



ISSN: 2179-3786

DOI: 10.5902/2179378633636

Il paradosso della doppia nullità del mondo

Fabio Ciraci

Professore dell'Università degli Studi del Salento.

Segretario del Centro Interdipartimentale di ricerca su A. Schopenhauer e la sua Scuola

E-mail: fabio.ciraci77@gmail.com

Riassunto: Cercherò di dimostrare che Schopenhauer sostiene, da un lato, l'idea che il mondo dei fenomeni sia pura apparenza (nulla fenomenico) e, dall'altro lato, che la sua essenza debba essere annientata (nulla noumenico). La conseguenza è che nel caso del santo c'è un'opposizione relativa (*nihil privativum*) alla volontà attraverso la *voluntas*, mentre nel caso del genio c'è un'opposizione assoluta tra fenomeno e noumeno. Da ciò si segue un paradosso ineludibile che discuterò durante la mia indagine.

Parole-chiave: Nulla; Nulla fenomenico; Nulla noumenico; Paradosso.

Noi dichiariamo anzi liberamente: ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è invero, per tutti coloro che sono ancora pieni di volontà, il nulla. Ma anche, viceversa, per coloro in cui la volontà si è rovesciata e negata, questo nostro mondo tanto reale con tutti i suoi soli e le sue vie latte, è - nulla¹.

1. Schopenhauer e la doppia nullità del mondo

Se si analizza con attenzione il lessico del *Mondo come volontà e rappresentazione*, è possibile compulsare l'utilizzo che Schopenhauer fa del concetto di nulla attraverso l'occorrenza dei sostantivi *Nichtsein* (più spesso nella forma arcaica *Nichtseyn*) e *Nichts* (più raro). Scegliendo fra le numerose citazioni, una prima interessante occorrenza dei termini si trova nel libro IV, al § 59:

Ma per quanto concerne la vita dell'individuo, ogni storia di vita è una storia di sofferenza; ogni vita, infatti, è, di regola, una serie continua di

* Il presente saggio sviluppa i temi di un'indagine teoretica che l'autore ha cominciato ad affrontare in *Metafisiche del nulla: Schopenhauer, i suoi discepoli e l'inconsistenza del mondo* in: "Consecutio rerum", a. 1, n. 2, aprile 2017, pp. 99-114. Poi in *Declinazioni del nulla. Non essere e negazione tra ontologia e politica*. A c. di M. Aiello, L. Micaloni, G. Rughetti, Edizioni Efestò.

¹ WWW I, 487.

sventure grandi e piccole, che invero ognuno fa il possibile per nascondere, giacché sa che raramente gli altri vi partecipano e ne provano compassione, e anzi quasi sempre ne provano soddisfazione, per il fatto di rappresentarsi i tormenti da cui essi sono al momento risparmiati; - ma forse mai un uomo, se è assennato e insieme sincero, desidererà, alla fine della vita, ricominciare la daccapo; piuttosto che ciò, preferirà scegliere l'assoluto non essere².

Nel testo originale Schopenhauer ricorre all'aggettivo *gänzlich* [completo] per indicare un *Nichtsein totale*. Il filosofo del *Mondo* non utilizza l'aggettivo *absolut*, come invece fa in altri casi (per es. *absolute Freiheit des Willens*, *absolute Vernichtung*) poiché, come spiega nel § 71 del WWV, per l'uomo non è possibile raggiungere l'*absolutes Nichts*. Più avanti, in un passo del § 61, tratto sempre dal IV libro del *Mondo*:

A ciò si aggiunge, negli esseri dotati di conoscenza, che l'individuo è portatore del soggetto conoscente e questo è portatore del mondo; cioè che tutta la natura fuori di lui, quindi anche tutti gli altri individui, esistono solo nella sua rappresentazione, egli ne è consapevole sempre e solo come della sua rappresentazione, ossia solamente in modo mediato, e come di una cosa dipendente dalla propria essenza ed esistenza: poiché con la sua coscienza perisce per lui necessariamente anche il mondo, cioè l'essere e il non essere [*Nichtsein*] di esso divengono per lui equivalenti e indistinguibili. Ogni individuo conoscente è dunque in verità e trova se stesso come tutta la volontà di vivere o "in sé" del mondo stesso, e anche come la condizione integrante del mondo come rappresentazione, e pertanto come un microcosmo, che è da stimare uguale al macrocosmo³.

In questo passo Schopenhauer mostra con chiarezza la relatività del concetto di non-essere, ovvero la sua correlazione intrinseca al principio di coscienza: qualcosa è o non è solo in relazione alla coscienza, al soggetto conoscente; allo stesso modo, anche il nulla è un concetto relativo e ha natura gnoseologica. Questo è un punto fondamentale che sarà necessario tener presente anche in seguito.

Nel capitolo 41 dei *Supplementi al IV libro* del *Mondo* Schopenhauer si sofferma invece sul concetto di non-essere in relazione al suo significato etico per l'individuo:

Se ciò che ci fa apparire tanto terribile la morte fosse il pensiero del^[SEP] non essere [*Nichtseyn*], dovremmo pensare con pari raccapriccio al tempo in cui non eravamo ancora. Giacché è incrollabilmente certo che il non essere

[*Nichtseyn*] dopo^[SEP] la morte non può essere diverso da quello prima della nascita, e quindi neanche più lacrimevole. Tutta un'infinità è trascorsa, quando non eravamo ancora, ma ciò non ci turba affatto. Invece, che al momentaneo intermezzo di un'effimera esistenza debba seguire una

² WWV I, 383.

