

La conversione: teoria e storia di un *topos* letterario nello schopenhauerismo dell'Ottocento

A conversão: teoria e história de um topos literário no schopenhauerismo do século XIX

Fabio Ciraci

Doutor em Filosofia pela Università degli Studi del Salento

Professor do Curso de Filosofia da mesma Universidade

E-mail: fabio.ciraci77@gmail.com

Resumo: O ensaio analisa dois pontos principais: 1. o tema da conversão schopenhaueriana à luz da sua gênese e do seu valor filosófico; 2. a conversão como *topos* literário. Em relação ao primeiro ponto, mostra-se como a *Bekehrung* adquire um significado diferente na estética e na ética de Schopenhauer. Além disso, discute-se sobre a conversão total e imediata e sobre a sua compatibilidade com a intervenção da graça divina. No segundo ponto, descreve-se como Frauenstädt, Bahnsen, Mainländer e Nietzsche somente chegam à descoberta de Schopenhauer seguindo o modelo da conversão schopenhaueriana.

Palavras-chave: Conversão; *Bekehrung*; μετάνοια; *Sinnesänderung*; Veränderung; Frauenstädt; Bahnsen; Mainländer; Nietzsche.

1. La conversione come rivoluzione interiore o rinascita

Il vecchio Schopenhauer, giunto finalmente alla celebrità tanto agognata, desiderò formare intorno a sé non semplicemente una scuola, ma addirittura una “chiesa”, con tanto di «apostoli ed evangelisti». Ciò è testimoniato in vario modo dalla corrispondenza del filosofo con i suoi allievi e seguaci, oltretutto dai numerosi racconti autobiografici del cosiddetto “primo incontro” dei discepoli con il venerato maestro. Ed è probabilmente a questa atmosfera religiosa e devozionale, fatta di allievi fedeli e di «santi stravaganti», per dirlo con Rudolf Haym¹, che si deve ricollegare un vero e proprio *topos* della letteratura schopenhaueriana, secondo il quale la conoscenza della metafisica della volontà comporterebbe una conversione immediata e totale, una rinascita interiore, una sorta di illuminazione, una folgorazione pari a quella di san Paolo sulla via per Damasco.

Tale *topos* nasce dalla necessità di riflettere nella prassi le tesi sostenute da Schopenhauer nel *Mondo*, là dove a proposito della conoscenza delle idee da parte del

¹ R. HAYM, *Gesammelte Aufsätze*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1905, cap. “Su Arthur Schopenhauer”, p. 346.

genio aveva scritto:

Il passaggio dalla conoscenza comune delle cose particolari alla conoscenza dell'idea – possibile, come s'è detto, ma da considerarsi solo come eccezione – avviene improvvisamente, in quanto la conoscenza si strappa dal servizio della volontà, e appunto perciò il soggetto cessa di essere un soggetto meramente individuale ed è ora il soggetto puro della conoscenza, privo di volontà, che non tiene più dietro alle relazioni in conformità del principio di ragione, bensì riposa nella ferma contemplazione dell'oggetto dato, al di fuori della sua connessione con tutti gli altri, dissolvendosi in esso².

La dottrina delle idee è una parte rilevante del sistema schopenhaueriano che intende operare un lavoro di sintesi fra la metafisica di Platone e la filosofia critica di Kant. Più precisamente, in relazione al filosofema della conversione, la *Ideenlehre* permette di spiegare quali sono le condizioni affinché la conversione abbia luogo o meno ad opera del genio. Per Schopenhauer, infatti, stante la divisione del mondo in volontà e rappresentazione, la conoscenza razionale come fenomeno è *toto coelo* diversa dall'intuizione dell'essenza della realtà come noumeno, considerato che «l'idea – come scrive Schopenhauer – è [...] il compiuto e perfetto *fenomeno*»³. Si tratta di due modi diversi in cui la volontà si afferma e non vi è fra di loro una via di mezzo, così come non vi è alcun *medium* fra noumeno e fenomeno, di modo però che la loro corrispondenza è garantita dalla medesima unità metafisica. L'esperienza del dolore del mondo o l'intuizione geniale di tale unità metafisica sono, pertanto, alternative alla conoscenza razionale della realtà, per come essa si mostra attraverso il velo di Maja, sollevato il quale sarebbe possibile scorgervi la terribile essenza del mondo, il *Brahma*, la volontà cieca e irrazionale. Ed è proprio il disvelamento della medesima unità metafisica di tutti gli esseri, che genera un cambiamento radicale nell'individuo e muta il suo agire.

A proposito del cambiamento del carattere attraverso quello che, con un'espressione indiana, Schopenhauer chiama *tat twam asi*, il “questo sei tu”, il filosofo scrive che «il carattere non può mai mutare parzialmente» (WWV, § 70). Che la conversione debba avvenire in maniera totale e immediata è un punto della dottrina schopenhaueriana che è stato oggetto di discussione e di critiche già da parte degli stessi

² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a c. di S. Giametta, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2006 (d'ora in poi WWV), I, § 34.

³ WWV, capitolo 29, «Della conoscenza delle idee», p. 1683.

allievi di Schopenhauer. E non è mancato chi, come Lindner, ha considerato la dottrina della negazione della volontà come «il tallone di Achille»⁴ della dottrina schopenhaueriana o chi, come Becker, sulla necessità di una conversione totale della volontà ha avanzato i suoi *dubia*, osservando che non si comprenderebbe bene perché mai la volontà non potrebbe mutare anche solo parzialmente⁵, o per gradi, perché cioè un individuo debba necessariamente diventare un santo asceta e non possa invece diventare più modestamente un uomo buono o onesto. In seguito, riferendosi alla «vecchia *controverse*», Schopenhauer indicò a Becker un saggio di Matthias Claudius, pubblicato nel *Wandsbecker Bothen* e intitolato *Storia della conversione di...*⁶ A tale scritto Schopenhauer aveva fatto apertamente riferimento già nel *Mondo*, ed esattamente, non a caso, a proposito della questione della conversione:

È questa sua soppressione che Asmus [pseud. di Matthias Claudius], come si è sopra riferito, designa, stupendone, come la «mutazione cattolica trascendentale»; essa è anche quella che nella Chiesa cristiana viene detta, in modo assai calzante, *la rigenerazione*, e la conoscenza da cui deriva è quella che è detta *l'azione della grazia*. Appunto da ciò, che non si fa questione di un cambiamento, ma di una soppressione totale del carattere, proviene che, per quanto diversi fossero, prima di questa soppressione, i caratteri a cui essa è toccata, essi mostrano nondimeno, dopo di essa, una grande uguaglianza nel modo di agire, sebbene ciascuno continui a *parlare* molto diversamente, a seconda dei suoi concetti e dogmi⁷.

Quella della conversione è un'idea alla quale Schopenhauer sembra essere in qualche modo pervenuto attraverso lo studio della vita dei mistici e dei santi asceti, la cui vita, come egli stesso afferma più volte, si incontra con la sua filosofia sul piano etico, sul piano cioè della prassi. A una tale idea però Schopenhauer giunge anche

⁴ E. O. LINDNER, *Arthur Schopenhauer. Ein Wort in Vertheidigung*, in E. O. LINDNER-J. FRAUENSTÄDT, *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn*, Berlin 1863, p. 317.

⁵ Cfr. Lettera di Johann August Becker a Schopenhauer, Wiesbaden, 12 agosto 1844, in *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*, 3 Bde., in *Sämtliche Werke*, hrsg. von P. Deussen, München 1911-1943, Bd. XIV (I, 1799-1849, hrsg. von C. Gebhardt), XV (II, 1849-1860 hrsg. von A. Hübscher), XVI (III, Nachträge hrsg. von A. Hübscher): Bd. XV, pp. 465-466 (d'ora in poi BW.), Bd. I, pp. 569-573, tr. It. di Domenico M. Fazio: «Un nuovo generale atto della volontà *nel bel mezzo del fenomeno* di quello originario è possibile perché è mutato il modo di conoscere dell'individuo [...]. Perché un siffatto nuovo atto della volontà non dovrebbe essere altrettanto possibile con un modo di conoscere parzialmente mutato, anziché totalmente mutato? [...] perché un uomo malvagio può diventare immediatamente un santo, ma non un uomo giusto o magnanimo?».

⁶ Lettera di Schopenhauer a Johann August Becker, Francoforte sul Meno, 25 ottobre 1853, BW., Bd. II, pp. 262-264. Anche in A. SCHOPENHAUER, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von A. Hübscher, Bonn 1987 (d'ora in poi GBr.), pp. 325-326.

⁷ WWV I, § 70.

attraverso la lettura del citato Matthias Claudius (1740-1815), autore di credo pietista, divenuto celebre per i suoi *Wandsbecker Boten*, il quale sosteneva un primato della vita interiore sull'esteriorità della condotta pubblica, alla maniera di Montaigne e dei moralisti francesi. L'autore dei *Wandsbecker Boten* aveva dichiarato anche che «L'uomo non è di casa su questa terra», massima che Schopenhauer non aveva mancato di apprezzare. Inoltre, Heinrich Floris Schopenhauer aveva donato al giovane Arthur un breve scritto di Claudius del 1799 intitolato *Am meinen Sohn*, una raccolta di precetti morali con fine educativo che il filosofo custodì gelosamente per tutta la vita e che, anche a causa della morte prematura dell'amato padre, gli resero l'autore ancor più caro⁸. La biblioteca paterna di Schopenhauer possedeva i racconti di Claudius e il giovane filosofo aveva potuto leggervi quindi il racconto *Bekehrungsgeschichte des ****, ovvero la *Storia della conversione di +++*, in cui Claudius utilizza la formula «katholische, transscendentale Veränderung». Come è scritto nel WWV § 68,

Testimone di un mutamento dell'animo di questo genere fu, senza dubbio, Matthias Claudius, quando scrisse il singolare saggio che si trova nel *Wandsbecker Bote* (P. I, p. 115) sotto il titolo: «Storia della conversione di +++» e finisce nel modo seguente: *Il modo di pensare dell'uomo può passare da un punto della periferia a quello opposto, e ritornare poi al punto precedente, se le circostanze gli tracciano la traiettoria in tal senso. E questi mutamenti non sono appunto nell'uomo qualcosa di grande e d'interessante. Mentre quel mutamento singolare, cattolico, trascendentale, per cui tutto il circolo viene irrimediabilmente lacerato e tutte le leggi della psicologia divengono vane e vuote, in cui l'abito gli è tirato via dalla pelle o almeno gli è rovesciato, e all'uomo cadono come delle bende dagli occhi, è una cosa tale che chiunque sia in qualche modo consapevole del respiro nel suo naso, lascia padre e madre, se appena può sentirne e sperimentarne qualcosa di sicuro*⁹.

