tutti i suoi desideri appaiono realizzati.

La *Teogonia* si incentra su una visione antropologica contrassegnata dalla condizione dell'uomo come *essere desiderante*. Il processo che dà vita alla rappresentazione degli dèi nella coscienza dell'uomo soddisfa i suoi desideri più cari: gli dèi sono gli esseri in cui viene superata la contraddizione tra il volere ed il potere. La religione pagana appare come espressione di un'umanità i cui desideri sono ancora vicini alla natura. I pagani volevano essere felici in vita e non rifiutavano i limiti della propria condizione mortale. Ai molti desideri dei pagani si oppone l'unico desiderio dei cristiani, quello di una beatitudine ultraterrena.

Secondo Feuerbach, la morale cristiana improntata alla *charitas*, all'amore altruistico, nasconde l'egoismo alienato dell'uomo cristiano, il quale aspira a guadagnarsi gioie infinite nel cielo sacrificando le gioie

quotidiane terrene. L'eroe omerico, al contrario, esercita una virtù (*areté*) che non ha bisogno della garanzia divina, una virtù laica che, senza misconoscere la finitezza dell'individuo, lo invita ad impegnare tutte le proprie forze materiali ed intellettuali per realizzare sulla terra le condizioni concrete della propria felicità.

Nell'ultimo periodo, oltre a rielaborare - nella *Teogonia* e nelle *Lezioni sull'essenza della religione* (1849) - i temi a lui cari della critica religiosa, Feuerbach accentua i tratti materialistici del suo pensiero e si occupa essenzialmente di temi morali: la volontà, la virtù, la felicità. Nel 1850 recensisce uno scritto di Moleschott sull'alimentazione, interpretata come la base che rende possibile il costituirsi e perfezionarsi della cultura umana: un popolo può migliorare migliorando la propria alimentazione. In uno scritto del 1862, *Il mistero del sacrificio o l'uomo è ciò che mangia*, Feuerbach afferma che la teoria degli alimenti è di grande importanza etica e politica. I cibi si trasformano in sangue; il sangue in cuore e cervello, in materia di sentimenti e di pensieri: per migliorare un popolo, dirà Feuerbach, bisogna migliorarne l'alimentazione.

In una delle sue ultime opere, *Spiritualismo e materialismo* (1866), Feuerbach, oltre a rifiutare il dualismo di anima e corpo, ribadisce la sua concezione dell'individuo come organismo sensibile caratterizzato da bisogni. Feuerbach riprende dalla tradizione stoica l'immagine della coincidenza tra necessità e libertà: la necessità, rettammente intesa, è quella riconosciuta dall'uomo che, senza negare il peso delle determinazioni naturali, sa però ordinarle. Un'etica fiera delle acquisizioni della cultura ma consapevole della necessità di tenere a bada desideri e fantasie è la conclusione alla quale Feuerbach perviene.

2. LE REAZIONI ALL'HEGELISMO: SCHOPENHAUER⁸

2.1. Introduzione

Nella prima metà dell'Ottocento, l'Europa attraversa una profonda trasformazione economica e sociale che cambia il mondo in ogni aspetto sino ad allora conosciuto. Il progresso mostra, però, da subito risvolti preoccupanti e genera profondi squilibri denunciati da più parti.

Il fenomeno, dunque, si mostra complesso e gli interpreti si schierano su posizioni spesso opposte, anche sul piano teorico.

La storia della filosofia offre entrambi i lati di questa medaglia e associa alla lode anche la critica: le posizioni illuministe sono affiancate dalle ombre di un pensiero meno radioso e più riflessivo incarnato dal Romanticismo.

Fatta questa premessa, si capisce come la visione pessimistica di Schopenhauer abbia la stessa matrice dell'ottimismo tecnologico settecentesco e di quello idealistico ottocentesco.

In particolare, l'obiettivo polemico di Schopenhauer è il panlogismo assoluto di Hegel, cioè la sua visione di un mondo governato dalla ragione e di una natura comprimaria dell'idea.

In quanto voce fuori dal coro Schopenhauer, al pari di Kierkegaard, risulta sostanzialmente isolato nel panorama culturale della prima metà dell'ottocento, dominata dall'illusione ottimistica dell'idealismo e del positivismo a cui entrambi i pensatori si contrappongono in modo deciso e radicale.

Kierkegaard è il poeta della singolarità contro la mastodontica e vorace macchina da guerra hegeliana; Schopenhauer vive l'isolamento accademico nutrito dal livore nei confronti della fortuna intellettuale e della celebrità dello stesso Hegel.

Schematizzando, ma neanche troppo, Schopenhauer e Kierkegaard contrappongono l'individuo e il suo mondo interiore al sistema organico a cui il singolo partecipa e in cui si dissolve. La prepotente presenza dell'individuale e dell'irrazionale non può più essere giustificata in un sistema onnicomprensivo, ma va guardato in faccia in un duello tra l'uomo dotato di ragione che tende a ordinare ogni cosa e ciò che razionale non è, il caos, e che non si lascia ridurre a *cosmos*, cioè a natura ben proporzionata.

La ragione dell'uomo non scompare né viene danneggiata; piuttosto si amplia, o tenta di ampliare, la sua capacità di comprendere l'irrazionale.

Dodds⁹, nel suo libro *I Greci e l'irrazionale*¹⁰, documenta come storicamente il mito sia stato messo da parte, pur sopravvivendo alla supremazia del *logos* e dando anzi spesso colpi di coda per riaffermare la sua inesorabile esistenza. Questo indica che il mito – come racconto, narrazione della vita e delle sue pulsioni – va riscoperto come forma 'altra' di razionalità, come capacità amplificata della ragione umana di dar conto di fenomeni 'apparentemente' inspiegabili.