³ WWV I, 392.

seconda infinità, in cui^[1] non saremo più, lo troviamo duro, anzi insopportabile. Sarebbe allora questa sete di esistenza sorta per avventura dall'averla noi ormai assaporata e trovata magari, così, amabilissima? Come già sopra abbiamo brevemente spiegato: certamente no; tutto al contrario, l'esperienza fatta avrebbe potuto suscitare un'infinita nostalgia per il paradiso perduto del^[2] non essere [*Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese des Nichtseins*]. Alla speranza dell'immortalità dell'anima si attacca anche sempre quella di un "mondo migliore" - segno che il presente non vale molto⁴.

Anche in questo passo dagli echi fortemente romantici e miltoniani, la *unendliche Sehnsucht nach Nichtseyn* assume una valenza etica: l'infinità del non essere, che precede e segue la vita dei singoli individui, ha il potere di sciogliere le catene con cui la volontà ci avvince all'esistenza. Al di là di ogni miracolosa compassione o ascetica negazione della volontà, esiste per Schopenhauer una "giustizia eterna" che riconduce ogni esistenza individuale al tutto (o forse dovremmo dire, *al nulla?*) dal quale proviene, com'è insegnato in forma dogmatica e mitologica dalla resurrezione, per i cristiani, e dal *karma* brahminico per i buddhisti.

Che però il problema del nulla sia direttamente collegato a quello etico del male è ampiamente provato dallo stesso Schopenhauer, il cui pessimismo metafisico è in qualche modo edulcorato (/reso mite) dalla certezza, quasi escatologica, di una redenzione finale per gli individui in «*die unendlich vorzuziehende Rube des saligen Nichts*»⁵, con la promessa della sua dissoluzione nell'unità primigenia del *Wille* e con essa del dolore costitutivo dell'esistenza:

Se anche dunque il male fosse al mondo cento volte minore di quel che è, la mera esistenza di esso basterebbe comunque già a fondare una verità che si può esprimere in modo diverso, per quanto sempre e solo alquanto indirettamente, cioè che dell'esistenza del mondo non dobbiamo gioire, ma rattristarci; che il suo non essere [*Nichtseyn*] sarebbe da preferire alla sua esistenza; che esso è qualcosa che in fondo non dovrebbe essere⁶.

Ecco enunciato il postulato fondamentale di ogni pessimismo metafisico: *il non essere è preferibile all'essere*. Ed è sulla base del bilancio prima metafisico (l'essere è peggiore del non essere) e poi eudemonologico («la vita è un affare che non copre le spese»⁷) che Schopenhauer traccia una direzione di senso all'esistenza umane e che l'irrazionalità della volontà metafisica aveva di principio negato: se da un lato Schopenhauer afferma che la vita è *sinnlos*, senza senso, perché non vi è alcun fine teleologico ed escatologico, dall'altro lato proprio perché la vita è dolore, perché funestata dal desiderio e dalla noia,

⁴ WWV II, 532-533.

⁵ WWV II, 735, § 50, *Epifilosofia*.

⁶ WWV II, 661.

⁷ WWV II, 271, cap. 28.

proprio perché non ha senso, poiché il suo unico scopo è affermare se stessa e perdurare nel tempo attraverso la procreazione, all'uomo non rimane che uscire dalla ruota delle nascite, attraverso quelle che Schopenhauer indica come le vie della redenzione: l'arte, la morale della compassione e la pratica delle virtù ascetiche (digiuno, povertà e castità). In questo modo l'essere non ha senso in sé, al suo interno, ma il suo fine è il non-essere, il suo superamento inteso come negazione.

Sembrerebbe così che Schopenhauer affermi una “doppia nullità” del mondo: dal lato empirico, la nullità fenomenica degli individui, come testimonia la loro caducità e illusorietà nel tempo⁸; dal lato metafisico, invece, con la *noluntas*, la possibilità della negazione della volontà che ha luogo come inversione e conversione⁹ della volontà di vivere. In questo senso, il mondo ha una “doppia inconsistenza”: *è un nulla fenomenico che anela al nulla metafisico*.

2. La patodicea e il nulla barrato

Certo non a caso, a proposito di Schopenhauer il grande Ludger Lütkehaus ha parlato di una forma di *ontologia negativa*¹⁰, riscontrando nella filosofia schopenhaueriana il ricorso a schemi e concetti della tradizione mistica e gnostica, l'utilizzo di una sorta di teofania negativa del *Wille*, i cui attributi sono ottenuti anche *ex contrario* rispetto alle caratteristiche del mondo fenomenico e a cui si giunge solo come concetto relativo. Il nulla, in tal senso, sarebbe una sorta di *Ab- e Urgrund* romantico dotato di una propria attività, che però non genera la teodicea dei mistici medievali, ma conduce piuttosto a una *patodicea* del male¹¹: in luogo di un dio provvido e benevolo Schopenhauer pone invece l'orco cieco e insaziabile del *Wille*. Secondo questa prospettiva, il filosofo del *Mondo* appare quasi un neo-agnostico adoratore di un malevolo demiurgo del mondo¹². Si potrebbe forse aggiungere che, nel tentativo di fondare una filosofia sistematica, Schopenhauer radicalizza, in maniera insanabile, la frattura fra metafisica (intesa come dottrina dei principi ultimi e delle essenze) e

⁸ Cf. WWV II, 656: «Il modo in cui questa *nullità* di tutti gli oggetti della volontà [*Nichtigkeit* aller Objekte des Willens] si palesa e si rende comprensibile all'intelletto radicato nell'individuo, è innanzi tutto *il tempo*. Esso è la forma per mezzo della quale questa nullità delle cose appare come la loro caducità, in quanto, per essa, tutti i nostri godimenti e le nostre gioie ci svaniscono di tra le mani e noi ci chiediamo poi stupiti dove siano andati a finire. Questa nullità stessa è dunque la sola cosa *oggettiva* del tempo, ossia ciò che gli corrisponde nell'essenza in sé delle cose, vale a dire ciò di cui esso è l'espressione» (WWV II: 2071).