A patto di interpretare le leggi della psicologia, ovvero della mente, e le bende di cui parla Claudius come il velo di Maja del fenomeno, queste righe di Claudius, che Schopenhauer riporta puntualmente, ben si adattano alla visione schopenhaueriana del mondo e sviluppano quell'elemento proprio della conversione della volontà, descritta come una rivoluzione totale e intima.

Inoltre, l'espressione utilizzata da Claudius (*katholische, transscendentale*

⁸ Cfr. R. SAFRANSKI, *Gli anni selvaggi della filosofia*, tr. it. di L. Crescenzi, La Nuova Italia 1997, pp. 78-80.

⁹ WWV I, § 69, p. 763.

Veränderung) ricalca semanticamente un'altra che Schopenhauer, a sua volta, riprende dalla *Bibbia* di Lutero e che cita nel Supplemento *Sulla teoria della negazione della volontà di vivere*:

Questa è anche la *μετάνοια καὶ ἄφεσις ἁμαρτῶν* l'annuncio della quale il già risorto Cristo impone da ultimo ai suoi apostoli, come somma della loro missione (*Luc.* 24, 47). Le virtù morali non sono appunto il fine ultimo, ma solo un gradino della scala che porta ad esso. Questo gradino è indicato nel mito cristiano dal cibarsi del bene e del male dall'albero della conoscenza, con cui subentra la responsabilità morale insieme con il peccato originale.

E difatti Lutero rende la greca *μετάνοια* del vangelo di Luca con la traduzione tedesca *Sinnesänderung*, e cioè mutamento del modo di sentire. Sia nel caso di Claudius (*Veränderung*) che in quello del Vangelo di Luca (*μετάνοια*) la conversione è intesa etimologicamente (dal gr. *μετάνοια*, der. di *μετανοέω* “cambiar parere”, comp. di *μετα* e *νοέω* “intendere, pensare”) come una trasformazione interiore, frutto di un mutato senso generale (*Sinnesänderung*). E ciò è in linea con una delle definizioni schopenhaueriane della conversione, là dove parla dell'accordo che vi sarebbe fra la sua dottrina della negazione della volontà con quella del cristianesimo, del buddhismo e del bramanesimo, nel senso di una nuova rinascita, di una rigenerazione dell'individuo¹⁰.

Schopenhauer sostiene però che non si tratta di un cambiamento della volontà bensì di una soppressione, poiché il carattere non si può mutare, ma solo annullare. Ciò spiega perché mentre l'agire dell'uomo è individuale, in quanto frutto del diverso carattere di ciascuno, il comportamento dei santi invece debba essere sempre il medesimo¹¹, poiché viene meno proprio l'elemento individuale che lo definisce: il carattere.

Le conversioni dei santi, assieme a quelle dei grandi mistici di ogni luogo e

¹⁰ WWV II, cap. 48, 2127: «La legge, ὁ νόμος, in senso biblico, esige sempre che noi mutiamo il nostro agire, mentre il nostro essere rimane immutato. Ma poiché ciò è impossibile, Paolo dice che nessuno è giustificato davanti alla legge: solo la rinascita in Gesù Cristo, in conseguenza della grazia, per cui nasce un uomo nuovo e quello vecchio viene eliminato (vale a dire si ha una fondamentale trasformazione dell'animo [*Sinnesänderung*]), ci può far passare dallo stato di peccato a quello di libertà e di redenzione». WWV, I, *Appendice critica della filosofia kantiana*, p. 1003: «Della possibilità comunque di un totale mutamento [*Sinnesänderung*] dell'animo umano (rinascita), non per mezzo della conoscenza astratta (etica), ma per mezzo della conoscenza intuitiva (azione della grazia), si è parlato ampiamente alla fine del nostro quarto libro».

¹¹ Schopenhauer aveva scritto, infatti, «una soppressione totale del carattere [...] i caratteri a cui essa è toccata [...] mostrano nondimeno, dopo di essa, una grande uguaglianza nel modo di agire», WWV I, § 70.

tempo, vengono lette da Schopenhauer come conferme alla sua teoria della negazione della volontà. Ve ne sono poi di esemplari: Saulo folgorato sulla via che porta a Damasco, che da romano persecutore dei cristiani diviene San Paolo; il giovane principe Siddharta che, imbattendosi casualmente nei mali dell'uomo (malattia, vecchiaia e morte), diviene l'illuminato Buddha; il giovane Lutero, sorpreso (ancora una volta) da una folgore sulla via per Stotterheim nella notte di Sant'Anna, il 26 luglio del 1505. Ma che si tratti o meno di una sorta di illuminazione buddhista, di metánoia cristiana o di conversione laica, quello che qui interessa è che il mutamento, in tutti questi casi, implica sempre una trasformazione della volontà, una rivoluzione della natura intima dell'uomo. San Paolo, Agostino e Lutero sono i tre autori che Schopenhauer cita anche in riferimento alla dottrina della predestinazione e della necessità dell'intervento della grazia perché abbia luogo la conversione. Buddha è invece esempio della conversione attraverso l'esperienza del dolore, attraverso cioè quello che Schopenhauer, utilizzando un'espressione di Platone (*Fedro* 99D), chiama il δεύτερος πλοῦς, la seconda e migliore navigazione.

In che cosa consiste però la conversione [*Bekehrung*] di cui scrive Schopenhauer? Il filosofo non esita a chiamarla *mistero della volontà*¹², paragonandola per l'appunto all'azione della *grazia divina*. Essa implica una mutazione dell'*esse* individuale dell'uomo comune, dominato dal *velle*, che nel santo-asceta si converte in *nolle*, determinando al contempo una rivoluzione della sua visione del mondo e del suo *operari*. Si tratta di una trasformazione totale del suo essere, che Schopenhauer attribuisce alla conoscenza individuale dell'unità metafisica del mondo, ma anche ad un'azione esterna¹³ che Schopenhauer, richiamandosi al lessico teologico, chiama

¹² A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale* [M/M], in Id., *Etica* [E/E], a c. di S. Giametta, Arnoldo Mondadori, Milano 2008, pp. 275 e 300.

¹³ WWV I, § 70: «Ora, poiché, come abbiamo visto, quella *autosoppressione della volontà* deriva dalla conoscenza, ed ogni conoscenza e comprensione sono però come tali indipendenti dall'arbitrio, anche quella negazione della volontà, quell'entrata nella libertà, non si può strappare di proposito, ma scaturisce dal rapporto più profondo tra il conoscere e il volere dell'uomo, giunge quindi improvvisamente e come volando dall'esterno. Perciò appunto la Chiesa l'ha chiamata *l'azione della grazia*; ma come essa la fa ancora dipendere dall'accoglimento della grazia, così anche l'azione del quietivo è infine un atto di libertà del volere. E poiché in seguito a tale azione della grazia tutto l'essere dell'uomo viene radicalmente mutato e rovesciato, sicché egli non vuole più nulla di quel che finora voleva tanto ardentemente, dunque in realtà è come se un uomo nuovo sorgesse al posto di quello vecchio, essa chiamò questa conseguenza dell'azione della grazia la *rigenerazione*». Cfr. la significativa cit. schopenhaueriana di Agostino [*Argumentum de libero arbitrio*, *Retract.* I, cap. 9]: «*Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur; recte pieque vivi non potest a mortalibus*. [Dunque se la volontà stessa non è liberata dalla grazia di Dio dalla servitù che l'ha resa schiava del peccato, e non è da essa aiutata a vincere i vizi, i mortali non possono vivere in modo giusto e *La conversione: teoria e storia di un topos letterario nello schopenhauerismo dell'Ottocento* 7

grazia. Né pare che le due cose si equivalgano o coincidano: se è vero infatti che la conversione è la trasformazione della *voluntas* in *voluntas* e che tale trasformazione è relativa alla medesima entità metafisica, ovvero il carattere intelligibile, allora è necessario ammettere che una tale rivoluzione interiore è causata da qualcosa di esterno, poiché la volontà, in quanto tale, non può che volere sempre e comunque. Schopenhauer, che sino a questo punto ha descritto dettagliatamente tutto ciò che avviene dietro il velo di Maia, non ci dice chi o che cosa permetta alla volontà di non volere, e il tutto si risolve nel “mistero”. Tuttavia, poiché la volontà universale è la cosa in sé, non può esistere nulla di esterno ad essa, sicché anche la conversione dovrebbe derivare dalla stessa volontà di vivere, e ciò la renderebbe di fatto impossibile.

Inoltre, Schopenhauer ha spiegato che le azioni sono il risultato necessario del carattere (immutabile) e dei motivi (la conoscenza che agisce come causa), sicché il comportamento dell'uomo può mutare solamente se o mutano i motivi che agiscono su di esso oppure muta il carattere. Nel primo caso, il mutamento dell'azione individuale ha luogo nell'ambito dell'esperienza possibile fenomenica ed è determinato con la stessa necessità di una reazione chimica, in cui il carattere individuale è l'agente e i motivi sono il reagente.

In corrispondenza di questa diversità incredibilmente grande, innata e originale, ognuno sarà spinto prevalentemente solo da quei motivi per i quali ha una preponderante ricettività; così come *un* corpo reagisce soltanto agli acidi, l'altro solo agli alcali; e come questo, così pure quello non si può cambiare¹⁴.

Nel secondo caso si tratta invece di un avvenimento che ha luogo al di fuori dei fenomeni, noumenico, e che per tanto – secondo Schopenhauer – sfugge alla nostra conoscenza.

È perciò possibile mutare la condotta, facendo esperienza delle nostre reazioni agli stimoli e impiegando, per correggerli, dei contromotivi (*carattere acquisito*). Nel secondo caso, invece, è necessario che muti il carattere, ma questa possibilità è negata

pio]], [F/L], IV, “Precursori”, pp. 114-115.

¹⁴ M/M, § 20, p. 329. Cfr. Id., *La libertà del volere* [F/L], in Id., E/E, p. 104: «Questa legge, a cui sottostanno senza eccezioni tutte le cose del mondo fu espressa dagli scolastici con la formula: *operari sequitur esse*. In conseguenza di essa il chimico vaglia i corpi con i reagenti e l'uomo vaglia l'uomo con le prove a cui lo sottopone». Sulla tradizione e il significato della metafora chimica in Schopenhauer, mi permetto di rimandare a F. CIRACÌ, *Chimica del carattere e dei motivi in Schopenhauer: genesi e fortuna di una metafora* in «La società degli Individui», issn.1590-7031, 41/2014, pp. 125-138, doi 10.3280/LAS2013-048010.

da Schopenhauer, perché il carattere individuale è un'espressione dell'immutabile volontà metafisica. Inoltre, esso sfugge alla conoscenza umana, poiché la sua trasformazione ha luogo al di là del fenomeno. Tuttavia, Schopenhauer ha ammesso che la volontà si converte in *noluntas*, come dimostra la vita degli asceti e dei mistici. La conversione, quindi, è possibile, perché non si tratta di una volontà che si muta ma di una volontà che si sopprime.