D'altronde, oggi nessuno nega che il mito faccia parte a pieno titolo della storia della filosofia occidentale.

Suggestivo è a questo proposito il pensiero di Pascal: "*Lo sforzo supremo della ragione è riconoscere che ci sono un'infinità di cose che la superano; essa è davvero debole se non riesce a riconoscerlo*"¹¹.

Dunque, in generale possiamo dire che è nella natura stessa della ragione andare al di là di se stessa. È per questo che Schopenhauer critica la presunta esaustività del sistema hegeliano: al di là della ragione ordinatrice, esaltata dal progresso, vi è un mondo irrazionale cui l'uomo partecipa attraverso una dimensione del suo spirito per troppo tempo ignorata dall'Occidente.

L'interesse di Schopenhauer per la filosofia orientale si spiega con questo desiderio di recuperare alla civiltà occidentale, paga di se stessa e delle sue conquiste tecniche, il rapporto con le cose che sfuggono al rigido controllo della *ratio*.

Le agiate condizioni della sua famiglia d'origine, che sopperiscono allo scarso successo delle sue pubblicazioni e delle sue lezioni accademiche, gli permettono di viaggiare e di interrogarsi sul senso autentico della vita.

⁸ Con il contributo fondamentale di **Gianfranco Pellegrino**.

⁹ E. R. Dodds (1893–1979), irlandese, studioso dell'età classica e grecista.

¹⁰ Titolo originale: *The Greeks and The Irrationals*, 1951.

¹¹ Vedi B. Pascal, *Pensée*, n. 267; traduzione di Gianfranco Pellegrino.

Sulle motivazioni del suo tormento intellettuale e morale si è avanzata più di qualche perplessità: il rampollo di buona famiglia Arthur non pareva aver nulla di che lamentarsi, eppure la sua filosofia dimostra che a ogni uomo tocca la pena e l'avventura di porsi domande che superano le umane capacità di risposta. In questo senso egli è stato associato a Leopardi, il cantore dell'infinito desiderio dell'uomo destinato a provare sempre la disillusione e il dolore dell'assenza di risposte adeguate¹².

La formazione di Schopenhauer, dunque, fu molto diversa da quella dei suoi contemporanei: a differenza dei suoi colleghi e antagonisti Hegel e Schelling, che fecero riferimento allo *Stift*¹³ di Tubinga, egli sin da giovanissimo approfittò della possibilità di viaggiare in Europa e di conoscere, attraverso l'esperienza diretta, l'animo sempre uguale dell'uomo nei diversi contesti.

Per questo la sua produzione filosofica riscosse nell'immediato un successo molto limitato, perché sembrava attingere ad una dimensione a-storica e irrelata rispetto alle urgenze culturali e accademiche di quell'epoca. Quando, nel 1818, scrive il suo capolavoro (pubblicato l'anno successivo), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer deve accettare la fredda accoglienza della critica e il fatto che l'opera finisce presto nel dimenticatoio.

Nel 1820 ottiene la libera docenza a Berlino, dove ha un duro scontro con Hegel. La scarsa affluenza di studenti ai suoi corsi, che aumenta il suo astio nei confronti del filosofo di Stoccarda, celebrato come il simbolo della filosofia tedesca, lo costringe a sospendere le lezioni.

In vita, dunque, Schopenhauer non ottenne successi; tuttavia egli era convinto che la sua filosofia avrebbe cambiato la visione del mondo ...

... Un atto di presunzione infondato? Forse non del tutto, visto che, più tardi, hanno attirato grande attenzione sia le sue idee sul mondo come pura percezione del soggetto, sia le sue idee sulla volontà cosmica che muove le nostre azioni.

Entriamo, ora, nella comprensione della filosofia di Schopenhauer, individuandone gli elementi portanti e suggerendo piste di riflessione.

Posto che il pensiero di Schopenhauer ha il suo antagonista storico e ideale in Hegel e nel suo sistema razionale, esso però si muove, almeno all'inizio, all'interno della filosofia di Kant, in particolare della gnoseologia¹⁴, basata sul dualismo tra soggetto e oggetto, sulle forme pure a priori di spazio e tempo e sulla categoria di causalità. A queste fondamentali tesi del filosofo di Königsberg egli rimane fedele nella sua prima opera maggiore: *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* (1813).

Kant vanta il merito di aver creato una perfetta sintesi tra due poli: da una parte il razionalismo, per cui conta solo l'intuizione intellettuale del soggetto, e dall'altra quello che possiamo definire empirismo, per cui conta solo l'esperienza degli oggetti sensibili, oppure materialismo, per cui solo la materia esiste.

Lo sbilanciamento verso il soggetto ha fatto concentrare i 'kantiani' verso l'*a priori* della conoscenza, quell'elemento trascendentale che precede il dato sensibile, portando a trascurare l'inizio del nostro 'sentire' e generando la corrente idealistica.

Certo, resta importante il fatto che il soggetto non si comporta arbitrariamente: l'intelletto connette le diverse percezioni grazie al principio di causalità, senza il quale avremmo tanti dati sconnessi tra loro e privi di un senso unitario; ma questo principio unificatore rischia di prendere il sopravvento sulla materia se non fa continuamente i conti con essa.