⁹ Si veda quanto affermato da Schopenhauer in *Parerga e paralipomena* (PuP II: 409): «Del *nolle* possiamo semplicemente dire che la sua apparenza non può essere quella del *velle*, ma non sappiamo se in generale apparisca, se cioè riceva un'esistenza secondaria per un intelletto, che però esso dovrebbe innanzitutto produrre. Ora, noi, conoscendo l'intelletto solo come organo della volontà nella sua affermazione, non vediamo perché, dopo che l'affermazione sia annullata, il *nolle* dovrebbe produrre l'intelletto; ma non possiamo dir nulla neppure del soggetto del *nolle* perché lo abbiamo conosciuto positivamente solo nel suo opposto, il *velle*, come cosa in sé del suo mondo fenomenico».

¹⁰ Lütkehaus, L. (1999: 165-222).

¹¹ Lütkehaus, L. (1999: 185) *Pathodizee*.

¹² Lütkehaus, L. (1999: 218).

ontologia (intesa come studio degli enti reali), una cesura che già Kant con la sua “metafisica critica” aveva tracciato ponendo nell’*Estetica* un limite invalicabile fra noumeno e fenomeno, senza però separare i due regni. Schopenhauer scava a fondo proprio nel solco tracciato da Kant, allargando lo iato creatosi fra essenza e apparenza. Riconosce gli individui (ovvero tutti gli enti che cadono sotto il *principium individuationis*) da un punto di vista ontologico, in quanto enti fenomenici, ma attribuisce loro un’essenza metafisica, il *Wille*, che da un lato per Schopenhauer si manifesta nella natura, “si obbiettiva” [*objektivirt*], dall’altro lato è *toto coelo* diversa da essa, come scrive a più riprese il filosofo con le parole di Aristotele. Faccio notare come per Schopenhauer il piano ontologico coincide con quello fenomenico, così come il piano metafisico equivale a quello noumenico; allo stesso modo, per Kant la sostanza era una categoria relativa al mondo dei fenomeni ma l’essenza noumenica delle cose apparteneva alla cosiddetta metafisica critica che conduceva all’incondizionato alla ragion pratica.

Vi sarebbe pertanto uno scarto, una differenza con resto, fra il mondo come volontà e rappresentazione e la Volontà in sé – che invece lo comprende e lo esubera. La Volontà di vita è più che il mondo in quanto volontà e rappresentazione. Per maggior chiarezza, citiamo quanto scrive Schopenhauer nell’*Epifilosofia*: «per me il mondo non esaurisce ogni possibilità dell’essere e [...] in questa rimane ancora molto spazio per ciò che noi indichiamo solo negativamente come la negazione della volontà di vivere»¹³. In tale prospettiva, la *voluntas* aprirebbe le porte a una dimensione alternativa, squarcerebbe il velo di Maia su di una regione a cui Schopenhauer non sa e non può dare nome, come è scritto nell’ultimo paragrafo del primo tomo del *Mondo*:

[...] Non evitiamo affatto di trarre la conseguenza che con la libera negazione, con la rinuncia alla volontà siano poi anche soppressi tutti quei fenomeni, quel costante premere e agitarsi senza meta e senza posa, in tutti i gradi di oggettività, in cui e per cui il mondo consiste, soppressa la molteplicità delle forme susseguentisi gradualmente, soppresso con la volontà tutto il suo manifestarsi, e infine anche le forme generali di questo, tempo e spazio, e anche l’ultima forma fondamentale di esso, soggetto e oggetto. Non più volontà: non più rappresentazione, non più mondo¹⁴.

Tuttavia, a questa inattingibile alterità l’uomo giunge solo *per via negationis* ovvero, con le parole di Schopenhauer, «ci dobbiamo qui accontentare della conoscenza negativa, paghi di aver raggiunto l’ultima pietra di confine di quella positiva»¹⁵. Si tratta cioè di un “nulla relativo”, una sottrazione – per così dire – della

¹³ WWV: II, 740.

¹⁴ WWV I, 486.

¹⁵ WWV I, 486.

nostra espressione individuale dall'intero del mondo che però ci sfugge e a cui diamo il nome di volontà metafisica.

Ora, come è possibile verificare dall'analisi delle poche occorrenze prese in qui considerazione, i termini nulla e non-essere (*Nichts, Nichtsein*), che Schopenhauer utilizza spesso in maniera interscambiabile, si caricano di una serie di significati che prevedono slittamenti da un piano teorico all'altro: 1. non essere è lo stato illusorio del mondo dei fenomeni, che Schopenhauer assume a mere ed effimere parvenze (nulla relativo sul piano empirico); 2. non essere è anche la sospensione raggiunta dal genio nella contemplazione estetica, poiché egli annulla tutti i legami con il mondo apparente dei fenomeni e si pone come uno specchio di fronte alla volontà, sottraendosi in qualità di soggetto assoluto del conoscere (nulla sul piano metafisico come fenomeno assoluto); 3. al non essere giunge infine l'asceta, attraverso la conversione della volontà in *voluntas*, che però è sottrazione della propria individualità dal resto del mondo, pervenendo così al nirvana (nulla relativo sul piano metafisico come *Wille*).

