

**Arthur Schopenhauer ed il tema della comunicazione del sapere:  
i “Parerga e Paralipomena” ed il silenzio della filosofia**

di  
Andrea Felis

*Il problema della comunicazione filosofica e la “fortuna” dell’opera di Schopenhauer*

Arthur Schopenhauer ha certamente avuto il ruolo di pensatore guida per un’intera generazione filosofica, quella generazione che visse il travaglio del passaggio storico che seguì al fallimento della rivoluzione francofortese del ’48: l’esito di tale fallimento era stato quello di togliere il terreno storico alla generazione dei giovani hegeliani, e contemporaneamente «la visione del mondo di Schopenhauer venne ad esercitare una straordinaria influenza, basata meno sul suo contenuto positivo che sul suo atteggiamento estraneo alla politica ed alla storia»<sup>1</sup>. La “commedia della mia fama”<sup>2</sup> – così la definì lo stesso pensatore – ebbe inizio nei tardi anni ’50, e ben presto la riedizione dei suoi scritti, con la diffusissima terza edizione del «Die Welt als Wille und Vorstellung»<sup>3</sup> del 1859, darà fiato alla svolta filosofica del solitario di Francoforte: la morte di Schopenhauer non solo non farà calare nuovamente l’oblio sul pensiero del nostro, ma addirittura, come ricorderà il suo – perlomeno all’inizio – più famoso “discepolo”, si verificherà una sorta di singolare amplificazione della voce dell’ormai antico rivale di Hegel, protagonista talvolta di riflessioni tanto caustiche e spesso sconfinanti nell’invettiva quanto “inattuali”, come dirà appunto il giovane Nietzsche, valutando retrospettivamente il ruolo del proprio “educatore” nella terza delle “Inattuali”<sup>4</sup>. Il merito della filosofia schopenhaueriana, agli occhi dei discepoli, è stata essenzialmente quello di avere lacerato la compattezza del sistema hegeliano, avere indicato nel “delirio della presunzione” della ragione il limite estremo della dialettica hegeliana, e al contempo di non avere offerto una chiave di soluzione, se non entro le indicazioni di carattere fragilmente “eticistico” definite dall’alfa privativo, in *primis* il tema dell’ascesi sostanzialmente adiaforica, nel solco del recupero della filosofia ellenistica<sup>5</sup> e dei rapporti con la cultura induista e buddista. «Perché l’ascesi, la ricerca della “calma celeste”, l’esercizio della negazione e la costruzione del nulla, che richiedono tanti sforzi e tante macerazioni, non dovrebbero essere anch’essi “atti di

<sup>1</sup> K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 1977, p.187

<sup>2</sup> *Discorso a Hebbel*, maggio 1857, in A. Schopenhauer, *Colloqui. Il filosofo che ride*, Milano, Rizzoli, 1995, p.181

<sup>3</sup> A.Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, , Zwei Bände, Brockhaus Verlag, Leipzig 1859, ha in frontespizio la dizione: *Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage*, e reca come motto la frase di Goethe: “*Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?*” (trad.: *E se infine la Natura non si lasciasse davvero esplorare?*)

<sup>4</sup> F.Nietzsche, *Considerazioni inattuali – Schopenhauer come educatore*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, 1, Milano, Adelphi,1982, , (dall’edizione originale del 1874) pp.357-457, e particolarmente a p. 369: “Io sono uno di quei lettori di Schopenhauer che, dopo averne letto la prima pagina, sanno con certezza che le leggeranno tutte e ascolteranno ogni parola che egli abbia mai detto. La mia fiducia in lui fu immediata, ed oggi è la stessa di nove anni fa [1864, NDC]. Lo intesi come se avesse scritto per me: per esprimermi in modo comprensibile, ma immodesto e folle. Di qui deriva il fatto che io non ho mai trovato in lui un paradosso e invece, qua e là, qualche piccolo errore; e infatti che cosa sono i paradossi se non affermazioni che non ispirano fiducia, perché l’autore le ha fatte senza vera fiducia; perché con esse voleva essere brillante, sedurre e in generale sembrare? Schopenhauer non vuole mai sembrare: egli infatti scrive per sé e nessuno si lascia ingannare volentieri, tanto meno il filosofo che addirittura ha fatto una legge del principio: non ingannare nessuno, neppure te stesso! [...] Ma Schopenhauer parla con se stesso: oppure, se si vuole a tutti i costi pensare ad un ascoltatore, si pensi al figlio che è istruito dal padre.”

<sup>5</sup> “È la via che fu già dell’ellenismo quando le scuole epicurea, stoica e scettica invitavano l’uomo all’apatia, all’atarassia, all’aponia, tutti stati in cui l’alfa privativo (...) metteva bene in chiaro come fosse proprio la ‘fuga da’ la scelta centrale della loro filosofia (...) La scelta di Schopenhauer è quindi di tipo esistenziale”, A. Girotti, *La filosofia di Schopenhauer*, Faenza, Polaris, 1998, p. 79

affermazione della volontà”? Sia il movente dell’asceti che la pratica dell’asceti finiscono quindi col rafforzare il dominio della Volontà che l’asceti intendeva eliminare»<sup>6</sup>. Ma è proprio la non-sistematicità e la “debolezza” della filosofia del pensatore di Francoforte a renderla a tutt’oggi attraente, non fosse altro perché sembrerebbe in grado di non cadere nelle trappole dell’autocommiserazione né di compiacersi della propria debolezza, ma pare conservare invece intatta tutta la propria carica polemica finanche aspra e irriverente contro le “presunzioni”, e soprattutto contro il sapere accademico. Ma il lato “inattuale” del messaggio di Schopenhauer, la dimensione tragicamente discosta dalla storia e dal presente del suo pensiero, è giunto ad influire per il suo singolare antisoggettivismo su una filosofia lontanissima dalla “a-mondanità”, quella di Max Horkheimer, che fino al 1971 scrive sugli “Schopenhauer - Jahrbücher”<sup>7</sup>, a proposito dell’attualità di Schopenhauer, ma inizia ad accostarsi alla rivisitazione del filosofo della Volontà nel 1934<sup>8</sup> cercando una sua coniugazione con il materialismo storico. E forse sta qui una delle chiavi di lettura possibili del rapporto tra *disincanto* della/dalla ragione e *possibilità della comunicazione* filosofica, una chiave di lettura che giudica il pensiero del solitario filosofo stretto all’interno di un margine ambiguo tra possibilità del comunicare e l’impossibilità per la ragione di “dire” alcunché se non affermare l’unica terribile, tragica, realtà della Volontà, cieca, inesorabile, meccanica.