Se la conoscenza si riduce in qualche modo alla funzione dell'*io penso*, ne deriva che la realtà, quale è davvero in sé, resta sempre oltre le mie capacità conoscitive, resta cioè sempre solo pensabile, originando il cosiddetto noumeno. Eccoci a Schopenhauer: egli vuole superare questa forma di dualismo, su cui indugiano troppo gli interpreti di Kant.

Per far questo, egli critica tanto il razionalismo-idealismo quanto l'empirismo-materialismo: entrambi assolutizzano, e prendono poi come punto di partenza delle rispettive gnoseologie uno dei due poli della conoscenza, ora il soggetto, ora l'oggetto.

Entrambe le linee interpretative non colgono però che anche il soggetto, così come lo conosciamo, è un oggetto tra gli oggetti, una parte della mia rappresentazione.

¹² A tal proposito va ricordato il saggio di Francesco De Sanctis "*Schopenhauer e Leopardi*", pubblicato nel 1858 sulla "Rivista Contemporanea".

¹³ Celebre collegio di studi teologici in cui si formavano i futuri precettori delle classi agiate.

¹⁴ Teoria della conoscenza.

In breve, tutta la percezione avviene internamente al soggetto, che poi proietta fuori il risultato percettivo attribuendolo direttamente ad una causa esterna secondo le quattro forme del principio di ragion sufficiente:

- 1)- il *principium rationis sufficientis fiendi*, cioè del divenire, che manifesta la causalità fisica nella natura.
- 2)- il *principium rationis sufficientis cognoscendi*, del conoscere, che presiede al rapporto logico tra conclusioni e premesse razionali.
- 3)- il *principium rationis sufficientis essendi*, cioè dell'essere, che fonda la necessità delle conoscenze matematiche.
- 4)- il *principium rationis sufficientis agendi*, cioè dell'agire morale del soggetto che sottosta a stimoli e motivazioni.

Per arrivare a queste considerazioni sulla rappresentazione, Schopenhauer parte da lontano, approfondendone gli aspetti in un secondo scritto: *Sulla vista e sui colori* (1816).

Analizzando le rispettive teorie della percezione di Newton e Goethe, egli sostiene che entrambi hanno commesso l'errore di partire dall'analisi della causa della rappresentazione sensoriale, mentre a suo avviso è a partire dall'effetto, ad esempio dalla modificazione dell'occhio nell'atto di vedere un determinato oggetto, che si può trovare la corrispondenza con ciò che ha causato quella percezione, e quindi risalire a ritroso e in maniera più scientifica all'origine del fenomeno.

Si scopre così che la causa dei fenomeni non sta nell'intelletto del soggetto che osserva, come suggeriva Kant con la sua definizione della categoria di causalità, ma nelle cose stesse in quanto da me percepite in un determinato modo: più precisamente, la causa dei fenomeni giace nel modo in cui le cose modificano i miei sensi.

Quest'ultimo passaggio rappresenta *in nuce* il 50% del progetto di Schopenhauer sviluppato in una terza opera, "la mia opera principale" come egli la definì, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819). Qui Schopenhauer si pone la questione di cosa sia il mondo attraverso due vie: la prima, che riprende le analisi svolte nelle due opere precedenti, cerca di spiegarlo attraverso una nuova analisi della rappresentazione fenomenica; la seconda – che sarà la conquista più originale e duratura della filosofia schopenhaueriana – mira a penetrare la percezione immediata di noi stessi come corpi per trovare il senso profondo di quanto vediamo in superficie.

Schopenhauer si chiede: 'che cosa si cela sotto l'apparenza? Qual è la causa di tutto, se il noumeno kantiano rivela la sua inconsistenza?'

Diamo subito la risposta, come la presenta lo stesso filosofo, rimandando oltre la spiegazione dei passaggi intermedi. Qui, infatti, sta il vero 'colpo sensazionale' della filosofia di Schopenhauer: l'apparenza va strappata via per ri-velare, oltre lo strato uniforme e tranquillo delle nostre percezioni, la vera 'cosa in sé' di matrice kantiana¹⁵. Al di là del fenomeno scopriamo così che il noumeno non è più solo pensabile, ma è anche in qualche modo raggiungibile con i nostri sensi, se siamo disposti ad accettare il dramma dell'irrazionale, incarnato nella 'Voluntas'¹⁶, il desiderio insaziabile di vita che sfugge al nostro controllo e dirige ogni nostra azione, con l'unico scopo di nutrirsi delle singole volizioni e accrescere se stessa.

Contro Hegel che andava parlando di una ragione cosmica che governa tutto e si serve dei singoli uomini per raggiungere i propri scopi¹⁷, Schopenhauer sostiene che a 'dirottare' le singole volontà umane è la Volontà, una sorta di grande matrice che si serve delle pulsioni, di cui l'amore è la forma più evidente, per ingannare il genere umano e perseguire i *propri* fini. In termini tecnici si tratta della vichiana *eterogenesi dei fini*: io credo di agire per un certo scopo, per poi scoprire che le mie azioni producono un altro risultato che non mi aspettavo...).

La visione di Schopenhauer è, dunque, profondamente pessimistica perché l'uomo viene continuamente ingannato dalla Volontà e vive conteso (come un 'pendolo oscillante', è l'immagine del filosofo) tra il dolore e la noia; per questo è stato associato a Leopardi e per questo riscosse pochissimo successo in un momento in cui si elogiavano "le magnifiche sorti e progressive" del genere umano.

¹⁵ Lo stato di inganno gnoseologico in cui l'uomo è costantemente immerso è chiamato da Schopenhauer "velo di Maya" che, nella religione induista, è il velo che copre gli occhi e non permette di vedere la realtà per quello che davvero essa è. Il richiamo al mito della caverna di Platone è chiaro: l'uomo può continuare a mentire a se stesso o, invece, accogliere la verità e liberarsi dalle catene del fenomeno.