Vi è allora un ulteriore passaggio: alla doppia nullità del mondo si aggiunge un successivo sdoppiamento, sul piano metafisico, in due figure che percorrono strade differenti: la prima, la via estetica del soggetto del conoscere, in base alla quale il genio coincide con l'idea archetipa che egli contempla nell'opera d'arte. Tale figura sfrutta l'antagonismo¹⁶ esistente fra volontà e conoscenza a scapito della prima, per divenire «puro soggetto del conoscere», chiaro occhio del mondo¹⁷. La seconda via, quella mistica dell'asceta, raggiunta attraverso la pratica della castità, del digiuno e della povertà, in grado di affievolire la volontà di vivere sino alla sua estinzione [*Erlösung*], in una sorta di ricongiunzione mistica con il tutto poiché, scomparsa la volontà individuale e, con essa, la coscienza individuale, viene meno anche il principio di determinazione. Se il genio annulla la volontà attraverso le idee che sono «*die vollständige und vollkommene Erscheinung*»¹⁸, l'asceta la estingue attraverso la *voluntas* che Schopenhauer intende addirittura come una mutazione della natura dell'individuo.

Per spiegare a che tipo di nulla si riferisce quando parla di genio, Schopenhauer ricorre alla terminologia utilizzata da Kant in sede critica,¹⁹ distinguendo un *nihil privativum*, ovvero relativo, da un *nihil negativum*, ovvero assoluto, affermando che per l'asceta o il genio è possibile giungere solamente al primo, a quello privativo e relativo:

A questo riguardo devo innanzi tutto osservare che il concetto del *nulla* è essenzialmente relativo e si riferisce sempre e solo a qualcosa di determinato, che esso nega. Si è attribuita (principalmente da Kant) questa

¹⁶ WWV II, 419-420.

¹⁷ WWV I, 377.

¹⁸ WWV II, 1683.

¹⁹ Kant, I, *Critica della ragion pura*, B 347-348.

proprietà solo al *nihil privativum*, che è ciò che viene designato con – in contrasto con un +, il quale –, a punto di vista invertito, potrebbe diventare un +, e si è posto in contrasto con questo *nihil privativum* il *nihil negativum*, che sarebbe nulla sotto ogni aspetto, per cui si usa come esempio la contraddizione logica, che elimina se stessa. Ma a guardar meglio, nessun nulla assoluto, nessun *nihil negativum* vero e proprio è neanche solo pensabile; ogni nulla di questa specie, considerato da un punto di vista superiore, o sussunto sotto un concetto più ampio, è sempre di nuovo solo un *nihil privativum*. [...] Così dunque ogni *nihil negativum* o nulla assoluto apparirà, se subordinato a un concetto superiore, come un mero *nihil privativum* o nulla relativo, che potrà anche sempre scambiare segno con ciò che nega, sicché questo venga allora pensato come negazione ed esso stesso invece come un porre²⁰.

Con tale spiegazione Schopenhauer vorrebbe quindi difendersi dalla possibile accusa – che egli stesso muove più volte a Fichte, a Schelling e in particolare a Hegel – di aver fatto di un’astrazione concettuale, l’essere e il non-essere, un’entità autonoma. Se però proviamo a seguire nella sua interezza il ragionamento schopenhaueriano, a dire il vero il filosofo del *Mondo* sembra violare il suo stesso presupposto, mettendo così capo a un paradosso. Attraverso la contemplazione, infatti, il genio giunge a farsi tutto fenomeno nella sua forma più generale (*Vorstellung überhaupt, allgemeinste Form*) e perfetta (idea platonica)²¹, sicché nella contemplazione scompare l’individuo e rimane una forma di conoscenza indeterminata, positiva assoluta e oggettiva. Si tratta di una conoscenza, per così dire, “sospesa”, il fenomeno in generale. Già in questo caso, per Schopenhauer, la volontà scompare. Il punto ora è: quale volontà? Se nella contemplazione il genio coincide con l’idea, la quale non è affatto determinata bensì indeterminata, e se l’idea è l’unica cosa che sussiste, allora ciò che dovrebbe scomparire è la volontà universale che le sta di fronte e di cui le idee sono specchio, espressione diretta²². Nella contemplazione estetica dovrebbe cioè scomparire niente di meno che l’intera volontà universale²³, in maniera assoluta. La conseguenza di queste premesse è un paradosso: la contemplazione estetica,

²⁰ WWV I, 484.

²¹ WWV I, 206: «L’idea platonica è invece necessariamente oggetto, un che di cognito, una rappresentazione, e appunto perciò, ma anche solo perciò, diversa dalla cosa in sé. Essa ha semplicemente depresso le forme subordinate del fenomeno, le quali tutte noi comprendiamo sotto il principio di ragione, o piuttosto non è ancora entrata in esse; ma ha conservato la forma prima e più generale, quella della rappresentazione in genere, dell’essere oggetto per un soggetto. Sono le forme a questa subordinate (di cui il principio di ragione è l’espressione generale), che moltiplicano l’idea in individui particolari e transeunti, il cui numero è assolutamente indifferente rispetto all’idea».