### *Alcuni temi chiave*

Forse proprio in questo tema della “sospensione della parola” risiede una delle possibili letture attualizzanti la filosofia schopenhaueriana: una sospensione che viene superata solamente dall’oltrepassamento dell’individuale e del soggetto conoscitivo verso la dimensione del genio e della creazione artistica:

*“Siccome noi, come individui, non abbiamo altra conoscenza fuori di quella che è sottoposta al principio di ragion sufficiente, e siccome d’altra parte questa forma esclude la conoscenza delle idee, ne deriva il fatto che se a noi è possibile elevarci dalla conoscenza delle cose particolari a quella delle idee, ciò non potrà avvenire se non a condizione che si operi nel soggetto una modificazione corrispondente ed analoga a quella che si è prodotta nella natura dell’oggetto, e in virtù della quale il soggetto stesso, in quanto conosce un’idea, non sia più un individuo.”*<sup>9</sup>

La riflessione di Schopenhauer parte dalla distinzione fondamentale, sul piano conoscitivo, tra ciò che riesce a rapportarsi alla semplice dimensione fenomenica del mondo – la rappresentazione (*Vorstellung*), la realtà delle cose *sicunt apparent* – e quello che si offre sul terreno propriamente noumenico – le cose *sicut sunt*.

A ciò corrisponde un doppio sguardo conoscitivo, quello che l’intelletto rivolge alla mera superficie del reale, visione mediata dal concetto – si potrebbe definire uno “sguardo opaco”, inautentico, gettato sul mondo; e quello invece profondo, diretto, in qualche misura *eroico*, in quanto sostenuto verso la sostanza profonda del reale, che rivela in tutta la sua disperata profondità il volto meduseo del “Wille” :

<sup>6</sup> G. Pasqualotto, Introduzione, in A. Schopenhauer, *Il pensiero filosofico e morale*, Firenze, Le Monnier, 1981, p. 33

<sup>7</sup> M. Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers*, in «*Schopenhauer-Jahrbuch*», Stuttgart, n. 42, 1961, pp. 12-25; e ancora in «S.-J.», n.52, 1971- n.53, 1972

<sup>8</sup> M. Horkheimer, *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, (pubblicato con lo pseudonimo Heinrich Regius), Zürich, 1934; seconda ristampa: *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung*, Frankfurt a. M., Fischer, 1974; traduzione italiana: Crepuscolo, Torino, Einaudi, 1977

<sup>9</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Antologia a cura di G. Brianese, Firenze, La Nuova Italia, 1998, p.105, § 33

*“Quale la forma di conoscenza si troverà, sussistente al di fuori e indipendentemente da ogni relazione, concernente solamente l'autentico essenziale del mondo, il vero contenuto delle sue manifestazioni, e che viene pertanto conosciuto in ogni tempo, non essendo soggetto a cambiamento, con una uguale verità: in una parola, le idee, che sono l'oggettività immediata e adeguata della cosa in sé, della volontà? Questa è l'arte, l'opera del genio. L'arte riproduce le idee eterne apprese attraverso la pura contemplazione, cioè l'Essenziale e il permanente di tutte le manifestazioni del mondo, e in virtù del materiale attraverso cui si è riprodotta, essa è arte figurativa, poesia o musica”<sup>10</sup>*

Va da sé che il ruolo affidato da Schopenhauer alla creazione artistica o, meglio, all'opera (*Werk*, che è anche “lavoro”) del genio, va molto al di là dell'ambito propriamente estetico, e viene a configurare l'operato artistico del genio come la forma di comunicazione propria (*die eigentliche Art*) delle idee, rese come l'Essenziale di ciò che si manifesta (*die Erscheinung, was scheint*). L'inessenziale è pertanto invece tessuto dalla fitta rete della comunicazione verbale, scritturale e orale, mentre ciò che propriamente definisce il contorno oggettivo della cosa in sé è la rappresentazione artistica:

*“Il concetto è astratto, discorsivo, pienamente indeterminato nella sua sfera, destinato solo per i propri confini, perciò afferrabile e comprensibile da chiunque abbia solo la ragione, comunicabile mediante parole senza altre mediazioni, del tutto risolvibile nella propria definizione. Di contro l'idea, compiutamente definibile come rappresentante specifica del concetto, è affatto intuitiva e, nonostante rappresenti una infinita quantità di un'unica cosa, è perfettamente determinata. Non può essere mai conosciuta dall'individuo come tale, ma solo da chi si sia elevato a puro soggetto di conoscenza al di sopra di ogni volere e di ogni individualità. L'idea è dunque afferrabile solo dal genio oppure da colui che è collocato in una atmosfera geniale, principalmente in virtù dell'opera stessa del genio. Pertanto essa non è comunicabile direttamente, ma solo in modo condizionato, poiché l'idea compresa e riprodotta nell'opera d'arte parla a ciascuno proporzionalmente soltanto al suo valore intellettuale; e così i più eccellenti lavori di ogni arte, i più nobili prodotti del genio, devono rimanere per sempre dei libri chiusi a fronte dell'ottusa maggioranza degli uomini, e le rimangono inaccessibili, a causa del profondo abisso che li separa, esattamente come al volgo risulta inaccessibile l'ambiente principesco.”<sup>11</sup>*