¹⁶ Volontà.

¹⁷ Nota come 'astuzia della ragione'.

'Ascoltiamo' adesso dalla viva voce dell'Autore i passaggi salienti della sua opera, in cui ci spiega la doppia faccia del mondo: fenomeno e rappresentazione, da un lato, volontà e irrazionalità, dall'altro.

2.2 Schopenhauer : Il mondo come volontà e rappresentazione

'Proemio alla prima edizione

[...] La struttura organica e non 'a catena' del tutto ha reso necessario trattare due volte lo stesso punto. Proprio la struttura e il rapporto strettissimo tra tutte le parti non ha permesso altrimenti per me tanto apprezzabile suddivisione in capitoli e paragrafi; mentre mi ha costretto a limitarmi a quattro divisioni principali, cioè quattro punti di vista di un unico pensiero.

*In ciascuno di questi quattro libri si deve evitare di perdere di vista – al di là delle necessarie unità particolari da trattare – il pensiero principale a cui esse appartengono e il procedimento dell'intera presentazione. E questa è la **prima richiesta**, ineludibile come la seconda, rivolta al lettore mal disposto (verso il filosofo, proprio perché il lettore è filosofo anch'egli).*

*La **seconda richiesta** è che si legga prima di questo libro l'introduzione allo stesso, la quale tuttavia non è qui contenuta, ma è stata pubblicata cinque anni prima, con il titolo: "Sul quadruplice principio di ragion sufficiente: un trattato filosofico". Non è assolutamente possibile comprendere a fondo il presente scritto senza la conoscenza di questa introduzione e propedeutica, e il contenuto di quel trattato viene qui presupposto come se fosse contenuto in questo libro.*

D'altra parte esso non sarebbe da considerare un proemio al libro, se non l'avesse preceduto di diversi anni, ma sarebbe un tutt'uno con esso. [...] Tuttavia, la mia contrarietà a copiare me stesso era talmente grande [...] che ho preferito questa via [...], sebbene io potessi ora dare al contenuto una presentazione migliore, innanzitutto ripulendolo da certi concetti dovuti alla mia, allora troppo profonda, soggezione nei confronti della filosofia di Kant, come per esempio: categorie, senso esterno ed interno e simili.

Tuttavia, quei concetti sono ancora presenti lì, ma solo perché non li avevo sin'ora mai davvero approfonditi, e perciò (vi stanno) solo come prodotto secondario e senza connessione con il tema principale, di modo tale che la correzione di certi passaggi di quel trattato si realizzerà interamente da sé nei pensieri del lettore mediante la conoscenza del presente scritto.

Ma solo quando, mediante quel trattato, si sia conosciuto a fondo cosa sia e cosa significhi il principio di ragione [...], e che quel principio non sia prima di tutte le cose per cui l'intero mondo sia, quasi come suo corollario, in conseguenza e in conformità ad esso; ma piuttosto non sia altro che la forma in cui l'oggetto – continuamente condizionato dal soggetto e di qualunque specie esso sia – viene ovunque conosciuto, in quanto il soggetto è un individuo conoscente: solo allora sarà possibile indagare a fondo il metodo, qui per la prima volta tentato e completamente diverso da tutti quelli precedenti. [...]

*La **terza richiesta** da fare al lettore potrebbe anche essere tacitamente presupposta, poiché non si tratta nient'altro che della conoscenza della più grande apparizione che negli ultimi due millenni sia apparsa sulla scena della filosofia e che è così vicina a noi: gli scritti principali di Kant. L'influsso che essi esercitano sullo spirito, al quale essi effettivamente parlano, lo trovo paragonabile, come forse è stato già detto, all'operazione di cataratta sui ciechi: e se vogliamo continuare la similitudine, il mio scopo è riducibile al fatto che io, a coloro ai quali l'operazione risulta riuscita, ho voluto porre in mano gli occhiali per gli operati di cataratta, per l'uso dei quali quell'operazione stessa è condizione indispensabile.*

Ma per quanto io prenda le mosse dall'opera del grande Kant, tuttavia proprio lo studio attento dei suoi scritti mi ha permesso di scoprire in essi errori significativi che io dovevo separare dal resto e mostrare come esecrabili, per poter presupporre e adoperare in maniera purificata e chiarita quanto di vero ed eccellente vi è nella sua dottrina.

[...] La filosofia di Kant è la sola di cui si presuppone una conoscenza approfondita per quanto viene qui esposto.

Se però, oltre a ciò, il lettore ha indugiato anche presso la scuola del divino Platone, sarà egli allora tanto meglio preparato e ricettivo nei confronti di ciò che dirò.

Se però fosse anche diventato partecipe del benefico patrimonio dei Veda, l'accesso ai quali mediante le Upanishad è per noi, ai miei occhi, il più grande vantaggio che questa ancora giovane epoca può vantare sulla precedente, in quanto io ritengo che l'influsso della letteratura sanscrita non sarà meno profondo della

*rinascita di quella greca nel XV secolo: se allora, dico io, se il lettore ha anche accettato e accolto con buona disposizione d'animo la benedizione dell'antichissima saggezza indiana, sarà pronto nel migliore dei modi ad ascoltare ciò che ho da comunicargli. [...]*¹⁸

Introducendo la prima edizione dell'opera Schopenhauer avverte il lettore, filosofo anch'egli e quindi malevolo verso l'Autore, che durante la lettura dell'opera ve tenuta presente sempre e innanzitutto l'unità profonda dell'unico pensiero che egli vuole comunicare. Un' unità alla quale egli ha sacrificato le usuali suddivisioni in capitoli e paragrafi per ripartire l'intero volume in sole quattro parti, per la verità solo quattro diversi punti di vista dell'unico pensiero.