Pur trattandosi di qualcosa che avviene a livello noumenico, il filosofo non si esime però, ancora una volta, dal parlarne diffusamente, sostenendo che alla conversione della volontà si giunge per due vie: quella dell'intuizione dell'essenza unica metafisica del mondo da parte del genio e quella dell'esperienza del dolore (δεύτερος πλοῦς), possibile ad ogni uomo. Nel primo caso, il genio diviene un puro specchio dell'oggetto, sicché scomparsa la volontà rimane solo la pura rappresentazione, il puro occhio del mondo. In questo caso, Schopenhauer parla di un «mutato modo di conoscere» del genio¹⁵, definizione affine alla *transscendentale Veränderung* di Claudius e alla *Sinnesänderung* di Lutero. Nel secondo caso, invece, attraverso il dolore¹⁶, l'asceta nega la propria volontà, e si sottrae al mondo: la volontà è

¹⁵ WWV I, §. 70, p. 781«[...] lo stato in cui il carattere è sottratto al potere dei motivi non proviene immediatamente dalla volontà, bensì da un mutato modo di conoscere. Finché cioè la conoscenza non è altra che quella prigioniera del *principium individuationis*, che segue senz'altro il principio di ragione, anche la forza dei motivi è irresistibile; ma quando il *principium individuationis* viene trapassato, le idee, anzi l'essenza delle cose in sé, come la stessa volontà presente in tutto, vengono conosciute direttamente, e da questa conoscenza scaturisce un quietivo generale del volere; allora i singoli motivi divengono inefficaci, perché il tipo di conoscenza ad essi corrispondente è oscurato e scalzato da uno tutto diverso. È vero quindi che il carattere non può mai mutare parzialmente e deve invece di volta in volta esplicitare, con la consequenzialità di una legge di natura, la volontà, di cui è nel suo complesso il fenomeno; ma proprio questo complesso, il carattere medesimo, può essere del tutto soppresso dal suddetto mutamento della conoscenza».

¹⁶ Interessanti, anche per i lemmi utilizzati nei due passi, le citazioni della vicenda biografica di Raimondo Lullo, che Schopenhauer riporta nel *Mondo* dopo averlo già discusso nei suoi appunti di Dresda del 1815. Cfr. WWV I, § 68: «Sono da comprendersi fra questi casi tutte le vere storie di conversioni, come ad esempio quella di Raimondo Lullo, il quale, chiamato infine da una bella a cui aveva fatto lungamente la corte, in camera sua, si vedeva vicino al compimento di tutti i desideri, quand'ella, aprendosi il corpetto, gli mostrò il seno divorato nel modo più orribile dal cancro. Da questo momento in poi, come se avesse visto l'inferno, egli si convertì, lasciò la corte del re di Majorca e si ritirò nel deserto a far penitenza». Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Scritti postumi*, 3 voll., a cura di A. Hübscher, ed. it. diretta da Franco Volpi, Adelphi, Milano 1996ss, vol. I, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, a c. di Sandro Barbera, Milano 1996, "Dresda 1815", p. 350, frammento 412: «Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, [6 voll., Marburgo 1796,] Bd. 5, p. 59 racconta come *Raimondo Lullo* sia stato molto voluttuoso e abbia avuto molti affari di cuore "La sua ultima amante (Leonora) lo guarì da questa passione e convertì [*heilte ihn*] il fanatico dell'amore in un fanatico della religione e della filosofia. Una volta che pieno del più ardente fuoco lo accompagnava in chiesa, lei lo invitò nella sua camera, e al giovane al massimo del rapimento in attesa di appagare tutti i suoi desideri mostrò il petto divorato dal cancro. Raimondo stette come fulminato [*bedonnert*], tornò in sé, decise di mutare la sua vita e si ritirò in solitudine, per cercare di acquietare il suo cuore nel rimorso più amaro e nella preghiera". Dov'è qui la connessione tra il cancro e la conversione [*Bekehrung*]? Dove la decisione di mutar animo

La conversione: teoria e storia di un topos letterario nello schopenhauerismo dell'Ottocento 9

scomparsa, l'asceta è sospeso in un *nihil negativum*. In quest'ultimo caso, però,

la negazione della volontà non è affatto prodotta dal dolore con la necessità con cui l'effetto è prodotto dalla causa: la volontà rimane libera. Giacché proprio questo è l'unico punto in cui la sua libertà entra direttamente nel fenomeno; di qui la meraviglia espressa con tanta forza da Asmus per la «mutazione trascendentale»¹⁷.

In entrambi i casi, sia nel caso del genio sia nel caso dell'asceta, è la conoscenza dell'unità metafisica del mondo che produce la conversione, poiché volontà e conoscenza sono opposti: se è vero, infatti, che «L'affermazione della volontà è lo stesso costante volere non turbato da alcuna conoscenza, che riempie in generale la vita degli uomini»¹⁸, è vero allora che la conoscenza può interrompere la volontà, che può fungere da *quietivo*¹⁹, come Schopenhauer ripete più volte. La conoscenza è antidoto della volontà. E quindi sarà necessario comprendere che la vita nella sua essenza è dolore per far sì che il *velle* si tramuti in *nolle*.

Inoltre, Schopenhauer ha sostenuto che la volontà si afferma per gradi, obbiettivizzandosi dalla forma più generale a quella più individuale, e cioè dalle idee sino alla conoscenza pura e obiettiva del genio. Tuttavia, la conversione della volontà deve avvenire in maniera istantanea, poiché essa rappresenta il passaggio dalla volontà che si afferma (*Bejahung des Willens*) alla volontà che si nega (*Verneigung des Willens*), e poiché tra affermazione e negazione della volontà *tertium non datur*, tale passaggio dalla *voluntas* alla *noluntas* non può che essere immediato e totale: o si vuole o non si vuole. Ci si potrebbe chiedere ancora se la negazione della volontà, al suo interno, come nel caso della sua affermazione, preveda anch'essa dei gradi intermedi. A tale quesito Schopenhauer pare in qualche modo aver risposto positivamente nell'*Etica*, là dove ha ammesso che giustizia e carità sono stadi che precedono e conducono alla compassione. O, perlomeno, non ha escluso che ciò possa avvenire, pur schermandosi dietro il

[*Sinnesänderung*]? È questa: il petto divorato della amata dice: «riconosci che cos'è la vita che volevi affermare con tanto impeto: è piena di miseria infinita, è ὑπουλος [piaga purulenta]».

¹⁷ WWV I, § 68, p. 765. Si tenga conto che il riferimento a Asus è introdotto dalla seconda edizione del 1844.

¹⁸ WWV I, § 60, p. 639.

¹⁹ WWV I, § 70, p. 781: «Finché cioè la conoscenza non è altra che quella prigioniera del *principium individuationis*, che segue senz'altro il principio di ragione, anche la forza dei motivi è irresistibile; ma quando il *principium individuationis* viene trapassato, le idee, anzi l'essenza delle cose in sé, come la stessa volontà presente in tutto, vengono conosciute direttamente, e da questa conoscenza scaturisce un quietivo generale del volere; allora i singoli motivi divengono inefficaci, perché il tipo di conoscenza ad essi corrispondente è oscurato e scalzato da uno tutto diverso».

conveniente agnosticismo dovuto alla cosa in sé:

Del *nolle* possiamo semplicemente dire che la sua apparenza non può essere quella del *velle*, ma non sappiamo se in generale apparisca, se ciò 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 fenomenico²⁰.

La conversione si configura quindi come *noluntas*, come quel *nihil privativum* raggiunto nel nirvana, rispetto al quale i motivi non possono agire, perché semplicemente il carattere non è più, si è sottratto. Ed in effetti, poiché la volontà di vita si afferma sia come rappresentazione sia come noumeno, al cessare del carattere dovrebbe corrispondere non solo la fine del fenomeno individuale, ma anche quella particolare volontà di vita che appartiene al tutto. Ma, se la volontà è unica, con lo spegnersi della volontà del santo-filosofo, non dovrebbe cessare di esistere allora anche il mondo nella sua interezza?

2. Quattro conversioni a confronto: Frauenstädt, Bahnsen, Mainländer e Nietzsche

Gli posi subito una seconda domanda. Visto che la volontà, secondo la sua dottrina, è *intera e indivisa* in ogni fenomeno, in ogni individuo, l'annullamento della stessa in *un* individuo, in *un* santo, non dovrebbe avere come conseguenza, dissi, l'annullamento della volontà nell'intero mondo? *Un* santo, dunque, non dovrebbe essere in grado di redimere l'intero mondo? – «Lei non è il primo – replicò Schopenhauer – a farmi questa obiezione: mi fu fatta già nel 1819, subito dopo la pubblicazione del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Ma a ciò si può soltanto rispondere: in un fenomeno la volontà rinnega se stessa, in un altro no. Come ciò accada non so, poiché non mi sono assunto di sciogliere tutti gli enigmi del mondo. Ho già detto nella *Epifilosofia* (nel capitolo finale del secondo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*), che noi non possiamo sapere “quanto si affondino, nell'essere in sé del mondo, le radici dell'individualità”²¹.

²⁰ A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena* [P/P], 2 voll., Adelphi, Milano 1981-1983, vol. II, cap. XIV, “Aggiunte alla dottrina dell'affermazione e negazione della volontà”, tr. it. di M. Carpitella, p. 162.

²¹ J. Frauenstädt, in A. SCHOPENHAUER, *Colloqui*, a c. di A. Verrecchia, BUR 2000, [luglio 1846], p. 93; Id., p. 109: «Tra le obiezioni che io feci a Schopenhauer contro la sua filosofia, una riguardava l'*immutabilità*, da lui sostenuta, della volontà. Tale immutabilità mi sembrava in contrasto con la *negazione* [della volontà]. Se, dissi, la volontà può rinnegare se stessa». Allora non è immutabile; e se viceversa è immutabile, allora non può rinnegare se stessa. / Schopenhauer rispose “Non è detto che la volontà, come cosa in sé, sia immutabile, che debba dunque volere in eterno; l'immutabilità vale solo per *La conversione: teoria e storia di un topos letterario nello schopenhauerismo dell'Ottocento*”

Così aveva obiettato Frauenstädt, in occasione di una sua visita pastorale al grande Saggio di Francoforte, forse durante una delle passeggiate in cui teneva il passo dietro a Schopenhauer, che percorreva a grandi falcate le vie della città, portandosi appresso il suo barbone bianco Atma.

