

Schopenhauer tra l'analogia e il solipsismo: L'apparente contraddizione tra il § 5 e il §19 del *Mondo*

Alessandro Novembre

Dottorando in "Filologia ed ermeneutica del testo" dell'Università del Salento (Italia)

A Sossio Giametta

RIASSUNTO: Come è noto, Schopenhauer afferma, nel paragrafo 19 del *Mondo come volontà e rappresentazione*, che «l'egoismo teoretico non si potrà mai confutare con prove». Tuttavia egli, nel paragrafo 5 della stessa opera, aveva già dimostrato che la sollevazione della «questione circa la realtà del mondo esterno» è illegittima. Scopo di questo saggio è, innanzitutto, «confutare con prove» l'egoismo teoretico (o solipsismo); in secondo luogo, verificare se tra i due paragrafi sopra menzionati sussista una contraddizione; in terzo luogo, dimostrare che l'analogia che Schopenhauer pone nello stesso paragrafo 19 tra il corpo umano e gli altri oggetti (secondo cui l'essenza in sé di questi è la volontà) non è in contraddizione con l'egoismo teoretico (secondo il quale gli oggetti non hanno alcuna realtà in sé, ma sono soltanto rappresentazioni), come potrebbe sembrare – e come Schopenhauer stesso intende –, ma che la prima e il secondo hanno invece lo stesso fondamento.

PAROLE CHIAVE: Egoismo, Solipsismo, Analogia

ZUSAMMENFASSUNG: Wie wohl bekannt behauptet Schopenhauer in dem 19. Paragraphen der *Welt als Wille und Vorstellung*, »der Theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen«. Trotzdem hatte er in dem 5. Paragraphen schon bewiesen, dass die Stellung der »Frage nach der Realität der Außenwelt« unstatthaft ist. Der Zweck des vorliegenden Essays ist zuerst den theoretischen Egoismus (oder Solipsismus) »durch Beweise« doch »zu widerlegen«; zweitens die Frage zu beantworten, ob der 19. Paragraph mit dem 5. Paragraphen des Schopenhauers Hauptwerks in Widerspruch steht; drittens festzustellen, dass die Analogie, die Schopenhauer zwischen dem Leib und den anderen Objekten stellt (nach der das Wesen an sich aller Objekte der Wille ist), zu dem theoretischen Egoismus (nach dem die Objekte kein Wesen an sich haben, weil sie nur Vorstellungen sind) nicht im Widerspruch steht, wie es doch scheinen könnte – und wie Schopenhauer selbst meint –, sondern dass das Fundament beider dasselbe ist. Egoismus, Solipsismus, Analogie

1. Il problema

[...] Se gli oggetti, noti all'individuo solo come rappresentazioni, siano tuttavia, come il suo stesso, fenomeni di una volontà: è questo, come già si è detto nel libro precedente, il senso vero e proprio della questione circa la realtà del mondo esterno. Negarlo, è il senso dell'*egoismo teoretico*, che appunto perciò ritiene fantasmi tutti i fenomeni al di fuori del proprio individuo, esattamente come, nel rispetto pratico, fa l'egoismo pratico, che considera e tratta realmente come persona solo la propria persona, e tutte le altre invece come meri fantasmi. L'egoismo teoretico non si potrà mai confutare con prove; tuttavia si può essere sicuri che esso è stato usato in filosofia non altrimenti che come sofisma scettico. Come convinzione seria esso potrebbe trovarsi solo in un manicomio: come tale, occorrerebbe poi, contro di esso, non tanto una prova quanto una cura. In tanto anche non ci dilungheremo su di esso, ma ci limiteremo al

considerarlo come l'ultima fortezza dello scetticismo, che è sempre polemico. [...] Noi [...] considereremo quell'argomento scettico dell'egoismo teoretico che qui ci si oppone come una piccola fortezza di frontiera, che rimarrà qui sempre inespugnabile, ma la cui guarnigione anche non ne potrà uscire mai e poi mai, sicché le si può passar davanti e lasciarsela alle spalle senza pericolo. In seguito adopereremo dunque questa doppia conoscenza ormai elevata alla chiarezza e data in due modi del tutto eterogenei – conoscenza che noi abbiamo dell'essere e dell'agire del nostro corpo – come una chiave per penetrare nell'essenza di ogni fenomeno della natura e per giudicare, appunto in analogia con questo nostro corpo, tutti gli oggetti che non sono il nostro corpo, e che quindi non sono dati alla nostra coscienza in doppio modo, ma solo come rappresentazioni, e per ammettere quindi che, come essi da una parte sono rappresentazioni al pari di quello, e in ciò della sua stessa natura, dall'altra, anche, se si pone da canto la loro esistenza come rappresentazione del soggetto, ciò che allora ne resta deve essere quanto alla sua intima essenza, la stessa cosa che in noi chiamiamo *volontà*.¹