<sup>10</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt, als Wille und Vorstellung*, op. cit., III Buch, § 36: “Welche Erkenntnisart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das seinem Wechsel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkante, mit Einem Wort, die Ideen, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich, des Willens, find? – Es ist die Kunst, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und bleibende alle Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik”, ed. 1859, p. 217, III Buch, § 36 (*Da qui in poi tutte le traduzioni sono mie, e tranne diversa indicazione sono state condotte direttamente sull'edizione di Leipzig, 1859, NDC*)

<sup>11</sup> Op. cit., III B., § 49: “Der Begriff ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Gränze nach bestimmt, Jedem der nur Vernunft hat erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittlung mittheilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffs zu definieren, ist durchaus anschaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt: vom Individuo als solchen wird sie erkannt, sondern nur von dem der sich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: also ist sie nur dem Genius und sodann Dem, welcher durch, meistens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung seiner reinen Erkenntniskraft, in einer genialen Stimmung ist, erreichbar: daher ist sie nicht schlechthin, sondern nur bedingt mittheilbar, indem die aufgefaßte und im Kunstwerk wiederholte Idee jeden nur nach Maaßgabe seines eigenen intellektuellen Werthes anspricht; weshalb gerade die vortrefflichsten Werke jeder Kunst, die edelsten Erzeugnisse des Genius, der stumpfen Majorität der Menschen ewig verschlossene Bücher bleiben müssen und ihr unzugänglich sind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürsten dem Pöbel unzugänglich ist.” op. cit., p. 276, III B., § 49

La metafora non necessita di troppi commenti: il contrasto “maggioranza ottusa/nobili prodotti del genio” sottolinea con forte icasticità la diversa appartenenza dell’universo del genio (nobile, principesco) rispetto al chiuso ed ottuso mondo della maggioranza dell’umanità. Ma l’abisso è creato dalla distanza tra *rappresentazione* fenomenica dei *concetti* ed *espressione* dell’Essenza immutabile del mondo attraverso le *idee*. Le idee d’altra parte non sono esattamente la cosa in sé, ma la sua “Objektivität”, una oggettivazione della volontà in forma di atti, gradi di oggettivazione della volontà che rimangono sottratti allo spazio ed al tempo<sup>12</sup>, regno questo in rientrano solamente le manifestazioni fenomeniche. Conoscere le idee diviene possibile solamente al prezzo di sbarazzarsi della propria individualità, che continua ad agganciare il soggetto al terreno del *principium individuationis*, per elevarsi al di sopra della sfera propriamente conoscitiva attraverso una sorta di ipostatizzazione della conoscenza stessa (una “*Erhöhung seiner reinen Erkenntniskraft*”, letteralmente una “elevazione della sua pura forza conoscitiva”) che non è più peraltro un “Wissen”, ma una “Kontemplation”:

*“Il passaggio dalla conoscenza comune delle cose particolari a quella delle idee, possibile... ma sempre di natura eccezionale, si produce bruscamente. Esso ha luogo quando la conoscenza di affranca dal servizio della volontà, il soggetto cessa con ciò di essere è puramente individuale, e diviene il soggetto conoscente puro e libero dalla volontà, il quale non si preoccupa più allora di andar dietro alle relazioni fondate sul principio di ragion sufficiente, ma si riposa e si assorbe nella contemplazione profonda dell’oggetto che gli è dinnanzi, e lo contempla in sé, al di fuori della sua correlazione con altri oggetti.”*<sup>13</sup>

Ciò significa che il mondo delle parole, della comunicazione, avviene attraverso *i concetti* immediatamente trasmissibili ma in modo indistinto, risultando questi ultimi del tutto indeterminati nel proprio valore conoscitivo pur apparendo “compresi” entro la propria sfera di significato; per converso, la perfetta rispondenza dell’opera del genio alle idee non sai struttura entro l’ambito della comunicazione: l’unica modalità apprensiva pare essere costituita da quella intuitiva, entro la quale però solo l’elevazione della pura *forza* conoscitiva (*reine Erkenntniskraft*) può consentire un accostamento effettivo al nucleo autentico dell’opera d’arte, che effettivamente non è “rappresentazione” né “espressione” dell’idea, bensì tentativo di determinazione formale dell’idea stessa (“compresa e riprodotta”). *Superamento della volontà e dell’individualità*, ma al contempo affermazione della forza conoscitiva, elevazione e intuizione: questo pare essere il tratto caratterizzante l’attività del *genio*, la cui sorte però pare anche essere quella dell’isolamento, della impossibilità di comunicare la perfetta determinazione delle idee; se da un lato si spalanca l’abisso dell’ottusa umanità chioccante, dall’altra il genio è per definizione “incompreso”.