²² Sul tema, cf. F. Ciraci, *Il mondo come volontà, idee e rappresentazione. Per una possibile lettura in senso illuministico della dottrina delle idee*, «Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer», 1° sem. 2010, Vol. 1, n. 1, pp. 71-115: 80-81.

²³ Si rifletta pure sul fatto che nella contemplazione è data la possibilità che l’idea, in quanto forma generale del fenomeno, sopravviva autonomamente alla scomparsa della volontà, che è sì estinta; inoltre, per Schopenhauer, la contemplazione ha vita breve, avviene solo per pochi istanti: ma in realtà, non dovrebbe avvenire fuori dal tempo, e quindi essere un’irruzione dell’eternità, una sorta di greco *kairòs*?

sospendendo la volontà in sé determina, da un lato, un nulla assoluto, e dall'altro lato, un fenomeno assoluto.

Diverso il caso del santo-asceta: attraverso la *noluntas* ha luogo l'estinzione della volontà individuale. Dal punto di vista dell'individuo vi è una sottrazione della sua volontà con la dissoluzione della individualità in relazione al tutto cioè un nulla relativo (il concetto kantiano «della mancanza o privazione di un oggetto»); in relazione al *Wille* la negazione della volontà dell'asceta è questione ben più problematica: la volontà universale è inestinguibile, eterna, perché è l'essenza della realtà stessa. L'estinzione della volontà individuale allora può solo significare la fine della sua esistenza in relazione alla coscienza di un individuo con la scomparsa di quest'ultima: se non vi è più coscienza individuale non vi è più una volontà in relazione all'individuo, poiché, come si è già ricordato, «con la sua coscienza perisce per lui necessariamente anche il mondo, cioè l'essere e il non essere»²⁴.

Stando così le cose, nel caso del santo avremmo allora la realizzazione di quel *nihil negativum* sostenuto da Schopenhauer nel § 71 del *Mondo*; nel caso del genio estetico, però, la questione è più oscura: non vi è più un'opposizione parziale, relativa, di un individuo rispetto al tutto, in cui volontà individuale e quella universale sono, per così dire, grandezze omogenee. Nella contemplazione estetica il genio diviene puro occhio del mondo, si scioglie da ogni legame con il mondo. La contemplazione estetica è cioè il *principium indeterminationis* del genio-artista, perché sottrae il genio allo spazio al tempo e alla causalità, lo de-individualizza, di modo che egli diviene un «*rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge*»:

ci *perdiamo* totalmente in questo oggetto, cioè appunto dimentichiamo la nostra individualità, la nostra volontà, e in noi non resta altro che il soggetto puro, come chiaro specchio dell'oggetto, in modo che sia come se l'oggetto esistesse da solo, senza nessuno che lo percepisse, e non si potesse dunque separare più colui che intuisce dall'intuizione, bensì le due cose fossero diventate una sola, tutta la coscienza essendo totalmente riempita e occupata da un'unica immagine intuitiva; se quindi in tal modo l'oggetto è uscito da ogni relazione con qualcosa al di fuori di esso e il soggetto da ogni relazione con la volontà: allora, ciò che così viene conosciuto, non è più la cosa particolare come tale, ma è *l'idea*, la forma eterna, l'oggettività immediata della volontà in questo grado; e proprio perciò colui che è preso in questa intuizione non è più, nello stesso tempo, un individuo: giacché l'individuo si è appunto perduto in tale intuizione; ma è il *soggetto puro della conoscenza*, senza volontà, senza dolore, senza tempo²⁵.

Fra idea (d.i. fenomeno nella forma generale) e la volontà in sé è istituita un'opposizione assoluta, poiché noumeno e fenomeno sono *toto coelo* diversi. Il genio

²⁴ WWV I, 648-649.

²⁵ WWV I, 210.

non annulla tutto il mondo come volontà ma, coincidendo con l'idea e quindi con il fenomeno nella sua forma più generale²⁶, dovrebbe annullare la Volontà in sé, nella sua interezza.

Se volessimo utilizzare il linguaggio caro alla *Existenzphilosophie*, si potrebbe dire che nella contemplazione estetica il *Wille* viene “barrato” (~~Wille~~), perché negato in modo assoluto. Tuttavia, mentre nel caso di Heidegger si tratta dell'Essere inattuabile, che si rivela e si nasconde nelle pieghe della temporalità, un essere che viene barrato (~~Sein~~) perché inadeguato a venir rappresentato nei termini del linguaggio metafisico occidentale, nel caso di Schopenhauer il *Wille*, che pure è fuori dal tempo e sfugge al concetto umano e alla sua rappresentazione linguistica, si tratta dell'essenza metafisica del mondo, un'essenza ineffabile, che non si può definire nei termini di essere e non essere, perché essi si riferiscono sempre a una coscienza e hanno connotazione gnoseologica. Il problema è semmai stabilire se e come sia possibile una negazione assoluta oppure un'opposizione assoluta. Da qui il paradosso generato dalla doppia nullità del mondo.