In secondo luogo, il lettore non deve assolutamente leggere quest'opera senza prima aver letto quella che Schopenhauer considera la sua introduzione: "Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente". Il difetto di quel primo fondamentale scritto sta forse in una dipendenza troppo forte da alcuni nuclei del pensiero di Kant che ha però aperto la strada ad rovesciamento del primato tra soggetto e oggetto. Bisogna comprendere, dice Schopenhauer, che il principio di ragione ('ciò per cui ogni cosa è invece che non essere') non è un principio astratto dalla realtà, ma l'unica modalità con cui la realtà si dà a noi soggetti conoscenti. Il dualismo kantiano appare superato.

Tuttavia, e qui si colloca la terza preghiera al lettore, Schopenhauer invita il lettore a familiarizzare propedeuticamente con la filosofia kantiana, la cui influenza Schopenhauer non esita a paragonare all'intervento di cataratta per i ciechi. Continuando il paragone, Schopenhauer considera la sua filosofia alla stregua degli occhiali che gli operati con successo di quella patologia devono adoperare in seguito. Pur segnalando l'esistenza di gravi errori nella filosofia kantiana, egli con umiltà ammette che però senza quel primo fondamentale intervento, il pensiero rivoluzionario di Kant, la **protesi** filosofica che egli propone al lettore (l'operato), non sarebbe possibile.

Alla filosofia di Kant, egli aggiunge due ulteriori contributi: il divino Platone e la teosofia indiana dei Veda. L'interesse per l'antica cultura orientale è uno dei tratti più originali del filosofo di Danzica e gioca un ruolo fondamentale per l'uomo nella sua uscita dallo stato di angoscia. Quanto a Platone, l'intero impianto della filosofia schopenhaueriana gli deve il dualismo ontologico - l'esistenza di una realtà fenomenica apparente e di una reale e trascendente che '**corregge**' a posteriori il sistema kantiano.

Schopenhauer: Il mondo come volontà e rappresentazione

Volume I, libro I: Il mondo come rappresentazione

Paragrafo 1

"Il mondo è la mia rappresentazione" – questa è la verità che vale in relazione ad ogni essere vivente e conoscente. [...] Diviene allora evidente e certo per l'uomo che egli non conosce alcun sole e alcuna terra, ma sempre soltanto un occhio che vede un sole, una mano che percepisce una terra; che il mondo che lo circonda esiste solo in quanto rappresentazione, cioè sempre e soltanto in rapporto ad un altro, a colui che si rappresenta, il quale è egli stesso. [...]

Se una verità può essere espressa a priori, è proprio questa: poiché essa è la definizione di quella forma di ogni esperienza possibile e immaginabile che è più universale di tutte le altre, e cioè del tempo, dello spazio e della causalità. [...]

Nessuna verità è dunque più certa, più indipendente da tutte le altre e meno bisognosa di una prova che questa, che tutto ciò che esiste per la conoscenza, cioè tutto il mondo, è soltanto oggetto in rapporto al soggetto, intuizione di chi intuisce, con una parola 'Vorstellung'¹⁹. [...] Tutto ciò che appartiene e può appartenere in qualche modo al mondo è inevitabilmente legato al soggetto come alla sua condizione. Il mondo è rappresentazione.

Questa verità non è per niente nuova. Essa giaceva già da tempo nelle considerazioni degli scettici, da cui poi prese le mosse Cartesio. Berkeley però fu il primo che la espresse in maniera decisa. [...] Il primo errore

¹⁸ Traduzione di Gianfranco Pellegrino.

¹⁹ Rappresentazione.

di Kant fu di trascurare questo principio, come viene spiegato nell'Appendice. Quanto anticamente, invece, questa fondamentale verità fu conosciuta dai saggi indiani, quando essa emerse quale principio fondamentale della filosofia Vedānta attribuita a Vyāsa, lo dimostra W. Jones nell'ultimo dei suoi trattati *On the philosophy of the Asiatics*; "Asiatic researches"; vol. IV, p. 164: "the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms." Queste parole esprimono esaurientemente il nesso tra la realtà empirica e la idealità trascendentale. [...]

Per ora, in questo primo libro, è necessario trattare solo quell'aspetto del mondo dal quale partiamo – cioè l'aspetto della conoscibilità – e perciò, senza indugio, trattare e definire soltanto come pura rappresentazione qualunque oggetto esistente, compreso addirittura il proprio corpo (come noi presto esamineremo più nel dettaglio).