Eppure, Julius Frauenstädt è passato alla storia come uno dei più fedeli discepoli della *Schopenhauer-Schule*, tanto da meritarsi da parte di Schopenhauer l'appellativo di *Erzevangelist*, arcievangalista²². In realtà, pur mostrandosi sempre devoto al maestro e prodigandosi molto per i suoi interessi, Frauenstädt fu tutt'altro che un allievo acquiescente e remissivo. Il rapporto epistolare fra maestro e discente mostra, da un lato, il disappunto di Schopenhauer per i fraintendimenti di Frauenstädt, financo una malcelata insofferenza per le sua inadeguatezza intellettuale; dall'altro lato, mostra la volontà di Frauenstädt di affermare la propria autonomia intellettuale, insufficiente invero a poter sostenere un'interpretazione filosofica originale all'altezza del pensiero del maestro.

Al di là però delle singole discussioni intercorse fra maestro e discepolo, quello che qui è interessante osservare è il racconto de *La mia prima conoscenza di Schopenhauer* da parte di Frauenstädt, di cui egli si rammenta in uno libro nel 1863, scritto in difesa del maestro:

Nell'anno 1836 avevo già studiato per tre anni teologia e filosofia all'Università di Berlino, senza immaginare che a Francoforte sul Meno esistesse un filosofo, di nome Arthur Schopenhauer, il quale già nel 1819 aveva costruito un sistema originalissimo, che «portava alle ultime conseguenze» la filosofia kantiana, dal titolo *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Come avrei potuto saperne qualche cosa a quel tempo e a Berlino dove, sebbene Hegel fosse già morto, gli hegeliani godevano di ottima salute e dalle cattedre predicavano con grande zelo la dottrina del loro maestro? Nei corsi filosofici più frequentati si poteva sentir parlare all'infinito dell'infinito, dell'assoluto, dell'idea e via dicendo, ma del *Mondo come volontà e rappresentazione* nemmeno una sillaba. Si poteva sentir vantarsi di come il sapere assoluto della filosofia hegeliana avesse «soppresso» in

il fenomeno della volontà, per il carattere empirico». Da tutto quello che Schopenhauer disse ancora su questo argomento, risultò che la sua opinione era questa: fintanto che la volontà si afferma, essa è immutabile; ma da questo non consegue che essa debba affermarsi in eterno. La negazione non sarebbe una *modificazione*, ma non un totale *annullamento* della volontà». Cfr. J. FRAUENSTÄDT, *Materialien zu Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, p. 334. Per la tr. port. del passo citato, cfr. *A Metafisica do Belo de Arthur Schopenhauer*, para Jair Barbosa, Humanitas, FAPESP, San Paolo 2001, cap. "Idéia e Negação da Vontade", p. 63, nota 12.

²² Lettera di Schopenhauer a Frauenstädt del 28 gennaio 1854, in BW., II, pp. 270-275 e in GBr., pp. 328-331.

sé tutti i sistemi precedenti, di come esso fosse sorto da Kant e lo avesse «superato»: ma tra i sistemi «soppressi» e «superati», quello di Schopenhauer lo si sarebbe cercato inutilmente. Lo studente non poteva saperne una sillaba.

Non fu perciò una scoperta da poco quando io, in quell'anno, in uno dei libri che consultai nella Biblioteca reale in vista della soluzione di un quesito a premi della facoltà di filosofia sul *Rapporto tra psicologia e metafisica*, un giorno trovai menzionato *Il mondo come volontà e rappresentazione* [134] di Arthur Schopenhauer (Berlino 1819), come un sistema idealistico. Si trattava di una menzione molto laconica, in chiusura di un lungo articolo sull'idealismo, nella enciclopedia di Ersch e Gruber: ma fu abbastanza per suscitare la mia sete di sapere. Il titolo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, mi suonava oscuro e misterioso e perciò io ero ancora più curioso di conoscere quel sistema che fino a quel momento mi era rimasto ignoto. Chiesi immediatamente il prestito a casa del libro alla Biblioteca reale per quattro settimane e mi rallegrai del fatto di potermelo portare via, insieme a molti altri libri, senza rinvii – ma del resto, chi avrebbe dovuto richiedere allora *Il mondo come volontà e rappresentazione* alla Biblioteca reale? Non appena ebbi letto alcune pagine da quel libro stampato su carta ingiallita e impolverata, lasciai perdere gli altri libri, che pure erano in condizioni assai migliori, e da allora mi dedicai giorno e notte – almeno una parte della notte – allo studio del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Come il titolo mi era sembrato oscuro e mi era suonato misterioso, così anche nel libro qualche cosa mi parve ancor più oscuro e mi suonò ancor più misterioso. Tuttavia già allora mi apparve indubbiamente chiaro che *Il mondo come volontà e rappresentazione* era una filosofia più elevata di quella di Hegel e che da dieci pagine di Schopenhauer si poteva imparare di più che da dieci volumi di Hegel.

Da qual momento in poi crebbe intensamente in me il desiderio di conoscere personalmente l'autore del *Mondo come volontà e rappresentazione*, di lasciarmi iniziare da lui al suo sistema [135] e di potergli esporre le mie riflessioni in proposito. Consideravo una grossa fortuna e un grande godimento poter filosofare faccia a faccia con un tale grande spirito. Una tale fortuna e un tale godimento mi toccarono dieci anni più tardi. Se qualche desiderio giovanile porta con sé provvidenzialmente la garanzia del suo appagamento, il mio desiderio giovanile era uno di quelli. [136]

[...] una calda mattina del luglio 1846 mi presentai da lui, come uno che a lui si era già presentato. [...] [138] Nella sua fisionomia egli aveva qualche cosa di quella «evidente somiglianza di famiglia di tutti gli uomini altamente dotati», che egli nello splendido capitolo sul genio del secondo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione* [139] descrive così bene, come ciò che «conferisce alle loro fronti alte e al loro sguardo chiaro e contemplativo, che non sono soggetti al servizio della volontà e alle sue necessità, quell'aura di grande, quasi sovrannaturale serenità, che traspare a volte e molto ben si accorda con la malinconia dei restanti tratti del volto, in particolare della bocca, ma che in questa combinazione si può ben definire col motto di Giordano Bruno: *In tristitia hilaris, in hilaritate*

*tristis*²³.

Il neofita Frauenstädt si profonda giorno e notte nella lettura del *Mondo*, giungendo a Schopenhauer prima attraverso l'opera e poi conoscendolo personalmente. In accordo con i presupposti della frenologia galliana (all'epoca così di moda e considerati validi già dallo stesso Schopenhauer), egli riconosce le virtù intellettuali di Schopenhauer attraverso i tratti del suo volto.

Anche il filosofo Julius Bahnsen conosce Schopenhauer prima attraverso l'opera e poi di persona. Per originalità e autonomia di pensiero Bahnsen è però da considerarsi non un semplice *Schüler*, ma uno dei pensatori metafisici della *Schopenhauer-Schule*, poiché a partire dalla metafisica della volontà di Schopenhauer sviluppa un proprio sistema filosofico. Nella sua autobiografia intellettuale pubblicata postuma, *Wie ich wurde was ich war*²⁴, Bahnsen ha raccontato la sua scoperta della filosofia di Schopenhauer e l'incontro con il venerato maestro, descrivendolo come un «avvenimento epocale», in un intenso capitolo, intitolato significativamente *Le ore da Schopenhauer*²⁵. La conoscenza personale di Schopenhauer risale all'8 agosto del 1856 e «da allora in poi – scrive Bahnsen – l'ho riconosciuto e onorato come il mio maestro». Al momento di congedarsi, Schopenhauer lo aveva benedetto con le parole di sant'Agostino: «*Utinam fiat, ut completus sit numerus sanctorum*», riconoscendolo così di fatto come uno dei suoi apostoli. Bahnsen, dal canto suo, manifesta il suo entusiasmo, raccontando con queste parole il suo commiato dal maestro:

Andavo via da lì con la coscienza non solo di aver visto faccia a faccia un genio del pensiero, ma anche un carattere della più pura sublimità. Come un figlio fedele si ripromette di non avere mai da scusarsi di cose non degne di un grande padre, come un fervido credente cresimando, col cuore innalzato dalla consacrazione religiosa ricevuta in quell'istante, retrocede dall'altare della prima comunione impregnato del santo proposito di non fare in futuro nulla per cui “sentirsi indegno di tale pane e vino”, poiché egli non deve “avere nient'altro da se stesso come cibo da mangiare e da bere” - così mi sentii rapito in una nuova esistenza - aspirando alla santità del Nirvana. San Francesco d'Assisi e gli altri eroi dell'ascesi erano

²³ J. FRAUENSTÄDT, *Meine erste Bekanntschaft mit Schopenhauer*, in E. O. LINDNER-J. FRAUENSTÄDT, *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn*, Berlin 1863, pp. 133-156, in *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, a cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola, Pensa MultiMedia, Lecce 2009. Traduzione italiana e note di Domenico M. Fazio.

²⁴ J. BAHNSEN, *Wie ich wurde was ich ward*, hrsg. von A. Ruest, Leipzig 1931.

²⁵ J. BAHNSEN, *Die Stunden bei Schopenhauer*, in *Wie ich wurde was ich ward*, hrsg. von A. Ruest, Leipzig 1931, pp. 45-49. Traduzione italiana e note di F. Ciraci.

diventati il mio ideale [...]. Da allora mi volli solamente accertare di fare progressi nella “mortificazione della carne”.

Sin qui l'effetto di Schopenhauer, prima attraverso gli scritti e poi attraverso la conoscenza personale, opera come una vera e propria conversione religiosa: Schopenhauer è visto come un “saggio orientale”, così come aveva avuto modo di affermare un altro arguto discepolo di Schopenhauer, l'evangelista Carl Georg Bähr²⁶, oppure come un mistico che esercita il suo carisma su allievi e proseliti, circonfuso di un'aura mistica, una luce religiosa da iniziati.