### *Il fallimento della filosofia come scienza di puri concetti*

L’altra decisa affermazione riguarda l’impossibilità di poter definire la filosofia come una “scienza di puri concetti”: solo la conoscenza intuitiva è la sorgente autentica di un sapere non

<sup>12</sup> “(...) dieser bestimmten Stufe der Objektivierung des Willens”, (“questi particolari gradini dell’oggettivazione del volere”) rimangono al di fuori dello spazio e del tempo: infatti :”Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtheit durch Ursache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objektivierung des Willens), sondern nur den einzelnen Erscheinungen dieser angehören” (trad. :“Perciò tempo, spazio, pluralità e determinazione in relazione al modello originario appartengono non alla volontà, ora l’idea – il grado di oggettivazione della volontà – bensì solamente alle singole manifestazioni [fenomeni]”), in op. cit., p.157, III B., § 26

<sup>13</sup> :”Der, wie gelagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich von Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu seyn und jetzt reines, willeloses Subjekt der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Sache vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht (...)op cit., pp. 209-210, § 34

astrattivo e pertanto inautentico; essa mira alla conoscenza basata sull'osservazione e sull'esperienza, ha come oggetto la conoscenza intuitiva del mondo. Ma il tema centrale riguarda l'aspetto della comunicabilità del discorso filosofico, e qui la posizione di Schopenhauer si fa più sfumata: se è vero che l'atteggiamento del filosofo è quello di colui che prende per mano il suo lettore e lo conduce gradualmente verso la conoscenza, è altrettanto vero che non tutto il discorso filosofico appare comunicabile. Infatti si distinguono due tipi differenti di sapere filosofico: quello che l'autore definisce *razionalista* e quello invece di tipo *illuminista*. Va subito notato che la distinzione tra i due tipi di filosofia viene introdotta a partire dall'oggetto della loro riflessione: la filosofia razionalista si occupa dell'uso della fonte conoscitiva oggettiva, mentre l'illuminismo propriamente si accosta alla fonte soggettiva.

La distinzione viene sostenuta nei "Parerga" con l'adozione di una scaletta concettuale che lascia quasi sconcertati perché, dopo avere appena lanciato strali contro gli "storici della filosofia", l'autore utilizza uno schema rigido di chiara ascendenza affatto "storicistica": vengono distinte quattro fasi del *razionalismo* – la cui guida è l'intelletto e perciò appare diretto verso l'esterno –, che passa dal momento in cui è asservito alla volontà, e pertanto orienta la propria indagine verso il lato oggettivo, e questa fase è quella del *dogmatismo*; si passa poi alla fase dello *scetticismo*, per infine approdare a quella *criticista*, caratterizzata dalla consapevolezza anche del lato soggettivo della fonte conoscitiva. L'approdo è pertanto quello della *filosofia trascendentale*, che identifica nitidamente il proprio oggetto non nelle *cose* ma nella *coscienza umana delle cose*.

Come si vede, Schopenhauer ricalca qui uno schema (razionalismo – dogmatismo – scetticismo – criticismo – filosofia trascendentale) tutto teso a sostenere il paradigma del razionalismo come orientato verso il lato *esterno/oggetto*, il cui coronamento è quello della consapevolezza che l'intelletto può afferrare solo l'apparenza delle cose. A questo si contrappone – sempre riferito al paradigma esterno/interno – l'altro lato del discorso filosofico, quello *interno/soggetto*, rappresentato da quello che Schopenhauer indica come *illuminismo*, ma il cui significato va assai al di là della "Aufklärung" tradizionale. Se il razionalismo ha quale facoltà l'*intelletto*, per converso l'illuminismo ha come organo l'*illuminazione interiore*, l'*intuizione intellettuale*: ma l'elenco di Schopenhauer prosegue con "*la coscienza superiore, la ragione immediatamente conoscente, la coscienza di Dio*". Illuminazione e intuizione intellettuale dunque costituiscono il terreno stesso dell'altro lato del discorso filosofico, esemplificato secondo Schopenhauer dalla filosofia neoplatonica, dal sufismo, dai Vedānta, ma anche da Böhme, da Taulero fino a giungere a Schelling ed all'ultimo Fichte: ma tale discorso – che pone al proprio centro la percezione interiore – non è comunicabile, proprio in quanto indirizzato verso un oggetto la cui identità differisce per i diversi soggetti (ovvero: ognuno percepisce *interiormente* in modo assolutamente differenziato, e pertanto non comunicabile), ed inoltre perché il linguaggio, sorto per sostenere la conoscenza intellettuale, orientato quindi verso l'esterno, non è adatto a "esprimere gli stati interiori". Pertanto, conclude l'autore, poiché la filosofia non può che essere comunicabile, le rimane solo la strada del razionalismo: eppure anche qui esiste un limite, ed è quello rappresentato dal fatto che l'intelletto è organo conoscitivo orientato solo verso l'esterno, e quindi nudamente funzionale alla volontà. Ciò confina l'azione conoscitiva del razionalismo alla sola sfera dell'apparenza, che costituisce però solo una parte della nostra natura: va da sé che l'interiorità torna a svolgere una funzione importante, ma solo per mostrare come anche al nostro interno si manifesti il fatto empirico di una volontà o, meglio, *della volontà*: l'accostamento fra *arte e filosofia* può forse spiegare però come il limite costitutivo di tale avvicinamento alla radice del reale si possa in qualche modo cercare di superare:

*"Se ora lo scopo [dell'arte] è della completa comunicazione dell'idea appresa, questa – proprio rivelandosi con la specifica mediazione dello spirito dell'artista che la isola e la purifica da ogni elemento estraneo – ora così diviene intelligibile anche alle menti di più debole sensibilità e di nessuna produttività; se inoltre nell'arte è deplorabile il provenire dai concetti, così non possiamo approvare che un'opera d'arte venga intenzionalmente e esplicitamente prescelta per l'espressione di un concetto: questo è il caso dell'allegoria".*

E ancora:

*“Le idee sono essenzialmente intuitive: se dunque in poesia sono solo concetti astratti quelli che immediatamente vengono comunicati con le parole, così è davvero evidente l'intenzione di lasciare intuire all'ascoltatore le idee della vita, nelle rappresentazioni (Repräsentanten) di questi concetti; il che può accadere solo attraverso il concorso della sua propria fantasia (Phantasie). Ma affinché si veda questa in movimento conformemente allo scopo, i concetti astratti, che costituiscono il materiale immediato della poesia come della più arida prosa, devono essere composti in modo che nessuno di essi persista nella sua astratta universalità; però al suo posto una rappresentazione (Repräsentant) intuitiva si conduce innanzi la fantasia (Phantasie), che ora le parole del poeta modificano sempre al di là della sua intenzione.[...] Infatti l'idea può essere conosciuta solo in modo intuitivo: la conoscenza dell'idea è però il fine di ogni arte”<sup>14</sup>*

Fin qui, è il regno della dimensione artistica, che è parzialmente in grado di restituire la natura dell'oggetto / idea, con una conoscenza / riconoscimento che rende visibile e intuibile esteticamente la forma dell'idea medesima.