Ciò da cui qui si astrae è, come spero sarà chiaro a tutti, sempre e soltanto la volontà, quale unico altro aspetto del mondo: poiché, come per un verso il mondo è assolutamente rappresentazione, così per l'altro è assolutamente volontà. Una realtà, invece, che non sia né l'una né l'altra, ma un oggetto in sé (quale è purtroppo diventata la 'cosa in sé' di Kant, suo malgrado), è un'assurdità di sogno, la cui ricezione è un fuoco fatuo della filosofia.²⁰

Volume I, libro II: Il mondo come volontà

Paragrafo 17

[...] 'Ciò che ora ci spinge alla ricerca è proprio che non ci basta sapere che abbiamo rappresentazioni, che esse sono tali o tal'altre e che sono legate tra loro secondo queste o quelle leggi, delle quali è espressione generale il principio della ragione. Noi vogliamo conoscere il significato di quelle rappresentazioni: noi chiediamo se questo mondo non sia altro che rappresentazione; nel qual caso esso dovrebbe passare davanti a noi come un sogno senza consistenza reale o una chimera spettrale, indegna della nostra attenzione; o se non sia qualcos'altro, qualcosa oltre ciò, e cosa allora questo sia. È subito evidente che ciò che indagiamo deve essere qualcosa di fundamentalmente diverso, secondo la sua intera natura, dalla rappresentazione, e che perciò devono essergli del tutto estranee le sue forme e le sue leggi; cosicché a partire dalla rappresentazione non si possa arrivare ad esso seguendo il filo conduttore di quelle leggi che legano tra loro solo oggetti, rappresentazioni [...].

Vediamo già qui che dall'esterno non si può mai giungere all'essenza delle cose: per quanto si possa anche cercare, non si raggiungerà mai altro che immagini e nomi. Si assomiglia a qualcuno che gira attorno ad un castello cercando senza successo un ingresso e nel frattempo facendo abbozzi delle facciate. E però questa è la via che tutti i filosofi prima di me hanno percorso'.²¹

Paragrafo 18

'In realtà il tanto ricercato significato del mondo che mi circonda in quanto mia rappresentazione [...] non sarebbe mai trovato se il medesimo cercatore fosse soltanto un puro soggetto conoscente (una alata testa d'angelo senza corpo). Ora, egli però è ben radicato in quel mondo, vi si trova infatti come individuo: cioè il suo conoscere, che è il veicolo condizionante dell'intero mondo in quanto rappresentazione, si manifesta tuttavia totalmente mediante un corpo [...]. Questo corpo è per il puro soggetto conoscente in quanto tale una rappresentazione come ogni altra, un oggetto tra oggetti [...].

Al soggetto del conoscere [...] questo corpo è dato in due modi completamente diversi: una volta come rappresentazione nell'intuizione razionale, come oggetto tra oggetti, sottomesso alle loro leggi; ma al contempo anche in un altro modo, come ciò che è immediatamente conosciuto da ciascuno e che è designato con la parola volontà. Ogni vero atto della sua volontà è subito e inevitabilmente anche un movimento del suo corpo: egli non può davvero volere l'atto, senza contemporaneamente rendersi conto che esso si mostra come movimento del corpo.

L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due condizioni diverse riconosciute oggettivamente, connessi tra loro dal vincolo della causalità, non stanno in rapporto di causa ed effetto; essi sono piuttosto una sola e

²⁰ Traduzione di Gianfranco Pellegrino.

²¹ Traduzione di Gianfranco Pellegrino.

medesima cosa, soltanto dati in due modi completamente diversi: una volta immediatamente, l'altra nell'intuizione per l'intelletto. L'azione del corpo non è altro che l'atto della volontà oggettivato, cioè penetrato nell'intuizione.

Infine, la conoscenza che io ho del mio volere, sebbene sia immediata, tuttavia non è separabile dal mio corpo. Io riconosco la mia volontà non nel tutto, né come unità né totalmente secondo la sua essenza, bensì (io la riconosco) soltanto nei suoi singoli atti, quindi nel tempo che è la forma del fenomeno del mio corpo, come lo è d'altronde di ogni oggetto: perciò il corpo è condizione della conoscenza della mia volontà. Perciò propriamente parlando io non mi posso rappresentare questa volontà senza il mio corpo. [...] io riconosco la mia volontà come corpo[...].

L'identità della volontà e del corpo ora provvisoriamente presentata può essere soltanto mostrata – come qui, e precisamente per la prima volta, è accaduto e sempre più accadrà in seguito – ovvero essere elevata dalla coscienza immediata, dalla conoscenza in concreto, al sapere della ragione, o essere tradotta nella conoscenza in abstracto; mentre per sua stessa natura non potrà mai essere dimostrata [...].²²

Paragrafo 21

Chi, dunque, ha compreso, mediante tutte queste osservazioni, anche in abstracto, pertanto chiaramente e con sicurezza, ciò che in concreto possiede immediatamente come sensazione, che cioè l'essenza in sé del suo proprio fenomeno [...] è la sua volontà, che è il prodotto più immediato della sua coscienza, ma in quanto tale non è entrato completamente nella forma della rappresentazione, in cui oggetto e soggetto stanno l'uno di fronte all'altro; bensì si manifesta in un modo immediato, in cui si distinguono non del tutto chiaramente soggetto e oggetto, [...]; – chi, dunque, io dico, ha raggiunto con me questa convinzione, per costui essa diventerà la chiave per la conoscenza dell'intima essenza dell'intera natura, qualora egli la applichi anche a tutti i fenomeni [...]. Ma egli riconoscerà quella medesima volontà come loro intima essenza, non solo in quei fenomeni che sono del tutto simili al suo proprio, in uomini e animali; ma la riflessione continua lo porterà a riconoscere anche la forza che agisce e vive nella pianta, sì, la forza che forma il cristallo, che volge il magnete verso il Polo Nord, quella la cui scossa gli giunge dal contatto di metalli eterogenei, quella che nelle affinità elettive dei materiali si manifesta come un fuggire e un cercare, dividere e unire, sì, infine addirittura la gravità, che tende così potentemente in ogni materia, che attrae la pietra alla terra e la terra al sole, – tutte queste (la riflessione) lo condurrà a riconoscerle diverse nell'apparenza, ma come la stessa cosa secondo la loro intima essenza, come quello che gli è noto immediatamente in maniera così intima e meglio di ogni altra cosa e che, laddove si manifesta nel modo più chiaro, si chiama volontà.