In realtà le difficoltà interpretative circa la natura del nulla nascono proprio dall'utilizzo ambiguo ovvero anfibolico da parte di Schopenhauer del concetto di nulla, talvolta in senso gnoseologico, talvolta in senso metafisico: difatti, in maniera esplicita Schopenhauer si riferisce a Kant, sostenendo un nulla relativo che è tale perché riferito alla coscienza dell'individuo, muovendosi quindi su di un crinale gnoseologico; tuttavia, a proposito degli asceti e del buddhismo, il filosofo del *Mondo* si riferisce al Nulla come regno di pace e di quiete, in senso positivo e con un fine etico, sicché subentra un cambiamento di prospettiva, il cui riferimento implicito è Platone, che interviene surrettiziamente, come una vena carsica, facendo del nulla più di un semplice correlato della coscienza, ma un'essenza metafisica.

3. Vacuità e fascinazione del nulla

Come ha notato Riconda, nel secondo libro del *Mondo*,

C'è [...] in Schopenhauer una duplice tendenza: da un lato egli dà piena consistenza alla volontà di vivere — spinto a ciò, oltre che dal senso profondo della vita che è caratteristica saliente del suo pensiero, anche dal

fatto che altrimenti i grandi temi della colpa e del dolore non assumerebbero quel carattere autenticamente tragico che pure egli intende

²⁶ L'idea è la volontà allo specchio, perché le sta di fronte, le si oppone. Nella contemplazione estetica del genio il fenomeno sussiste di per sé, autonomamente, come elemento positivo, sospeso in una sorta di limbo stabilito dalla contemplazione estetica e nel quale la volontà scompare. Tale opposizione determina al fenomeno in generale si deve opporre la volontà in generale, e cioè un'opposizione in senso assoluto.

loro conferire — dall'altro gliela toglie di fronte alla *Noluntas* come sfera della redenzione dalla colpa e dal dolore è la volontà di vivere, si sdoppia allora nella cosa in sé come volontà di vivere, di per sé conoscibile ma assiologicamente negativa, e nel Nulla cui mette capo la volontà di vivere, che dal punto di vista assiologico si configura come positivo ma che, come abbiamo detto, sfugge alla conoscenza filosofica che su questo punto trova il suo supplemento nella mistica²⁷.

Le continue oscillazioni semantiche del concetto di nulla e il mistero di cui spesso Schopenhauer ammantava il processo della *Verneigung des Willens* ha sollevato più di qualche perplessità già nei primi seguaci e allievi di Schopenhauer. Lo si vede anche dal carteggio del filosofo del *Mondo* con Julius Frauenstädt. Riconda fa notare che in una lettera Schopenhauer cerca di mettere al riparo la sua dimostrazione della *noluntas*, facendo appello all'impossibilità di muovere obiezioni alla natura della volontà su di un piano trascendente, sostenendo che la sua dottrina si sforza di rimanere immanente, di attenersi ai dati dell'esperienza esterna (fenomeni) e interna (volontà):

La mia filosofia non parla di un mondo di favole, ma di questo mondo: cioè essa è immanente, non trascendente. Essa insegna che cosa è il fenomeno e che cosa è la cosa in sé. Questa però è cosa in se solo relativamente, cioè nel suo rapporto con l'apparenza: e questa è solo apparenza in rapporto alla cosa in sé. Oltre a ciò è un fenomeno cerebrale. Che cosa dunque sia la cosa in sé al di fuori di quella relazione io non l'ho detto, perché non lo so: in essa però è la volontà di vivere. Che questa possa superarsi io l'ho mostrato empiricamente: ed ho aggiunto che con la cosa in sé deve sparire anche la sua apparenza. La negazione della volontà di vivere non è l'annullamento di un oggetto, di un essere, ma puro non-volere come conseguenza di un quietivo [...] Che cosa poi possa essere ciò che noi conosciamo solo come volontà di vivere e nucleo di questa apparenza al di fuori di ciò, quando cioè non è più questo non lo è ancora, è un problema trascendente, la cui soluzione le forme del nostro intelletto, che sono funzioni di un cervello destinato al servizio dell'apparenza individuale della volontà, non sono adatte a cogliere e a pensare²⁸.

In un'altra lettera successiva indirizzata sempre a “l'arcievangeliista” Frauenstaedt²⁹, Schopenhauer si spinge ad affermazioni ben più forti, solo che invece di chiarire sollevano nuove questioni relative al concetto di negazione della volontà e alla sua coerenza interna al sistema:

L'affermazione e la negazione della volontà di vivere è un puro *Velle* e *Nolle*. Il soggetto di entrambi è uno ed identico. Come tale esso non può

²⁷ Riconda G., (1972: 81-81).

²⁸ Lettera di Schopenhauer a Frauenstädt del 21 Agosto 1852.

²⁹ Sulla categoria storiografica della *Schopenhauer-Schule*, la sua articolazione interna e i suoi esponenti, si veda Fazio 2009. Sul pessimismo tedesco dell'Ottocento si consulti invece Invernizzi (1994).

venire estinto ed annullato con il suo atto. Esso ci è noto solo attraverso i suoi atti. Il suo *Velle* si manifesta in questo mondo empirico, che proprio perciò è l'apparenza della sua cosa in sé. Del *Nolle* invece conosciamo solo l'apparenza del suo ingresso, che può avvenire solo *nell'individuo*: questo però appartiene innanzitutto all'apparenza del *Velle*. Perciò vediamo il *Nolle* comparire ancora sempre in lotta con il *Velle*, finché l'individuo dura. Se in lui il *Nolle* ha vinto e l'individuo è finito, allora si ha una pura manifestazione del *Nolle*. Di questo stesso non possiamo dire niente di più, se non che la sua apparenza non può essere quella del *Velle* (il mondo è superato); non sappiamo però se in generale appaia, cioè se abbia un'esistenza secondaria per un intelletto che prima dovrebbe produrre (e *à propos de quoi?*), e non possiamo neanche dire nulla del soggetto di questo *Nolle*; invece nel suo atto opposto, come quello che anche produce un intelletto, abbiamo una conoscenza positiva di esso come della cosa in sé della sua apparenza³⁰.