La comunicazione filosofica, rispetto a quella dell'arte, rischia invece di rimanere in una zona sospesa tra concetto ed idea, ovvero: protesa verso l'idea (essenza del reale, dimensione della volontà), si ritrova condizionata e determinata dal concetto, che rimane nella opacità dell'astrazione. L'arte sembra pertanto tendere con maggiore successo verso lo scopo della comunicazione (appunto: “[...] lo scopo [dell'arte] è della completa comunicazione dell'idea appresa”), mentre il discorso filosofico, proprio in quanto concentrato necessariamente nell'intento di definire e di delimitare la multiforme materia del pensiero in relazione al concetto, non può che rimanere prioritariamente se non esclusivamente orientato verso l'eterea ed indistinta dimensione dell'astrazione, dell'universale, del generale (“Allgemeinheit”). Il grande limite è difatti costituito dall'aspetto intuitivo della conoscenza dell'idea:

*“L'idea è ciò che, attraverso la forma del tempo e della forma dello spazio delle nostre apprensioni intuitive, dissolve l'unità nella pluralità: al contrario il concetto è ciò che per mezzo dell'astrazione della nostra ragione, ricompone nuovamente l'unità dalla pluralità: essa può essere indicata come unitas post rem, l'altra come unitas ante rem. Infine si può esprimere la differenza tra concetto ed idea ancora in modo di paragone, per cui si dice: il concetto equivale ad morto contenitore, nel quale ciò che è stato collocato giace effettivamente uno vicino all'altro, ma dal quale non si può anche ricavare (attraverso i giudizi analitici) più di ciò che vi si è posto (attraverso la riflessione sintetica). L'idea al contrario sviluppa, in colui che l'ha compresa, delle rappresentazioni che sono nuove rispetto al proprio omonimo concetto: è uguale ad un dato organismo vivente, che si sviluppa, con forza procreatrice, che trae da sé ciò che non vi era stato posto.”<sup>15</sup>*

<sup>14</sup>: “Wenn nur der Zweck aller Mittheilung der aufgefaßten Idee, welche eben in solcher Vermittelung durch den Geist des Künstlers, in der sie von allem Fremdartigen gesäubert und isolirt erscheint, nunmehr auch Dem faßlich wird, der schwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat wenn ferner das Ausgehen von Begriff in der Kunst verwerflich ist, so werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunsterwerk absichtlich und eingeständlich zum Ausdruck eines Begriffes bestimmt: dieses ist der Fall in der Allegorie”, op. cit., p.279 § 50.

“Ideen sind wesentlich anschaulich: wenn daher in der Poesie das unmittelbar durch Worte Mitgetheilte nur abstrakte Begriffe sind; so ist doch offenbar die Absicht, in der Repräsentanten dieser Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anschauen zu lassen, welches nur durch Beihülfe seiner eigenen Phantasie geschehen kann. Um aber diese dem Zweck entsprechend in Bewegung zu sehen, müssen die abstrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poesie wie der trockensten Prosa sind, so zusammengestellt werden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann; sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter nach seiner Absicht modifiziren.[...] Denn nur anschaulich wird die Idee erkannt: Erkenntniß der Idee ist aber der Zweck aller Kunst.” pp. 286-287, §51

<sup>15</sup> “Die Idee ist die, vermöge der Zeitform und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wieder hergestellte Einheit: sie kann bezeichnet werden als unitas post rem, jene als unitas ante rem. Endlich kann man den Unterschied zwischen Begriff und Idee noch gleichnißweise ausdrücken, man sagt: der Begriff gleicht einem toten Behältniß, in

Se il concetto è un “morto contenitore” (*totden Behältniß*) da cui non si può trarre nulla se non ciò che vi è stato posto in modo ordinato, ed al contrario l’idea rappresenta una fonte di conoscenza in sviluppo, creatrice e sempre rinnovantesi, mentre l’esperienza artistica attraverso la poesia pare in grado di comunicare questa dimensione profonda e mutevole, la filosofia, legata com’è all’attività dell’intelletto, tende a rimanere costretta dentro il contenitore; ma non basta.

E’ ancora proprio l’intelletto che produce un altro effetto obliquo sulla possibilità della filosofia di comunicare: nel paragrafo 19 del capitolo primo dei “Parerga” infatti Schopenhauer ribadisce che anche il massimo esercizio del “razionalismo” filosofico non può che trovarsi davanti ad un vicolo senza uscita, ad uno scacco, non appena riconosca che una compiuta concezione del mondo non può che produrre l’immagine di esso o come di un *mezzo* o come *scopo*: ad una analisi un poco più ravvicinata l’aspetto teleologico del mondo si dissolve sotto l’impietosa luce del riconoscimento che il mondo è solo un “arena di esseri che soffrono e muoiono”, ma anche la prospettiva del mondo come mezzo si annulla, alla luce della considerazione dell’irriducibile relatività dell’esistenza universale e della sua temporalità infinita, priva di compimento.