Questo impiego della riflessione è il solo che non ci fa fermare al fenomeno, ma ci conduce alla cosa in sé. Fenomeno significa rappresentazione e null'altro: tutte le rappresentazioni, di qualunque tipo siano, sono fenomeni. Cosa in sé, invece, è soltanto la volontà: in quanto tale essa non è assolutamente rappresentazione, ma diversa da essa toto genere. Essa è ciò di cui ogni rappresentazione, ogni oggetto, è fenomeno, visibilità e oggettività. Essa è l'intima essenza, il nucleo di ogni singolarità e al contempo del tutto: essa appare in ogni cieca forza della natura, ma (essa appare) anche nell'azione consapevole dell'uomo. La grande differenza tra questi due aspetti, però, sta nel grado della manifestazione, non nell'essenza di ciò che si manifesta.²³

2.3 Aspetti pratici della filosofia di Schopenhauer

Come detto, la parte più originale e più feconda della filosofia di Schopenhauer (quella, insomma, per cui tutti lo ricordano!) è quella pratica: il disvelamento della realtà fenomenica, attraverso la concretezza del corpo, e la scoperta del mondo noumenico che è dietro e che normalmente ignoriamo, hanno aperto la strada a molteplici e profonde riflessioni (pensiamo soltanto a Nietzsche e Freud).

Se nella prima parte dello sviluppo del suo pensiero Schopenhauer aveva seguito Kant, la seconda parte è in debito verso Platone.

Il filosofo greco era convinto che è reale soltanto il mondo che non ci è immediatamente evidente, mentre quello fenomenico è copia dell'iperuranio; all'uomo è concesso di elevarsi fino al modello mediante l'eros,

²² Traduzione di Gianfranco Pellegrino.

²³ Traduzione di Gianfranco Pellegrino.

l'amore che nasce dal bisogno e spinge ognuno a cercare il proprio compimento. Schopenhauer dal canto suo condivide l'impianto di Platone: la percezione cela un inganno, perché porta a credere nella corrispondenza tra ciò che i nostri sensi percepiscono e il dato esterno a noi.

Bisogna superare invece il dualismo esterno - interno: esiste solo la percezione interna ai nostri stessi sensi. Platone è dunque il trampolino per un ulteriore passaggio: il fenomeno va superato, sì, ma non semplicemente a favore di una nuova realtà oltremondana, bensì per comprendere che tra noi e il mondo esterno vi è uno scarto incolmabile.

Già Cartesio si era scontrato con questo divario tra il soggetto e la realtà esterna e lo aveva risolto dapprima facendo appello alla sua autocoscienza (*'cogito ergo sum'*: il mio pensiero fonda l'essere delle cose), poi chiamando Dio come garante.

Schopenhauer registra l'importanza della domanda di Cartesio ed evita la via platonica, che ritroveremo tra breve, ma sublimata, nella seconda 'via di liberazione'.

L'uomo, come sostiene Cartesio, è rapporto con l'esterno ma anche con l'interno, cioè col proprio essere interiore che è autocoscienza.

L'uomo è l'unico livello della natura in cui la natura diventa consapevole di sé, dei propri pensieri, delle proprie percezioni: questa peculiare condizione rende peculiare l'esperienza umana dello scarto, cui accennavamo sopra, rispetto a quella di qualunque altro essere della natura: solo nell'essere umano, infatti, essa diventa dramma, genera cioè tensione: l'uomo prova dolore e non si dà per vinto, perché desidera – sempre – quello che non potrà mai ottenere. È il dolore che ci colpisce ogni qual volta desideriamo e non otteniamo ciò che vorremmo.

Questa sarebbe però la bella e profonda descrizione di uno stato d'animo che conosciamo bene grazie a Leopardi (si pensi soltanto al *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*); ma Schopenhauer, in quanto filosofo, deve cercarne la causa.

Le domande a questo punto sono due: cosa permette all'uomo di raggiungere la consapevolezza che oltre il dato percepito c'è una realtà più profonda, oscura, sub-razionale? E poi: ci si può liberare dal desiderio e, quindi, vincere il dolore una volta per tutte?

Alla prima abbiamo in parte già risposto: l'uomo può guardarsi dall'interno e questo gli permette di cessare di essere oggetto tra gli oggetti per diventare soggetto che si guarda e riflette su di sé.

Egli si vede in azione e scopre che ad ogni azione corrisponde un desiderio: io desidero e subito agisco per soddisfare in qualche modo quel mio determinato volere. Questa dinamica svela che – oltre l'apparente agitarsi degli individui, che si credono liberi perché tendono alla felicità, nei modi più diversi e secondo le proprie personali convinzioni – sotto tutto ciò vi è una serie di pulsioni incontrollabili che poi vengono incanalate e razionalizzate per raggiungere lo scopo.

Questo istinto alla vita sfugge all'uomo stesso, a lui come a tutta la natura (nell'ultimo passo riportato in traduzione Schopenhauer fa esempi che vanno dall'ago che tende sempre al nord alle affinità elettive dei materiali), ma è, in realtà, il vero motore che ci spinge all'azione, ma prima ancora a desiderare.

La volontà è unica e si oggettiva per moltiplicazione nella rappresentazione secondo gradi diversi, ognuno dei quali corrisponde ad un'idea nel senso platonico: dal grado più basso, le forze naturali, la volontà si oggettiva via via nelle forze vegetali e in quelle animali, fino al punto più alto: la volontà che diviene ragione umana, la quale si muove determinata da motivi ben precisi.