Non dissimile, il caso di Philipp Batz detto Mainländer (1841-1876), filosofo morto suicida, la cui alterna fama postuma è dovuta all'idea misticheggiante del suicidio cosmico di dio, tesi sostenuta e argomentata nella sua unica opera filosofica, *Die Philosophie der Erlösung*: poiché il non-essere è preferibile all'essere, dio, in quanto essere ed unità originaria, sceglie il nulla, per giungere al quale è costretto ad opporre un mezzo capace di far fronte alla sua illimitata onnipotenza. A tal fine, dio genera il mondo del molteplice e del divenire, dominato da volontà individuali, sicché attraverso il decorso storico, attraverso cioè l'indebolimento costante di tutte le forze fisiche e volontà metafisiche, dio giungerà infine al proprio totale autoannichilimento, all'agognato nulla assoluto. In questo senso, per Mainländer, «Dio è morto e la sua morte fu la vita del mondo»²⁷ e sulla base di questo suicidio cosmico Mainländer intende fondare il suo “ateismo scientifico”²⁸. Tutti gli esseri viventi, tenuti assieme da questo movimento complessivo verso il nulla, sono frammenti di dio, deterministicamente orientati all'autoannientamento, e la cui unica scelta possibile è quella di anticipare la propria fine con il suicidio. Teoria messa in pratica, con teutonica rigidità, da Mainländer stesso.

Il filosofo di Offenbach am Main racconta di aver conosciuto la filosofia di Schopenhauer quando era già in Italia, nel febbraio del 1860, quando cioè per un

²⁶ Carl Georg Bähr in A. SCHOPENHAUER, *Colloqui*, cit., p. 166: «E, quando gli chiesi perché si raffiguri il Buddha nell'atto di chiedere l'elemosina, egli si mise a parlarmi del mito di Buddha, ma in una maniera che non dimenticherò mai. Era come se acconto a me sedesse un saggio orientale, e io volessi gettarmi ai suoi piedi».

²⁷ PH. MAINLÄNDER, *Philosophie der Erlösung*, (1876), Hofmann, Berlin 1979^{II}, p. 108: «Ma questa semplice unità è divenuta; non è più. Mutata la sua essenza, essa si è frantumata completamente e totalmente verso il mondo del molteplice. Dio è morto e la sua morte fu la vita del mondo».

²⁸ Cfr. F. CIRACÌ, *O ateísmo de Philipp Mainländer: efeitos colaterais do conceito de deus*, in (a cura di): RUY DE CARVALHO; GUSTAVO COSTA; THIAGO MOTA; *NIETZSCHE-SCHOPENHAUER metafísica e significação moral do mundo*, 2 voll., Fortaleza-CE, Basil, EDUECE/CMAF, 2014, vol. II, pp. 37-60.

periodo di apprendistato lavorativo si trovava a Napoli, dove rimase per ben 5 anni. Nell'aprile del 1860, a distanza di pochi mesi, Schopenhauer non godeva già più di buona salute e il 9 settembre dello stesso anno si ammalava di polmonite, per morire, infine, il 21 settembre.

Che Mainländer non avesse conosciuto Schopenhauer, almeno di fama, già quando si trovava ad Offenbach, città divisa da Francoforte solamente dal fiume Meno, è affermazione resa sospetta da diversi e numerosi motivi biografici²⁹. La dubitabile

²⁹ Almeno dalla metà degli anni Quaranta, Schopenhauer era noto come il *Saggio di Francoforte*, al punto che la posta gli giungeva senza la necessità che fosse precisato il suo indirizzo di casa. Riceveva continuamente visite da parte di ammiratori e di curiosi che talvolta intraprendevano viaggi faticosi da località lontane per conoscerlo di persona, come nel caso di alcuni intellettuali anarchici vicini a Wagner, che non esitarono a mettersi in viaggio per conoscere il filosofo nonostante fossero ricercati dalle autorità. Inoltre, Mainländer aveva compiuto i suoi studi a Dresda con Karl Gutzkow, il poeta concittadino di Schopenhauer a Francoforte sul Meno dal 1835 al 1837 e dal 1842 al 1848. Gutzkow conosceva bene l'autore del *Mondo*, com'è testimoniato dai suoi stessi scritti, e gli aveva dedicato un paio di articoli, poi divenuti celebri, in uno dei quali aveva definito Schopenhauer *Selbstdenker* [Id., «Unterhaltungen am häuslichen Herd», 1. Jg, November 1852, n. 5, p. 80, poi con il titolo *Arthur Schopenhauer*, in K. GUTZKOW, *Die kleine Narrenwelt*, 3 Bde., Frankfurt 1857, Bd. III, pp. 143-145, poi rist. da A. Hübscher in «Süddeutsche Monatshefte», April 1930, S. 468 f.]. Inoltre, nel 1852, due anni prima di incontrare Mainländer a Dresda, Gutzkow aveva pubblicato anche una famosa recensione dei *Parerga e paralipomena*. Infine, Arthur Schopenhauer risiedeva a Francoforte sin dal 1833, e per 16 anni aveva abitato al n. 17 della *Schöne Aussicht* sul lungo Meno, a quattro chilometri da Offenbach, la città di Philipp Batz Mainländer. Per di più, a partire dal 1 luglio del 1859, a causa di un diverbio con i proprietari, Schopenhauer aveva cambiato appartamento, trasferendosi in quello accanto, il n. 16, proprietà dei banchieri ebrei Wertheimer, affittato alla famiglia Schneider, ovvero gli zii di Mainländer, che vi abitavano dal 1856 e che avevano concesso in subaffitto a Schopenhauer il pianterreno, in realtà un piano rialzato cui si accedeva attraverso una scala di otto gradini. E difatti, una delle principali biografe di Schopenhauer, Lucia Franz-Schneider, racconta che il “cuginetto” Philipp Batz chiedeva spesso del suo venerato maestro: «Egli stesso fece un paio di volte visita sotto [abitazione di Schopenhauer], ma non fu accolto, poiché Schopenhauer era già gravemente sofferente» [cfr. L. FRANZ, *Über Schopenhauers häusliches Leben*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», Nr. 3, Jahr 1914, pp. 74-91, tr. it. *Ricordi di Schopenhauer privato*, a c. di G. Invernizzi, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012, pp. 5-12]. Né si deve dimenticare che già nel 1857, prima della partenza di Mainländer per l'Italia (che fa data al 1858), la fama di Schopenhauer era giunta al punto che sui giornali locali veniva data notizia financo di una sua rovinosa caduta [Nel «Frankfurter Museum» del 31 gennaio 1857, è scritto: «Il filosofo che vive qui, Schopenhauer, si è ferito in maniera non irrilevante alla fronte in seguito a una caduta; ma si ristabilirà sicuramente in breve tempo (così ci è stato detto)». Cfr. lettera di Schopenhauer a C.G. Bähr del 1 marzo 1857 (in GBr., pp. 408-409), in cui il filosofo scrive: «È andata bene. Son dovuto rimanere in casa solo tre giorni e andare in giro per tre settimane con l'impiastrò sulla fronte»]. Né si comprende perché mai il racconto della Lucia Franz debba essere per qualche motivo falso o capzioso. È davvero possibile allora che Mainländer non conoscesse nemmeno di nome Schopenhauer? È possibile cioè che Mainländer, il quale sin da giovanissimo era detto il “piccolo filosofo” e si interessava di filosofia in lungo e largo, non avesse mai sentito il nome del celebre *Saggio di Francoforte*, vera attrazione intellettuale, oggetto di studio del precettore Gutzkow e, per di più, subaffittuario degli zii Schneider-Franz, tanto intimi dei Batz? Del rapporto Schopenhauer-Gutzkow è noto che il filosofo non nutrì grande simpatia per il poeta e che la cosa fosse vicendevole, per quanto Gutzkow abbia dimostrato di nutrire stima del pensatore. Cfr. KARL GUTZKOW, *Rückblicke auf mein Leben (1875)*, A. Hofmann, Berlin 1875, S 127/129. Sul rapporto Gutzkow-Schopenhauer, cfr. BERNHARD ADAMY, *Neidische “Nachbarschaft – Karl Gutzkow (1811–1878) Verhältnis zu Schopenhauer* in «Schopenhauer-Jahrbuch», Nr. 74, 1993, pp. 7-27. Cfr. HENRICH H. HOUBEN, *Gutzkow und Schopenhauer* in «Münchener Zeitung», XXXIX, 1930, Nr. 89 von 1. IV. 1930. HERBERT EULENBERG, *Schopenhauer und Gutzkow*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 1930, p. 299ss. Cfr. A. Schopenhauer, *Colloqui*, cit., pp. 139, 232, 244, nota 211.

affermazione di Mainländer³⁰ sembra, invece, riprendere, ancora una volta, il *topos* della conversione schopenhaueriana, repentina e totale. Se infatti Mainländer avesse conosciuto Schopenhauer già anni prima di dedicarsi alla filosofia, come giustificare allora la sua non immediata adesione alla filosofia di Schopenhauer? Rimane però che, a detta del filosofo della redenzione, la *scoperta* della filosofia schopenhaueriana è avvenuta a Napoli nel 1860. Eccone il racconto dalla penna dello stesso Mainländer:

Nel febbraio del 1860 giunse il più grande e importante giorno della mia vita. Entrai in una libreria e cominciai a sfogliare alcuni libri arrivati da poco da Lipsia. Trovai *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer. Ma, chi era questo Schopenhauer? Non ne avevo mai sentito il nome. Sfogliai l'opera, lessi della negazione della volontà di vita, trovai numerose citazioni nel testo a me note, che mi fecero trasognare. Mi dimenticai di tutto ciò che mi circondava e mi sprofondai nella lettura. In fine dissi – Quanto costa il libro? –, :- Sei ducati –, – Ecco i soldi! Afferrai il mio tesoro e mi precipitai come un pazzo da quel luogo verso casa, dove con febbrile fretta tagliai il primo volume e cominciai a leggerlo dall'inizio. Era già giorno pieno, quando smisi. Avevo letto l'intera notte senza sosta. – Mi alzai e mi sentii rinato. Quest'opera aveva reso fecondo il mio spirito, come mi era accaduto con *Kraft und Stoff* di Büchner. Avrei adorato per molto tempo quell'opera con pura ammirazione. Mi sentii in un'insolita situazione. Presentii che nella mia vita era accaduto qualcosa di smisurato significato. – Era solo un puro caso che avessi fatto la sua conoscenza? E se fossi entrato solo un quarto d'ora più tardi in quella libreria, così da non imbattermi nel libro, cosa mai sarei divenuto? Rabbrivisco se mi figuro le conseguenze di ciò, se immagino che in quel tempo, in cui il mio giovane cervello apprendeva ogni impressione così fedelmente, avrei studiato Hegel al posto di Schopenhauer. Ed il pericolo era presente; già ad un caro amico, entusiasta seguace di Hegel, avevo promesso che avrei comprato per me *La fenomenologia dello spirito* [...]. Durante il mio viaggio lessi per due volte l'opera. Era la mia Pallade Athena ed io avevo reso prezioso il mio viaggio. Quante cose preziose avrei tralasciato senza di essa e in quali trappole, che avevo considerato per l'intera vita come le Eumenidi, sarei mai caduto senza di lei³¹.