### *Esterno ed interno: le partizioni della filosofia*

Il paradigma della comunicazione per Schopenhauer passa allora attraverso la contrapposizione *esterno / interno*: lo sguardo *esterno* della filosofia, che è poi quello del pensiero degli antichi, può solo riconoscere che rispetto all’infinità della natura, l’io, la soggettività, scompaiono; all’opposto, lo sguardo rivolto verso l’*interno* non può che rivelare che al centro dell’interesse e dell’attività del pensiero del soggetto non vi è altro che se stesso. Anzi, in modo più marcato giunge ad affermare che l’individuo conosce immediatamente solo se stesso, mentre è proprio l’esterno ad essere conosciuto mediatamente. Da ciò consegue necessariamente che la sola formulazione filosofica accettabile è quella diretta verso l’interno, la zona profonda ed immediata della coscienza, che si rivela attraverso il “sentimento di originarietà”<sup>16</sup> che si offre al soggetto nella propria immediatezza.

Ma segue allora la riflessione sulla partizione della filosofia, su e come tale divisione influisca sulla comunicazione della verità filosofica. Ribadendo ancora una volta che la filosofia deve avere un fondamento che le consenta al massimo grado di distanziarsi dalla pania dei concetti astratti, e pertanto rivendicare fondamenta empiriche, Schopenhauer argomenta che l’oggetto da cui parte il discorso filosofico è propriamente *l’esperienza in generale*: a questo punto viene indicato come ambito di riflessione iniziale del pensiero filosofico proprio quello *conoscitivo*, in quanto ciò che dapprima l’indagine filosofica deve considerare è il mezzo attraverso cui si struttura l’esperienza, e precisamente la forma e la struttura di tale mezzo stesso. Tale prima parte del discorso filosofico prende il nome di *dianoetica*, che si occupa quindi della rappresentazione, della conoscenza e, più generalmente, dell’intelletto. A tale *teoria dell’intelletto* segue quella della *ragione*, ovvero la “considerazione delle rappresentazioni secondarie”. Questa successione pone un terzo momento dell’indagine filosofica, quello più centrale, la filosofia in senso stretto, ovvero la *metafisica* (distinguibile in metafisica *della natura, del bello e dei costumi*), che sarebbe secondo Schopenhauer la “connessione dell’esperienza interna con quella esterna”, ma anche costituirebbe il passaggio dalla riflessione sull’apparenza (la natura della rappresentazione) a quella su “ciò che appare”, ovvero la *cosa in sé* che sta dietro l’apparenza. Infine Schopenhauer riconosce una valenza filosofica anche ad una *antropologia*, che però è in parte già scienza naturale in quanto si compone

---

welchem, was man hineingelegt hat, wirklich neben einander liegt, aus welchem sich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytische Urtheile), als man hineingelegt hat (durch symmetrische Reflexion): die Idee hingegen entwickelt in Dem, welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu find: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, was nicht in ihm eingeschachtelt lag.” Op. cit., p.277, §49

<sup>16</sup> A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, Milano, Adelphi, 1981-1983, (a cura di G.Colli e M.Carpitella), p.28, §20

di una parte di psicologia empirica e di anatomia e fisiologia, mentre nega decisamente alcuna validità filosofica alla psicologia razionale, in quanto la trattazione dell'essenza dell'uomo risulta straniata dall'indagine anche delle cose del mondo. Da ciò consegue che la partizione della filosofia risulta da una singolare fusione di elementi presi a prestito dalla tradizione kantiana (la gnoseologia come primo gradino della conoscenza, la rappresentazione come elemento primario, lo stesso ruolo di una antropologia razionale), ma connessi con modalità che certamente avranno provocato più di un turbamento negli esegeti del filosofo di Königsberg.

Già nella sua opera principale l'autore aveva voluto fornire una sua interpretazione della storia del pensiero filosofico:

*“Ora prima di tutto abbiamo trovato la filosofia come un mostro con tante teste, di cui ciascuna parla in una lingua diversa. Eppure non sono tutte in disaccordo relativamente all'arte qui trattata, il significato della rappresentazione intuitiva: così, con l'eccezione degli scettici e degli idealisti, gli altri parlano a proposito della questione principale in modo piuttosto unitario, relativamente ad un oggetto, il quale starebbe a fondamento della rappresentazione e al quale tuttavia sarebbe diverso dalla rappresentazione nella propria esistenza ed essenza, eppure in ciò così simile in tutte le parti, come un uovo lo sarebbe in mezzo alle altre uova. Ma da ciò non veniamo aiutati: pertanto non sappiamo distinguere un determinato oggetto dalla rappresentazione, e comunque cerchiamo ciò, che entrambi siano solo uno e lo stesso, che ad ogni oggetto stia sempre di fronte un soggetto e pertanto da ciò provenga la rappresentazione. Così infine abbiamo conosciuto anche l'esistenza dell'oggetto (Objektseyn) come appartenente alla forma generale della rappresentazione, che propriamente si dissolve nel soggetto e nell'oggetto”.*<sup>17</sup>

La “vexata quaestio” dell'incapacità strutturale della filosofia di cogliere lo specifico nesso tra rappresentazione della cosa e la cosa stessa rappresenta quindi in modo continuativo e coerente per il pensatore un filo che collega l'intera tradizione filosofica a lui precedente, colpevole in fondo però di un unico delitto: quello di invadere lo spazio del pensiero autonomo con formule precostituite, distanti da quello che è l'unico luogo, secondo Schopenhauer, in cui il soggetto possa davvero avvicinarsi alla natura profonda del reale: il “pensare in sé”.

### *La solitudine del pensiero*

Com'è ovvio, attribuire corrispondenze più o meno evidenti tra la biografia del filosofo e l'atteggiamento esclusivo e di esclusione che *l'opera del genio*, precedentemente richiamata, comporta, risulterebbe senz'altro riduttivo: ma l'interesse verso tale corrispondenza deriva principalmente dal fatto che il luogo in cui più diffusamente viene steso il discorso schopenhaueriano intorno all'isolamento del genio, che fuoriesce dal confine posto tra arte e comunicazione concettuale, è l'ampia parte dei «Parerga e Paralipomena» dedicata alla scrittura ed alla lettura dei libri. La vis polemica dell'autore si scatena, e talvolta in modo non proprio elegante, quando pone l'attenzione sulla “malattia” del leggere.