Questa superficie della realtà – costituita dai nostri atti coscienti e razionali – impedisce di cogliere che si tratta di un grande inganno: la Volontà, infatti, si serve di noi e dei nostri piccoli istinti per aumentare se stessa, per appagare la propria sete cieca e inestinguibile.

Questa volontà di vivere è la 'cosa in sé' di cui parlava Kant, quel *quid* che sfugge ai sensi, in quanto imprigionati nel *principium individuationis*: la Volontà, infatti, esercita sulla realtà l'illusione che esistano tanti individui che desiderano autonomamente, mentre sono solo marionette telecomandate²⁴.

Qui sta il punto di conflitto con Hegel: alla sua visione ottimistica della realtà penetrata dalla Ragione universale, Schopenhauer contrappone il governo in-sensato e senza scopo della Voluntas nascosta dietro l'apparenza razionale del fenomeno e senza altro fine che la propria autoaffermazione. La volontà, dunque,

²⁴ Il "principium individuationis", o "principio di differenziazione", è la legge di ragione che determina che gli enti siano tutti diversi e unici. Per Schopenhauer è "la forma del fenomeno", cioè l'apparente differenza che caratterizza gli individui che però, in realtà, sono un'unica manifestazione della Voluntas.

vuole se stessa e pertanto sfrutta ogni occasione per affermarsi, senza avere di mira alcuno scopo razionale.

Veniamo al secondo quesito: siamo condannati al dolore? O vi sono vie di fuga? Perché non pensare al suicidio per eliminare ogni sensazione fisica e annullare qualunque desiderio di vita?

Ma questo, per Schopenhauer, fa ancora il gioco della *Voluntas*: trasformare il nostro desiderio di vita in desiderio di morte cambia l'oggetto bramato, non l'intensità del volere che anzi, semmai, ne risulta amplificata. D'altronde, la vita dell'uomo è un triste "pendolo" che passa da noia a dolore, sfiorando il piacere solo per un breve, fugace istante.

Pur pervenendo alla forma più radicale di pessimismo cosmico, Schopenhauer cerca di prospettare vie di uscita dal dolore. Innanzitutto, va liberato l'uomo dall'estrema illusione che il bene sia conseguibile, anzi dalla errata convinzione che conseguire il bene sia di per sé un bene. Occorre risolvere l'angoscia di non essere mai pienamente felici.

Proprio dalla presa di coscienza del dolore e dal disinganno di fronte alle illusioni dell'esistere nascono le varie tappe della liberazione. Schopenhauer ne individua principalmente tre.

L'esperienza estetica è la prima forma di liberazione dalla catena dei bisogni, del desiderio e della volontà. L'arte è contemplazione spassionata; astrazione dagli interessi, è sottrazione al gioco del voler vivere. Godendo di un'opera d'arte, l'uomo dimentica se stesso e il proprio dolore, sottraendosi alla catena degli eventi e della causalità.

Come le oggettivazioni della volontà e le relative idee, anche l'arte ha una sua gerarchia ascendente di forme espressive: dall'architettura, attraverso la scultura, la pittura, la poesia e la tragedia, si giunge alla forma più pura di volontà, la musica. Ci si libera man mano dalla rappresentazione per attingere con la musica la manifestazione immediata della *voluntas*.

Tuttavia, la consolazione artistica dura poco e non risolve alla radice il problema.

Per questo, dopo aver suggerito quale seconda forma di liberazione l'esercizio della pietà e della compassione per il prossimo, che però presuppone sempre una forma di attaccamento alla vita, Schopenhauer presenta la terza forma di liberazione: l'unica vera via di liberazione e non solamente di fuga temporanea è la via buddista del nirvana. Per non soffrire della delusione di un desiderio irrealizzato basta non desiderare nulla, non desiderare affatto!

Dalla *Voluntas* si raggiunge così la *Noluntas*²⁵, il non-desiderio, l'unica vera forma di negazione assoluta della volontà di vita: vita che è solo *illusione*²⁶ e trappola, in cui l'uomo, come rappresentazione, risulta soltanto un fenomeno fra gli altri fenomeni che pertanto soggiace alla legge generale dei fenomeni stessi.

La *Noluntas* si manifesta in tre gradi: giustizia, pietà (compassione) e ascesi, il grado più alto. La giustizia permette di superare i conflitti tra gli individui ponendo un freno oggettivo e scritto agli appetiti individuali; il secondo grado è la bontà che permette di 'sentire' il dolore altrui come proprio: la volontà risulta così sempre più vinta dal senso di universale dolore di cui si diventa progressivamente più coscienti; infine, l'ascesi: essa consiste nel totale e definitivo superamento della volontà attraverso l'annullamento del desiderio e della ricerca, vana, del piacere.

Il ragionamento è semplice quanto coerente: se, nella pseudo - vita della rappresentazione fenomenica del reale, la libertà della volontà umana non sussiste, allora bisogna praticare l'ascesi, cioè il distacco consapevole e la rinuncia ai piaceri dei sensi, praticando, quindi, il digiuno, l'astinenza sessuale e così via.

Negare la volontà con il sacrificio estremo del desiderio è l'ultima parola del *Mondo* ed è l'unico atteggiamento che dà pace all'uomo, la pace dei sensi.

²⁵ Potremmo tradurre con 'Nolontà', contrazione per Non - volontà.

²⁶ Secondo l'etimologia latina: 'gioco' che inganna i nostri sensi.