³⁰ È tuttavia sostenibile ancora un'ipotesi che si accorderebbe con quanto affermato da Mainländer: durante il lungo periodo di cinque anni di permanenza in Italia, Mainländer si reca occasionalmente in Germania, per far visita ai familiari o per affari. Il racconto della Franz sarebbe allora compatibile con quello di Mainländer: È possibile infatti che Mainländer abbia dapprima conosciuto l'opera di Schopenhauer nel febbraio del 1860 e successivamente abbia desiderato di conoscere personalmente l'autore, senza però riuscirvi. Quindi, avrebbe cercato di approfittare del fatto che Schopenhauer, per una fortunata coincidenza, aveva preso in affitto proprio l'abitazione dei suoi zii, i Franz-Schneider, conduttori della *Schöne Aussicht*. Questo sarebbe potuto accadere solo nei sette mesi successivi alla scoperta del *Mondo*, cioè sino al 21 settembre del 1860, data di morte di Schopenhauer.

³¹ FRITZ SOMMERLAD, *Aus dem Leben Philipp Mainländers*, in *Die modernen Pessimisten als décadents. Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, hrsg. v. WINFRID MÜLLER-SEYFARTH, Würzburg 1993, p. 98. Già pubblicato parzialmente in WALTHER RAUSCHENBERGER, *Die Familie Batz-Mainländer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», vol. XXXIII, 1944, pp. 130-131. Traduzione italiana e note di F. Ciracì.

Anche il racconto di Mainländer riprende il tema della rinascita e, come già era accaduto a Frauenstädt, anche Mainländer si immerge nel *Mondo*, nel suo caso per un'intera notte, senza sospenderne la lettura; come l'*Erzevangelist* anche il filosofo della redenzione sente di aver scampato il pericolo di avvelenamento con la filosofia hegeliana e come lui anche Mainländer si sente rigenerato ad una nuova vita.

Ma se con Frauenstädt, Bahnsen e Mainländer abbiamo ancora a che fare con le conversioni di adepti fedeli, addirittura radicali della filosofia schopenhaueriana, le cose non si svolgono diversamente anche per filosofi considerati "eretici" della *Schopenhauer-Schule*. È il caso di Friedrich Nietzsche che, nel suo celebre sguardo retrospettivo, così racconta la sua conversione:

Ecco che compare per la prima volta in queste pagine il nome di Schopenhauer. Le irritazioni e le contrarietà di natura personale sogliono facilmente assumere presso i giovani un carattere più generale, per poco che essi siano inclini alla δὺσκολία [umor tetro]. In quel tempo io mi trovavo appunto sospeso, solo e privo d'aiuto, con alcune dolorose esperienze e delusioni, senza principi, senza speranze né ricordi graditi. La mia preoccupazione incessante era quella di costruirmi una vita su misura; per far ciò abbattei l'ultimo vincolo che mi legava ai tempi trascorsi a Bonn; spezzai il legame che mi teneva avvinto all'associazione. Nel felice isolamento della mia abitazione trovai il raccoglimento; e quando vedevo degli amici, erano per l'appunto Mushacke e von Gersdorff, animati per parte loro da analoghi propositi. – Si immagini ora quale effetto in simili circostanze mi dovesse produrre la lettura dell'opera principale di Schopenhauer. Un giorno infatti trovai nella bottega del vecchio antiquario Rohn questo libro, che non conoscevo affatto, lo presi in mano e lo sfogliai. Non so quale demone mi sussurrasse: «Portati a casa questo libro». La cosa comunque accadde contrariamente alla mia abitudine, che era di non esser mai precipitoso nell'acquisto di libri. A casa mi gettai su un angolo del sofà col mio nuovo tesoro e cominciai a sottopormi all'influsso di quel genio cupo ed energico. Qui era ogni riga a proclamare la rinuncia, la negazione, la rassegnazione; in quello specchio vedevo riflessi in terrificante grandiosità il mondo, la vita e il mio proprio animo. Da quelle pagine mi fissava l'occhio solare e totalmente disinteressato dell'arte, qui io scorgevo il morbo e la guarigione, l'esilio e il rifugio, l'inferno e il paradiso. Il bisogno di conoscermi, anzi di dilaniarmi mi prese con violenza; testimonianze [275] di quella rivoluzione spirituale sono ancor oggi per me le inquiete e melanconiche pagine di diario di quel tempo, piene di vane autoaccuse e della disperata attesa di una santificazione e trasformazione dell'intera sostanza dell'uomo. Trascinando tutte le mie qualità e le mie aspirazioni davanti al tribunale di un cupo autodisprezzo, ero amaro, ingiusto e sfrenato nell'odio contro me stesso. Né mancavano le punizioni corporali.

Così, per 14 giorni di seguito, mi forzai ad andare a letto non prima delle 2 di notte, e a lasciarlo alle 6 in punto. Caddi in preda a una violenta agitazione nervosa, e chissà fino a che punto di follia sarei arrivato, se non avessero operato in senso contrario gli allettamenti della vita e della vanità e l'obbligo degli studi regolari³².

Ed ecco che perfino il filosofo dell'*Anticristo* non si fa scrupolo di agitare lo spettro di un demone per spiegare che cosa lo spinge ad acquistare il volume de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Gli studi della *Nietzsche-Forschung* hanno dimostrato da tempo che dietro la figura di quel demone inquietante si cela in realtà il mite prof. Carl Schaarschmidt, il quale al tempo insegnava Storia universale della filosofia a Bonn e aveva fatto espliciti riferimenti a Schopenhauer durante le sue lezioni, cui Nietzsche aveva assistito³³. E se di quel periodo non ci è giunto il diario di Nietzsche, è dubbio che, proprio come era accaduto a suo tempo a Mainländer, prima del novembre 1865 Nietzsche non conoscesse nemmeno di nome Schopenhauer³⁴. In verità, non solo Nietzsche conosce Schopenhauer, ma in seguito fa anche opera di proselitismo schopenhaueriano³⁵ e convince addirittura Paul Deussen a non abbandonare gli studi filologici a favore della teologia, consigliandogli proprio la lettura di Schopenhauer.

È improbabile che Nietzsche avesse letto le pagine mainländeriane della prima conoscenza di Schopenhauer. Egli dimostra di avere notizie di Mainländer solo a partire dal periodo sorrentino del 1876³⁶. Tuttavia, anche Nietzsche sembra riprendere il medesimo *topos* della prima conoscenza della filosofia di Schopenhauer: l'incontro

³² FR. NIETZSCHE, *Sguardo retrospettivo ai miei due anni a Lipsia*, 17 ottobre 1865-10 agosto 1867, in *Opere*, edizione condotta su testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano 1964 e sgg., vol. I, tomo II, *Scritti giovanili 1865-1869*, a cura di G. Campioni e M. Carpitella, pp. 274-275.

³³ Cfr. WILHELM METTERHAUSEN, *Friedrich Nietzsches Bonner Studentenzeit 1864-1865*, Kassel 1942, pp. 94-96.

³⁴ Al contrario di quanto affermato dal filosofo, le attuali ricerche, ancora in corso, dei testi nietzscheiani svolte dalla dottoressa Simona Apollonio, presso il Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, sembrano retrodatare la conoscenza di Schopenhauer da parte di Nietzsche almeno alla fine del 1864.

³⁵ Cfr. FR. NIETZSCHE, *Epistolario*, 5 voll., edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, 1976ss, vol. I, *Epistolario 1850-1869*, versione di Maria Ludovica Pampaloni Fama, Milano 1976, lettera n. 493 a Franziska Nietzsche, Lipsia, 31 gennaio 1866, p. 408. Ma cfr. anche la lettera n. 573 a Paul Deussen, Naumburg 2 giugno 1868, (Id., pp. 591-592), nella quale Nietzsche scrive di «quei sedotti che hanno trovato in Schopenhauer il loro centro spirituale. La mia soddisfazione più grande, in questi ultimi tempi, è consistita nel reclutare qua e là seguaci entusiasti di questo nome».

³⁶ Sul rapporto Nietzsche-Mainländer, cfr. GIULIANO CAMPIONI, *Der höher Übermensch nach dem Tode Gottes*, in «Nietzsche-Studien» Bd. 28, 1999, pp. 336-355. F. CIRACÌ, *Il dolciastro apostolo della verginità. Nietzsche lettore della Philosophie der Erlösung di Philipp Mainländer*, in «Il Protagora», anno XXXIV, gennaio-giugno, quinta serie, nr. 7, Barbieri, Manduria 2006, pp. 105-131.

casuale con l'opera del maestro, la "rivoluzione spirituale", la notte febbrile passata in devota immersione nelle pagine del *Mondo*, l'accento posto sul filosofema della negazione della volontà, che in Nietzsche giunge sino alla sperimentazione di punizioni corporali su se stesso.

Che si tratti di un cambiamento interiore che attinge a piene mani al campionario figurativo della conversione religiosa, in particolare al modello agostiniano³⁷, lo testimoniano anche le parole con cui Nietzsche si riferisce agli schopenhaueriani del suo tempo e del passato: Frauenstädt, per esempio, è detto «l'antesignano del culto»; a proposito della conversione schopenhaueriana di un ex hegeliano, il pastore di Naumburg Friedrich August Wenkel, Nietzsche scrive di lui che è come Saulo (san Paolo)³⁸. Nel luglio 1868, citando esplicitamente l'espressione di Haym, definisce quella schopenhaueriana una «silenziosa comunità di eretici»³⁹, e

³⁷ AGOSTINO, *Confessioni*, VIII, 12: «et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis, et crebro repetentis, quasi pueri an puellae, nescio: tolle lege, tolle lege [Ed ecco, sento una voce dalla casa vicina, che dice con canto e ripete continuamente, come di bambino o bambina, non so: "prendi, leggi; prendi, leggi]». Cfr. JOHANN FIGL, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984, cap. III „Die Erfahrung der philosophiegeschichtlichen Situation nach Kant und Schopenhauer, S. 114f. Figl fa riferimento al celebre passo de *Le confessioni* di Agostino (VIII, 12) del *tolle, lege!* Cfr. anche LUDGER LÜTKEHAUS, «*Il nulla, la Circe indiana, va ammiccando...*». *La battaglia di Nietzsche contro Schopenhauer*, a cura di Alessandro Novembre, in *Schopenhauer in Italia*, a c. di F. Ciraci e D. M. Fazio, Pensa MultiMedia, Lecce 2013, pp. 197ss. In particolare, Id., p. 204: «È significativo che Nietzsche abbia stilizzato il suo racconto sul modello dell'agostiniano "prendi, leggi, prendi leggi!"». Cfr. inoltre KARLHEINZ RUHSTORFER, *Konversionen: eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Verlag Ferdinand Schöningh, 2004. Citando l'esempio di Schopenhauer e vedendovi un riflesso nella vicenda di Nietzsche e, soprattutto, di Thomas Mann, Frizen ha parlato di «Lesesituation stilisiert» [WERNER FRIZEN, *Zaubertrank der Metaphysik Quellenkritische Überlegungen im Umkreis der Schopenhauer-Rezeption Thomas Manns*, Frankfurt/M., Bern, 1980, p. 60 nota 175]. Di grande interesse risulta essere il paragone fra il passo di Agostino e il testo dei *Buddenbrook* [Id., p. 35, nota 9].