Dopo avere esordito con l'osservazione che la filosofia risulta certamente negletta alla maggioranza delle persone, e che un itinerario filosofico attraverso la scrittura può avvenire a patto

<sup>17</sup> “Nun finden wir aber zuvörderst die Philosophie als ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet. Zwar sind sie über den hier angeregten Kunst, die Bedeutung jener anschaulichen Vorstellung, nicht alle uneinig unter einander: denn, , mit Ausnahme der Skeptiker und Idealisten, reden die anderen, der Hauptsache nach, ziemlich übereinstimmend von einem Objekt, welches der Vorstellung zum Grunde läge und welches zwar von der Vorstellung seinem ganzen Seyn und Wesen nach verschieden, dabei ihr aber doch in allen Stücken so ähnlich, wie ein Ei dem andern wäre. Uns wird aber damit nicht geholfen seyn: denn wir wissen solches Objekt von der Vorstellung gar nicht zu unterscheiden; sondern finden, daß beide nur Eines und das Selbe sind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt voraussetzt und daher doch Vorstellung bleibt; wie wir denn auch das Objektseyn als zur allgemeinsten Form der Vorstellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, gehörig, erkannt haben”.

“Die Welt als Wille und Vorstellung”, op. cit., pp. 113-114, § 17



che si ricordi che “Lo scrittore di filosofia è la guida, il suo lettore è il viaggiatore”<sup>18</sup>, Schopenhauer prosegue notando come la comunicazione attraverso il dialogo difficilmente può arricchire la conoscenza:

” Solo una considerazione personale delle cose può effettivamente arricchire la comprensione e la conoscenza: essa sola è infatti, la fonte vivente sempre pronta e sempre vicina”<sup>19</sup>. Questa “considerazione personale delle cose” appare al filosofo l’autentica chiave di volta per la costruzione di una effettiva conoscenza in grado di allontanarsi da quell’atteggiamento ottusamente inquisitorio, proprio degli studiosi di storia della filosofia, che pretende di ricostruire ciò che l’autore ha “veramente detto o pensato”, mentre non riconosce la “fonte viva che ha sotto gli occhi”. L’intero capitolo ventiduesimo dei “Parerga” è dedicato al “Pensare da sé” : in forma quasi di aforisma, dal gusto vagamente tautologico, Schopenhauer annota che “Si può pensare a fondo soltanto ciò che si sa, perciò bisogna imparare qualcosa, ma si sa altresì, soltanto ciò che si è pensato a fondo”<sup>20</sup>. Ciò significa che l’attività del pensiero non è sufficiente a se stessa, va nutrita e sostenuta con lo studio, ma l’elemento portante di qualunque effettiva attività di pensiero è la elaborazione interiore di ciò che si offre alla conoscenza; anzi, si potrebbe affermare che con Schopenhauer il conoscere (*Verstehen*) ed il pensare da sé (*Selbstdenken*) risultano così nettamente distinguibili che paiono appartenere propriamente a due distinti ambiti della riflessione, il primo specificamente ascrivibile allo spazio del discorso filosofico, per così dire *esterno*, come abbiamo già visto, legato alla funzione definitoria del concetto/scatola inerte, che può solamente essere riempita di contenuti frutto di una raccolta (analitica e sintetica) di dati conoscitivi; il secondo invece si costituisce quasi come una sorta di spazio separato, orientato verso una piegatura *interna* dell’attività dell’io cosciente. Dal punto di vista della meccanica dell’apprendere e del comunicare, la svalutazione da parte di Schopenhauer dei tradizionali strumenti del sapere non potrebbe risultare più netta: anche nel capitolo ventiduesimo il leggere viene biasimato in quanto “(...) impone allo spirito certi pensieri del tutto estranei ed eterogenei alla direzione e allo stato d’animo che esso ha in quel momento, allo stesso modo che il sigillo lascia la sua impronta sulla ceralacca”<sup>21</sup>. Rispondendo invece allo stimolo dell’intuizione, ed accostandosi in questo ancora una volta alla modalità di creazione dell’arte, il pensare indipendente non rimane costretto da un pensiero determinante e determinato, ma al contrario può accostarsi profondamente a “ciò che è conforme alla sua natura e al suo stato d’animo attuale”<sup>22</sup>: in altre parole, questo sta ad indicare tanto la *condizione* del pensiero libero – ovvero la sua leggerezza, il suo rimanere *distinto* dal determinato e dal definito – e al contempo la sua *collocazione* – lo spazio isolato e singolare dell’attività del pensare, irriducibile all’*esterno*, piegatura *interna* dell’io. La pesantezza, la gravità, è indicata da Schopenhauer nel *molto leggere*, il cui prodotto ultimo è l’erudizione, che non può non comportare un appesantimento ed una opacizzazione delle capacità di pensiero autonomo da parte dei sapienti; ancora più nitidamente e polemicamente, l’autore non esita a tacciare di stupidità, di ottusità, i pensatori di professione. Ma l’aspetto autenticamente deteriore della lettura sta nell’essere sostanzialmente un *surrogato* del pensiero autonomo: il pensatore autentico compie un’operazione che è analoga a quella del genio artistico, del creatore geniale, in quanto produce da sé l’oggetto della propria riflessione, *si appartiene* interamente. Il secondo motivo della *malattia* della lettura sta nell’eccesso di conoscenze, nell’affastellarsi tumultuoso e disordinato, conseguente alle continue letture; in questa direzione, Schopenhauer giunge addirittura a riabilitare il senso comune, che spesso, annota, è presente in misura maggiore nelle persone dotate di poca cultura – osservazione questa che contrasta palesemente con lo spirito elitario che caratterizza schiettamente l’opera del nostro -, mentre risulta spesso assente tra i dotti, incapaci di collegarsi ordinatamente