Il testo della lettera di Schopenhauer è quasi identico a quello utilizzato per il capitolo 14 “Aggiunte alla dottrina dell’affermazione e negazione della volontà di vivere” dei *Parerga e paralipomena* (PuP II: 408-409) ed è quindi uno scritto a cui Schopenhauer ha attribuito una certa importanza. Quale sia “l’identico soggetto del *Velle* e del *Nolle*” di cui Schopenhauer scrive a Frauenstädt a noi poveri umani non è dato di sapere. Certo chiamarlo “soggetto” non solo pone gravi problemi organici al sistema (esiste un soggetto solo in relazione all’oggetto, ovvero all’interno della rappresentazione) ma spingerebbe a considerare l’origine di *velle* e *nolle* come un’entità trascendente, la qual cosa è del tutto incompatibile con le premesse immanentistiche schopenhaueriane – a meno di non fare di Schopenhauer, come pure ironicamente propone Lütkehaus, un neo-agnostico adoratore di Mefistofele, il cui sistema filosofico dominato dall’irrazionale prenderebbe le sembianze di una sorta di *pansatanismo*³¹, per dirlo con Liebmann, o di un *pandiabolismo*, per esprimerci con le parole di Nietzsche³².

Con Schopenhauer si potrebbe rispondere alle critiche incrociate degli allievi con le affermazioni contenute nell’*Epifilosofia*, in cui il filosofo del *Mondo* fa una sostanziale ritrattazione circa la coincidenza della cosa in sé con il *Wille*³³. Il Saggio di Francoforte afferma un po’ sibillamente che le radici dell’individualità «arrivano fin là dove arriva l’affermazione della volontà di vivere, e che cessano dove subentra la negazione: giacché sono sorte con l’affermazione»³⁴ e, pertanto, ponendo domande su ciò che oltrepassa l’esperienza possibile «incappiamo in ogni dove contro problemi

³⁰ Lettera di Schopenhauer a Frauenstädt del 24 agosto 1852, in Riconda (1972: 82).

³¹ Liebmann, O. (1900: 248). Cfr. Ciraci (2014: 497-509).

³² Nietzsche, Fr. (*Werke*, IV/II, p. 436, frammento 24 [21]): «Schopenhauer concepisce il mondo come un immenso uomo, del quale vediamo le azioni, e il carattere del quale è affatto immutabile; questo lo possiamo appunto dedurre da quelle azioni. In questo la sua filosofia è un panteismo o forse un pandiabolismo».

³³ «La percezione interna che abbiamo della nostra stessa volontà non fornisce ancora in alcun modo una conoscenza della cosa in sé esauriente e adeguata» WWV: II, 1357.

³⁴ WWV II, 734.

insolubili, come contro il muro della nostra prigione» con il nostro intelletto, questo mero strumento di volontà³⁵.

In realtà Schopenhauer ha spesso trasgredito al principio di immanenza, fondando l'esperienza esteriore (l'intuizione dei fenomeni) e interiore (l'intuizione della volontà) sul presupposto di un'essenza della realtà, il *Wille*, di cui non si può predicare alcunché perché esso sfugge all'intelletto umano. Come del *Wille*, anche di questo *Nichts* – di cui appunto nulla si dovrebbe dire – Schopenhauer continua a scrivere e a descriverne le caratteristiche, immaginandolo come un paradiso beato da raggiungere salendo la scala della negazione della volontà, nell'ascetica scalata verso la purezza del non essere che santifica e redime l'uomo dall'*inconveniente di essere nati*, per dirlo con Emil Cioran. È sulla base della pratica ascetica che Schopenhauer congiunge la sua filosofia alle dottrine orientali di Buddismo e Brahmanesimo (ma anche al Cristianesimo delle origini), predisponendo quello scivolamento di piani cui si è fatto già riferimento:

La morte di ogni uomo buono è di regola placida e dolce; ma morire di buon grado, morire volentieri, morire gioiosamente, è un privilegio del rassegnato, che rinuncia e rinnega la volontà di vivere. Perché egli soltanto vuole morire *per davvero* e non solo *in apparenza*, e quindi non ha bisogno e non pretende una sopravvivenza della sua persona. Rinuncia di buon grado all'esistenza che noi conosciamo: quel che ne ottiene in cambio, ai nostri occhi è *nulla* perché, riferita a quello, la nostra esistenza è *nulla*. La fede buddhistica lo chiama *Nirvana*, ossia estinzione³⁶.

Schopenhauer considera la religione come metafisica del popolo³⁷, per il quale è più semplice comprendere la verità sull'essenza del mondo in forma allegorica e dogmatica che non attraverso la filosofia. Ecco perché il filosofo del *Mondo* aderisce alla dottrina pessimistica del cristianesimo, sorretta dall'idea di un peccato originario dell'uomo e di una vita come caduta e “valle di lacrime”. L'etica schopenhaueriana coincide sul piano pratico con la condotta di vita dei grandi eremiti e dei mistici cristiani. Allo stesso modo, l'adesione al buddhismo è motivata sia dalla convinzione che dall'Oriente provenga la sorgente della vera sapienza³⁸, non ancora inquinata

³⁵ WWV II, 735.