³⁸ Fr. NIETZSCHE, *Epistolario*, vol. I, cit., Lettera 574. A Erwin Rohde, Naumburg, <6> giugno <1868>, pp. 595-596: «Il nuovo amico di Schopenhauer è il parroco Wenkel, che conosci anche tu. La mia gioia per questa conversione è enorme: nell'entusiasmo ardente di quest'uomo rivivo la prima ebbrezza dell'«amore giovanile», quei giorni d'autunno a Lipsia, quando per la prima volta la melodia magica di Schopenhauer mi penetrò nei più profondi recessi del cuore. Wenkel stesso mi confessò di aver capito soltanto ora cosa sia la filosofia, e che soltanto ora la vita comincia a svelarglisi, mentre prima egli aveva sempre vagato come in sogno. Tutta l'opera dei filosofi, fatta eccezione per Kant e Schopenhauer, non varrebbe, secondo lui, un fico; persino Schleiermacher e la sua diletta scuola di Tubinga, gli sembrano ora fiacchi e incolori. Ora tiene anche lui il ritratto di Schopenhauer appeso nel suo studio. L'oggetto esclusivo e preferito dei suoi discorsi sono i problemi etici: se tu fossi a Naumburg, avresti la soddisfazione di ascoltare Schopenhauer dal pulpito. Una cosa ancora, molto importante per me: Wenkel nutre un profondo rispetto per la personalità, anche morale, di Schopenhauer. Questo acquisto della nostra comunità è veramente importante, specialmente perché Wenkel ha la capacità di suscitare entusiasmo e ora, con lo zelo di un neofita, va indirizzando chiunque verso l'uomo il cui nome era sostanzialmente e intimamente sgradito a lui medesimo, quand'era ancora un Saulo».

³⁹ Id., lettera n. 576 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 22 giugno 1868, p. 601.

nell'agosto dello stesso anno chiama Schopenhauer «il nostro maestro»⁴⁰.

Come è facile rilevare, queste quattro conversioni schopenhaueriane si richiamano vicendevolmente l'una all'altra nella modalità del loro svolgimento. Come ha scritto Domenico Fazio nel fondamentale saggio introduttivo⁴¹ alla *Scuola di Schopenhauer. Testi e contesti* del 2009,

Infatti, molti di coloro i quali hanno narrato del loro incontro con la filosofia di Schopenhauer, da Frauenstädt a Bahnsen, da Mainländer a Nietzsche, da Deussen a Hübscher, lo hanno fatto nei termini di una vera e propria illuminazione intellettuale, in grado di modificare non solo i loro orientamenti culturali, ma anche la loro stessa maniera di sentire e di vivere, al punto tale che in molti casi si potrebbe parlare addirittura di una vera e propria conversione. Si tratta di quell'«effetto in profondità», paragonabile all'effetto che su Platone aveva esercitato il discepolato presso Socrate, di cui successivamente ha parlato Hans Zint⁴².

Qui non si vuole però affermare che, per i quattro autori trattati, il valore *teoretico* della conversione schopenhaueriana coincida con quello espresso da Schopenhauer. Va distinta l'immagine letteraria della conversione dal filosofema della conversione, per come essa è intesa specificamente da Schopenhauer all'interno della sua etica e della sua metafisica. Se infatti Frauenstädt, pur con tutte le sue titubanze, non pare distaccarsi sostanzialmente dalla definizione di conversione del maestro, per Bahnsen invece non vi è alcuna possibilità di trasformazione della volontà, poiché essa rimane immutabile e contraddittoria, sicché non vi è alcuna possibilità di redenzione, come vorrebbe invece Schopenhauer. Diverso inoltre il caso di Mainländer. Come ha

⁴⁰ Id., lettera n. 585 a Carl von Gersdorff, Naumburg, 21 agosto 1868, p. 617.

⁴¹ DOMENICO M. FAZIO, saggio introduttivo a *La scuola di Schopenhauer*, cit., pp. 13-212: 23. Sul tema della improvvisa conversione ho già avuto modo di scrivere nel 2006, cfr. F. CIRACÌ, *Verso l'assoluto nulla. La Filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Pensa MultiMedia, Lecce 2006, p. 40 «In ogni caso, per Mainländer, così come per Nietzsche – ma anche per altri schopenhaueriani della prima generazione – l'incontro con il filosofo del *Mondo* ebbe sempre qualcosa di *fatale*, fu vissuto e raccontato come una “folgorazione”. Probabilmente fu la stessa filosofia di Schopenhauer che, sulla scorta del metodo esoterico dell'esperienza diretta della volontà, generò questa “moda filosofica”: chi si imbatteva nel *Mondo*, veniva immediatamente iniziato alla verità, alla metafisica della volontà schopenhaueriana, e quindi ne era improvvisamente illuminato».

⁴² HANS ZINT, *Schopenhauer come esperienza di vita*, tr. it. di F. Ciraci, in *La scuola di Schopenhauer*, cit., p. 578: «Incontriamo figure di uomini di ogni sorta, con percorsi di vita totalmente differenti: un contadino della Marca, un pastore di Nassau, un impiegato di banca di Francoforte, un grande artista originario della Sassonia, una donna di nobile stirpe dell'Assia, un giudice della Baviera, un conte russo, un giurista sassone, un coltivatore di fiori olandese, un ufficiale austriaco, un gentiluomo di campagna della Slesia, un poeta tedesco proveniente da una casa di pastori danesi, un altro poeta tedesco di origini anseatiche patrizie, un naturalista italiano, un grande industriale del Reno, un medico di Berlino, un falegname del Mare del Nord, un commerciante di Danzica, uno stampatore svizzero e alcuni altri».

giustamente fatto osservare Giuseppe Invernizzi, quella di cui parla Mainländer è «una trasformazione *sui generis*, assai diversa dalla “conversione” schopenhaueriana alla *noluntas*, rimanendo tutta all’interno dell’eudemonismo di Mainländer: l’agire dell’uomo è e resta egoistico, ma all’egoismo naturale si sostituisce nella morale un egoismo *rischiato*»⁴³. Quindi, per Mainländer l’egoismo originario della volontà resta il carattere distintivo di tutte le azioni umane. Inoltre, nella *Philosophie der Erlösung*, alla redenzione si giunge per vie diverse⁴⁴, ognuna delle quali rappresenta l’antidoto specifico ad una manifestazione particolare della volontà di vivere: la conoscenza come antidoto alla volontà metafisica in generale; il suicidio come antidoto alla volontà individuale propriamente intesa; la castità come antidoto alla volontà di vita estesa attraverso la specie; il socialismo come stadio storico e sociale di appagamento dei bisogni dei lavoratori, che prelude allo spegnimento di ogni motivo e all’avvento del nulla assoluto⁴⁵. Tutte queste vie sono possibili anticipazioni della morte di dio, il cui decorso è però inevitabile e irreversibile.

Di tutt’altra natura la questione relativa a Nietzsche, che si appropria delle metafore religiose della chiesa schopenhaueriana, senza mai aderirvi o ammettere alcuna forma di reale conversione, tantomeno quella metafisica, della volontà o di una sua redenzione. Per Nietzsche è vera piuttosto la possibilità di una giustificazione estetica del mondo⁴⁶, perlomeno nella prima fase della sua produttività filosofica. Come per Bahnsen, in Nietzsche è presente una dimensione tragica dell’esistenza che mal si concilia con ogni tentativo di redenzione della volontà.

Nietzsche compie un rovesciamento puntuale delle immagini più celebri della

⁴³ G. INVERNIZZI, *Il pessimismo tedesco dell’Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, La Nuova Italia, Firenze, 1994, p. 302.

⁴⁴ F. CIRACÌ, *Die Wege zur Erlösung in Anleitung zum glücklichen Nichtsein*, Offenbacher Mainländer, Essay-Wettbewerb 2005, Frankfurt am Main 2006.

⁴⁵ Cfr. FLAMARION CALDERIRA RAMOS, *O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer*, in «Cadernos de Filosofia Alemã», Jul-Dez 2007, n. 10, pp. 35-50; F. CIRACÌ, *Il socialismo utopico regressivo di Mainländer*, in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, 3. voll., Congedo, Galatina 2008, vol. III, tomo I, pp. 133-164. MICHAEL GERHARD, *Politik des Pessimismus – Pessimismus der Politik oder Philipp Mainländer und Die Soziale Aufgabe der Gegenwart*, in *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*, hrsg. v. MATTHIAS KOSSLER, Internationale Mainländer-Studien, Bd. 1/2008, Königshausen & Neumann, 2008, p. 83.

⁴⁶ FR. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia ovvero greccità e pessimismo*, in Id., *Opere*, v. III, t. I, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, versione di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, § 5, p. 45: «Giacché soprattutto questo deve essere chiaro per noi, umiliandoci ed esaltandoci, che cioè tutta la commedia dell’arte non viene affatto rappresentata per noi, magari per migliorarci e per educarci, anzi che alla stessa stregua noi non siamo per nulla i veri creatori di quel mondo dell’arte: di noi stessi piuttosto possiamo supporre di essere, per il vero creatore di esso, immagini e proiezioni artistiche, e di trovare la nostra più alta dignità nel senso di opere d’arte - giacché solo come *fenomeni estetici* l’esistenza e il mondo sono eternamente *giustificati*».

tradizione schopenhaueriana, giocando con finezza con ogni loro sfumatura, trasformando dall'interno il loro senso e assegnandole ad un nuovo contesto: quello del nichilismo europeo. È così la mainländeriana morte di dio (*Gott ist gestorben*) viene capovolta nell'evento capitale del pensiero occidentale (*Gott ist tot*) che si configura come uno dei paradigmi principali del nichilismo europeo. Allo stesso modo, il *Wie man wird, was man ist* dell'*Ecce Homo* reinterpreta il *Wie ich wurde was ich ward* di Bahnsen, estendendone il senso autobiografico e convertendo il principio dell'immutabilità del carattere di Schopenhauer in un anello della catena circolare dell'eterno ritorno dell'eguale. Infine, anche il celebre filosofema dell'eterno ritorno rappresenta, almeno in parte, il rovesciamento di un'idea di Eduard von Hartmann⁴⁷, che si esprime sull'impossibilità che l'uomo possa scegliere di rivivere una vita di dolore e di noia, là dove per Nietzsche l'uomo deve dirle sempre e comunque di sì.