<sup>18</sup> *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p.13

<sup>19</sup> Op.cit., p.14

<sup>20</sup> Ivi, Cap. XXII, § 257, p.649

<sup>21</sup> Ivi, § 258, p.650

<sup>22</sup> Ibidem

con la mole di conoscenze possedute. E ancora: il pensatore scientifico viene addirittura indicato come un modello positivo di attività di pensiero che non si fa assoggettare dall'erudizione, ma al contrario riesce a ordinare in modo unitario la materia della riflessione, in un'unica grandiosa concezione. Con una metafora che non dispiacerebbe né ai lettori di Wittgenstein né a quelli di Heidegger, Schopenhauer paragona coloro che hanno passato la vita pensando a persone che conoscono profondamente un paese, quello del pensiero, "e vi si trovano realmente a casa loro"<sup>23</sup>. Abitare il pensiero, in una condizione che non dipende dalla nostra volontà, nota il filosofo, comporta una libertà d'azione che si traduce come autentico potere, il cui contrassegno è l'immediatezza della capacità di giudizio autonomo, al cui cospetto i filosofi libreschi rimarranno dei "Sigfridi con le corna" travolti dal flusso impetuoso del pensiero libero, capaci solo di appellarsi al principio di autorità.<sup>24</sup> Questa della polemica diretta con la filosofia del libro – che si conclude con una messa alla berlina della "storia della filosofia" di stampo idealistico – rimane forse una delle parti realmente più interessanti e "inattualmente" attuale dell'intera opera del solitario pensatore francofortese, e mentre rimangono probabilmente validi i giudizi impietosi che il suo miglior lettore, Friedrich Nietzsche, pronuncerà sull'antico "educatore" alla fine del proprio itinerario umano e filosofico<sup>25</sup>, permane però il debito contratto nei confronti dell'antico maestro dal filosofo col martello, lo Zarathustra che inaugura la svolta novecentesca, e che proprio attraverso il rifiuto del principio di autorità farà convergere l'attenzione della filosofia verso il profondo, come un'acqua che rifluisce verso il mare. Un mare interno, cercato lungamente nel corso del solitario viaggio del pensatore di Francoforte; e proprio le parole dell'ultimo attento lettore di Schopenhauer possono indicare concretamente il segno lasciato dal filosofo, l'eredità del pensiero libero:

*"Imparare a pensare: nelle nostre scuole non se ne ha più alcuna idea. Persino nelle università, persino tra i veri e propri dotti della filosofia la logica comincia a morire, come teoria, come pratica, come mestiere. Si leggano i libri tedeschi: nemmeno il più lontano ricordo, ormai, che per pensare occorre una tecnica, un programma, una volontà di magistero, - che il pensiero deve essere appreso così come dev'essere appresa la danza, come una specie di danza..."*<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Ivi, § 262, p.654; non è ozioso in tale direzione ricordare il § 18 delle *Philosophische Untersuchungen* di L.Wittgenstein, dove leggiamo: "Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari, e case uniformi", in L.Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Firenze, La Nuova Italia, 1992 (dalla traduzione di R.Piovesan e M.Trinchero, Torino, Einaudi, 1974), p.19; l'abitare il pensiero – come per Wittgenstein l'abitare il linguaggio – è una metafora ben presente anche in M.:Heidegger, che identifica con Platone del *Teeteto* (155 d) l'attività del pensare come di un meravigliarsi di fronte al quotidiano, ma aggiunge che il pensare ha la forma di "prendere dimora in questa meraviglia", in M.Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 1954, p.251; la traduzione italiana è in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, p.177; si veda la lunga ed approfondita discussione di tale aspetto della filosofia heideggeriana dell'«abitare» lo spazio solitario del pensiero in H.Arendt, *Martin Heidegger compie ottant'anni*, ora in G.Anders, H.Arendt, H.Jonas, K.Löwith, Leo Strauss, *Su Heidegger*, Roma, Donzelli, 1998, pp.63-73 ed in particolare p. 71.

<sup>24</sup> *Parerga e Paralipomena*, op.cit., § 266, p.659.

<sup>25</sup> "Schopenhauer, l'ultimo tedesco che vada preso in considerazione (...), è per lo psicologo un caso di prim'ordine: ossia come tentativo perverso e geniale di chiamare in campo, a favore di una complessiva valutazione nichilistica della vita, proprio le istanze opposte, le grandi autoaffermazioni della «volontà della vita», le forme d'esuberanza della vita. Egli ha interpretato, nell'ordine, l'arte, l'eroismo, il genio, la bellezza, la grande compassione, la conoscenza, la volontà di verità, la tragedia, come effetti della «negazione» o del bisogno di negazione del «volere» - la più grande falsificazione psicologica che, a parte il cristianesimo, esista nella storia. A un'osservazione più attenta egli è in ciò semplicemente l'erede dell'interpretazione cristiana: solo che ha saputo approvare ancora in senso cristiano, ossia nichilistico, anche quel che il cristianesimo aveva respinto, i grandi fatti culturali dell'umanità (- ossia come vie per la «redenzione», come forme preliminari della «redenzione», come stimolanti del bisogno di «redenzione»...) F.Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Roma, Newton Compton, 1988, Cap. *Scorribande di un inattuale*, §21, p. 57; e ancora: "Si domanda: avete da indicare anche un solo spirito che conti per l'Europa? Come contarono il vostro Goethe, il vostro Hegel, il vostro Heinrich Heine, il vostro Schopenhauer? – Sul fatto che non esista più un solo filosofo tedesco, non si finirà mai di meravigliarsi." Op. cit., *Quel che manca ai tedeschi*, § 4, p.43.

<sup>26</sup> Ivi, § 6, p. 45.