³⁶ WWV II, 580.

³⁷ Cfr. Schopenhauer «La religione è la metafisica del popolo, che gli si deve assolutamente lasciare e che perciò deve essere rispettata esteriormente, poiché il discreditarla significa toglierla al popolo. Come esiste una poesia del popolo e, nei proverbi, anche una saggezza del popolo, così vi deve essere anche una metafisica del popolo, [poiché gli esseri umani necessitano assolutamente di una *interpretazione della vita*, ed essa deve essere adeguata alla loro capacità di comprensione]. Perciò la religione è sempre un rivestimento allegorico della verità, adeguato alla capacità di comprensione del popolo e riesce a fare, dal punto di vista pratico e sentimentale, cioè a guisa di direttiva per l'agire e come calmante e consolazione nella sofferenza e nella morte, forse altrettanto, quanto la verità stessa riuscirebbe a raggiungere, se noi ne fossimo in possesso», (PuP II: 424).

³⁸ Alla visione dell'Oriente come fonte originaria del sapere Schopenhauer si ricollega in armonia con una certa tradizione del pensiero tedesco dell'Ottocento, che da Herder conduce a Schelling. Sul tema, mi permetto di

dall'ottimismo semita, sia dall'approvazione di una visione del mondo che guarda all'esistenza come un'illusione e al nirvana come la possibilità di uscita dal cerchio della vite e, quindi, della sofferenza.

Compassione e nirvana insegnate da Schopenhauer sembrerebbero essere l'una alternativa all'altra: se da un lato Schopenhauer chiede all'individuo di attivarsi in favore del prossimo, cercando di non recargli offesa e di sollevarlo dal peso della vita (*neminem laede; imo omnes, quantum potes, iuva*) e riconoscendo in lui la medesima stessa unità metafisica (*tat tvam asi*, questo sei tu!), dall'altro lato, l'esito nichilistico della *noluntas* apre la strada ad un'interpretazione quietistica dell'etica schopenhaueriana, che pure ha avuto larga fortuna. La via della negazione della volontà però non è alternativa alla via del *Mitleid*, entrambe sono indicate da Schopenhauer come percorribili da parte dell'individuo. La via di redenzione morale della compassione scorre parallela a quella ascetica della *noluntas*, di modo che al filosofo illuminato, che ha fondato la prima etica della storia del pensiero umano in senso laico e solidaristico, si affianca il mistico del Nulla; assieme al moralista illuminato, maestro di disincanto e di disinganno, procede il pensatore romantico che cede alla tentazione dell'infinito e della *purezza del non essere*. E tuttavia, il misticismo nichilistico schopenhaueriano sembra essere corretto in qualche modo dal ruolo esercitato dalla ragione che, pur presentandosi come semplice fluorescenza della volontà, getta la sua fioca luce sull'individuo e fa della conoscenza il *quietivo* della volontà, elemento di liberazione e di redenzione dal *Wille*.

Sembra allora che, una volta fondata la metafisica su di una volontà cieca e universale, confutata l'idea di un dio provvido e benevolo con l'immanenza del male, spogliato il mondo di ogni elemento romantico e di ogni scintilla divina, Schopenhauer non intenda però gettare l'uomo nella più cupa disperazione, ma aprirgli una speranza di redenzione nel fuoco purificatore del non essere.

È proprio così che il Nulla rimane forse l'ultima divinità lasciata viva dalla terribile volontà di vita, l'ultima divinità della quale Schopenhauer non riesce a liberarsi.

Riferimenti bibliografici

CIRACÌ, F. Schopenhauer e le filosofie del “ritorno a Kant”: Otto Liebmann. In: *Archivio di Storia della cultura*. Napoli: Liguori, 2014, pp. 497-509.

CIRACÌ, F. La filosofia tedesca e il pensiero orientale. In: U. Eco e R. Fedriga (a cura di). *Storia della Filosofia vol. 3: Ottocento e Novecento*. Milano-Bari: Laterza-Encyclomedia, 2014, pp. 67-68.

FAZIO, D. M. (a cura di). *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. Lecce: Pensa MultiMedia, 2009.

rinvviare a Ciraci (2014b).

- INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia, 1994.
- KANT, I. *Kants Werke*. Akademie-Textausgab. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kantsgesammelten Schriften. Berlin: W. de Gruyter, 1968.
- LIEBMANN, O. *Analysis der Wirklichkeit (1876)*. 3ª ed. revista e ampliada. Trünberg: Straßburg, 1900.
- LÜTKEHAUS, Ludger. *Nichts*. Zürich: Haffmans, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Opere di F. Nietzsche*. Edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, vol 4/tomo II, *Umano, troppo umano*, I e *Frammenti postumi (1876-1878)*, versione di Sossio Giametta e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi, 1965, frammento 24 [21], estate 1877.
- RICONDA, G. La “Noluntas” e la riscoperta della mistica nella filosofia di Schopenhauer. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 53 (1972), pp. 80-87.
- SCHOPENHAUER, A. *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: R. Piper, 1911-1942.
- SCHOPENHAUER, A. Der Briefwechsel. In: *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*, 14., 15. und 16. Hrsg. von Paul Deussen. München: R. Piper, 1911-1942.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

Recebido: 19/11/17

Received: 11/19/17

Aprovado: 15/03/18

Approved: 03/15/18