Per dirlo in breve, dove gli schopenhaueriani vedono conversioni Nietzsche opera invece rovesciamenti.

3. Conclusioni

Con la presente disamina della *conversione schopenhaueriana* si è cercato innanzitutto di metterne in rilievo l'origine e la stratificazione semantica, con il fine di mostrarne i diversi significati e le diverse accezioni. Ciò ha consentito di mostrare almeno due aspetti fondamentali della *Bekehrung* schopenhaueriana: 1. in campo etico, la conversione si pone inequivocabilmente come la condizione perché la negazione della volontà abbia luogo con l'annichilimento del carattere; 2. nell'ambito dell'estetica, Schopenhauer sembra rielaborare la concezione della *μετάνοια* biblica, nel senso di una

⁴⁷ Il punto è stato rilevato puntualmente dalla Vitale, che riprende il passo di Hartmann e lo mette a confronto con lo *Zarathustra* nietzscheano. Cfr. MARIA VITALE, *Dalla Volontà di vivere all'Inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*, Pensa MultiMedia, Lecce 2014, pp. 141-142. Si veda EDUARD VON HARTMANN, *Philosophie des Unbewussten*, erste Sterotype Ausgabe, Carl Dunker's Verlag, Berlin 1973^V, pp. 647-648, nella tr. It. parziale dell'ultima sezione, *L'irrazionalità del volere e la miseria dell'esistenza*, in Id., *Le illusioni del genere umano*, a cura di GIUSEPPE INVERNIZZI, Mattia & Fortunato Editori, Calabritto (AV), 2006, pp. 3-135: 7-8: «Ora immagina che la morte si presenti a quest'uomo e gli dica: "Il tempo della tua vita è finito e in quest'ora tu cadi nel nulla; dipende però dalla tua volontà decidere se ripetere ancora una volta, nello stesso identico modo, la vita che ora hai concluso, dopo aver dimenticato completamente tutto ciò che è accaduto finora. Ora scegli!". Dubito che quest'uomo preferirà la ripetizione della vita precedente rispetto al non essere se rifletterà con calma e senza farsi intimidire; sceglierà il non essere, a meno che non abbia vivacchiato in modo talmente irreflesso e privo di introspezione che, incapace di esercitare una pur sommaria critica alle esperienze della sua vita, esprima con la sua risposta il mero istinto della volontà di vivere a qualunque costo oppure per questa sua natura si inganni completamente nel suo giudizio».

modificazione del modo di sentire, e cioè il «mutato modo di conoscere» del genio⁴⁸, cui Schopenhauer giunge attraverso la mediazione di Lutero (*Sinnesänderung*) e di Claudius (*katholische, transscendentale Veränderung*).

Inoltre, si è cercato di mostrare che Schopenhauer intende la conversione come condizione della negazione della volontà *per mezzo della conoscenza*, intesa sia come conoscenza delle idee (perfetti e puri fenomeni con cui il soggetto conoscente si identifica) attraverso la contemplazione, sia come conoscenza dell'unità metafisica del mondo attraverso il dolore. La conoscenza allora si configura come il primo momento della conversione, l'unica possibilità affinché il carattere immutabile, prigioniero del giogo del desiderio, sia liberato dalla tirannia della volontà.

Tuttavia, un'analisi approfondita dei passi schopenhaueriani ha messo in rilievo che tale liberazione, che Schopenhauer descrive come la conversione del *velle* nel *nolle*, è determinata dall'esterno. Ma la volontà che si afferma negli individui è la medesima dell'intero mondo e, per Schopenhauer, non vi è nulla di esterno al *Wille* metafisico. Schopenhauer però non chiarisce chi (o che cosa) sia l'artefice di una tale azione esterna, né spiega come ciò possa aver luogo, ma preferisce piuttosto parlare, con linguaggio metaforico, di *mistero della volontà* e, in termini teologici, di *grazia divina*.

Si mostra, inoltre, che se, da un lato, Schopenhauer sostiene la tesi di un passaggio immediato dalla *voluntas* alla *noluntas*, dall'altro lato egli ammette una serie di gradi che investono la volontà, sia che essa si affermi (*velle*), sia che invece si neghi (*nolle*).

Si prova, infine, che lo schopenhauerismo possiede non solo una sua ricchezza filosofica, come dimostrano le numerose interpretazioni del suo pensiero, ma investe anche la *Weltanschauung* dei suoi seguaci: la conversione diviene un *topos* letterario che, lungi dal riflettere una posizione teorica univoca o condivisa, diviene una sorta di rito di passaggio per molti (non tutti) i seguaci di Schopenhauer. Questa rappresentazione stilizzata della conversione è la cifra di un certo schopenhauerismo, il quale talvolta tende ad interpretare la filosofia di Schopenhauer come una fede (Nietzsche, invece, opera il rovesciamento di una fede) e talora giunge ad esiti folkloristici. È il caso, per esempio, della comunità schopenhaueriana riunitasi attorno alla singolare figura di Carl Ferdinand Wiesike, il «contadino della Marca» che eresse

⁴⁸ WWV I, §. 70, p. 781.

una sorta di cappella votiva per Schopenhauer⁴⁹, presso la quale celebrare una messa, con tanto di calice di argento (poi regalato a Schopenhauer) e di citazioni delle opere del venerato maestro, alla presenza del suo ritratto ad olio⁵⁰.

Possiamo allora concludere con Hans Zint, il quale reinterpreta il tema della conversione e considera *Schopenhauer come esperienza di vita*: Zint attribuisce all'azione del pensiero schopenhaueriano non solo un effetto in ampiezza, che riguarda il suo influsso *in extenso* su filosofia arte e letteratura, ma anche un *effetto in profondità*, in relazione alla vita,

quello più personale, che non si compie più solamente nell'ambito del pensiero e della concezione, piuttosto un effetto che ha il suo luogo scenico in un più profondo dominio spirituale, nella sfera senza forma del sentire e del volere, nell'irrazionale, perciò non si può propriamente descriverlo, ma esso cerca di manifestarsi in molteplici forme, in ogni caso, però, ha come conseguenza una modificazione decisiva del contenuto interno della vita e della sua forma personale. Questo è ciò che io intendo con "*Schopenhauer come esperienza di vita*"⁵¹.

Riferimenti bibliografici

SCHOPENHAUER, A. WWV = *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a c. di S. Giametta, testo tedesco a fronte, Bompiani, Milano 2006).

_____. P/P = *Parerga e paralipomena*. 2 voll., a c. di G. Colli, E. Kühn, M. Carpitella. Milano: Adelphi, 1981-1983.

_____. BW = *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers*. 3 Bde. In: *Sämtliche Werke*, hrsg. von P. Deussen, _____. 1911-1943, Bd. XIV (I, 1799-1849, hrsg. von C. Gebhardt), XV (II, 1849-1860 hrsg. von A. Hübscher), XVI (III, Nachträge hrsg. von A. Hübscher): Bd. XV, pp. 465-466.

⁴⁹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, GB., lettera n. 364 a Julius Frauenstädt, Frankfurt a. M., 17 agosto 1855, p. 370. Cfr. anche la lettera n. 337 a Johann August Becker, Frankfurt a. M., 20 gennaio 1856, p. 380, nonché la lettera n. 381 ad Adam von Doß, Frankfurt a. M., 27 febbraio 1856, p. 385: «Il mio ritratto è finito e venduto. Wiesike l'ha trovato al momento buono e l'ha acquistato direttamente dal cavalletto per 250 talleri. Ma la cosa più inaudita è che egli, a me ed al pittore, ha detto molto seriamente che vuole costruire una casa per questo dipinto, dove vuole appenderlo. Sarebbe la prima cappella eretta in mio onore. Recitativo: "Sì, sì, Sarastro regna qui"».

⁵⁰ D. M. FAZIO, *Per la storia della Schopenhauer-Schule. Uno schopenhaueriano di nome Wiesike*, in *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in onore di Sandro Barbera*, a c. di G. CAMPIONI, L. PICA CIAMARRA, M. SEGALA, Edizioni ETS, 2011 Pisa, pp. 239-251.

⁵¹ H. ZINT, *Schopenhauer come esperienza di vita*, cit., p. 578.

_____. *Scritti postumi*. 3 voll., a c. di A. Hübscher, ed. it. diretta da Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1996ss, vol. I, *I manoscritti giovanili 1804-1818*, a c. di Sandro Barbera, Milano, 1996.

_____. GBr. = *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von A. Hübscher. Bonn, 1987.

_____. E/E = *Etica*, a c. di S. Giametta. Milano: Arnoldo Mondadori, 2008.

_____. *Colloqui*. a c. di A. Verrecchia. Milano: BUR, 2000.

AUGUSTINUS AURELIUS, introduzione generale di J. Fontaine; bibliografia generale di J. Guirau; testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di M. Simonetti; tr. it. di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla. Milano: A. Mondadori, 1992.

BAHNSEN, J. *Wie ich wurde was ich ward*. Hrsg. von A. Ruest. Leipzig, 1931.

BARBOZA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas / FAPESP, 2001.

FAZIO, D. *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*. A c. del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. Lecce: Pensa MultiMedia, 2009.

HAYM, R. *Gesammelte Aufsätze*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1905.

HARTMANN, E. v. *Philosophie des Unbewussten*. Erste Sterotype Ausgabe. Berlin: Carl Dunker's Verlag, 1973^V.

INVERNIZZI, G. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia, 1994.

LINDNER, E. O.; FRAUENSTÄDT, J. *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn*. Berlin, 1863.

MAINLÄNDER, P. *Philosophie der Erlösung*. Berlin: Hofmann, 1876, 1979^{II}.

NIETZSCHE, F. *Epistolario*. 5 voll. Edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari. Milano: Adelphi, 1976ss.

_____. *La nascita della tragedia, ovvero greccità e pessimismo*. In: Id., *Opere*, v. III, t. I, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, versione di S. Giametta e M. Montinari. Milano: Adelphi, 1972.

SAFRANSKI, R. *Gli anni selvaggi della filosofia*. Trad. it. di L. Crescenzi. Firenze: La Nuova Italia, 1997.

Recebido: 10/07/15

Received: 07/10/15

FABIO CIRACÌ

Aprovado: 30/07/15

Approved: 07/30/15