Fra le diversissime obiezioni *ad rem* che sono state mosse storicamente a Schopenhauer (lasciando perdere quelle *ad personam* relativamente alla sua etica), quella forse fondamentale – in quanto mette a repentaglio lo stesso fondamento del discorso di Schopenhauer – riguarda la legittimità della proiezione della volontà, come essere in sé, dall'io alle cose tutte. Ammesso e non concesso che l'io sia, in sé, volontà, perché mai anche le “cose del mondo”, cui noi quotidianamente ci rapportiamo, dovrebbero essere, nella loro essenza più intima, volontà? È questo senz'altro un punto cruciale del sistema del filosofo di Danzica, poiché l'unità metafisica del Tutto è il presupposto essenziale di tutto il suo filosofare, nonché ciò che soltanto può consentirgli di reputarsi vicino ai sistemi dell'India e al misticismo in genere; e tale vicinanza è considerata da Schopenhauer stesso come un notevole punto di forza della sua filosofia. In effetti, la morale della compassione che il Nostro propone nel IV libro, fondandola appunto sull'unità metafisica di tutti i viventi (il *Tat twam asi*), è in diretta contraddizione con l'egoismo pratico che, come Schopenhauer scrive, «considerando e trattando realmente come persona solo la propria persona, e tutte le altre invece come meri fantasmi», è la traduzione pratica dell'egoismo teoretico; anche soltanto sotto questo rispetto, quindi, l'egoista teoretico è il diretto avversario della filosofia schopenhaueriana. Ma, come emerge dalla citazione, c'è un senso più originario in cui il discorso schopenhaueriano deve scontrarsi con l'egoismo teoretico:

¹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* I 124-125, § 19, trad. it. a cura di S. Giaretta, Milano 2006, pp. 231, 233.

l'*analogia* tra l'intimo dell'uomo e l'intimo delle cose, tanto importante nel discorso schopenhaueriano, per essere posta deve per necessità fondarsi sull'esclusione dell'ipotesi secondo cui le cose siano soltanto rappresentazioni, come invece è affermato dal solipsista. Ora tale analogia, che il Nostro propone e utilizza come *clavis magica* di spiegazione dei più svariati fenomeni naturali, è senza dubbio dotata di una ricchissima ed efficace suggestività, che rende il *Mondo* un capolavoro unico; ma questo, in una prospettiva severamente teoretica, non può servire a giustificarla.

Nel passo sopra riportato, Schopenhauer argomenta così: l'egoismo teoretico, ossia il solipsismo, che afferma la sola realtà dell'io pensante e quindi l'irrealtà (ossia la completa dipendenza da quello) di tutte le sue rappresentazioni, è una posizione tanto inconfutabile quanto improponibile, sicché esso è inespugnabile ma anche inoffensivo; Schopenhauer sembra dunque, riguardo a questa insignificanza teorica di chi professa il solipsismo, suggerire al lettore: «non ragioniam di lor, ma guarda e passa». Il “passo” successivo da compiere è allora questo: se le cose non sono soltanto nostre rappresentazioni, ossia se dobbiamo davvero scartare senza indugio l'ipotesi solipsistica, esse devono possedere un essere in sé, indipendente dalla nostra rappresentazione. Ora, il nostro essere in sé è indubitabilmente la volontà; *dunque* anche le cose sono, in se stesse, volontà.

Al di fuori della volontà nulla ci è noto, né pensabile. Se vogliamo attribuire al mondo corporeo, che esiste immediatamente solo nella nostra rappresentazione, la massima realtà a noi nota, gli diamo la realtà che per ognuno ha il proprio corpo: giacché questo è per ognuno la cosa più reale. Ma se poi analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, non vi troviamo, al di fuori del fatto che esso è nostra rappresentazione, null'altro che la volontà: con ciò la sua stessa realtà è esaurita. [...] Se dunque il mondo corporeo deve essere qualcosa di più di una mera nostra rappresentazione, dobbiamo dire che esso, al di fuori della rappresentazione, cioè in sé e quanto alla sua intima essenza, è ciò che noi troviamo immediatamente in noi stessi come volontà.²

A ben vedere, tuttavia, scartare il solipsismo vuol dire soltanto affermare che le cose debbano avere un essere in sé al di là della nostra rappresentazione, e *non* anche che questo essere in sé debba essere identico al nostro: occorrerebbe quindi cercare di capire perché Schopenhauer escluda la possibilità di due o più esseri in sé. È da notare al riguardo

² Idem, I 125, p. 233.

che, proprio all'inizio della prima citazione, Schopenhauer non scrive, come invece dovrebbe per esplicitare tutti i passaggi, che «la questione circa la realtà del mondo esterno» è se gli oggetti abbiano un essere in sé (eventualmente da determinare), ma appunto «se siano anch'essi fenomeni di una volontà», presupponendo quindi tacitamente che, dato l'essere in sé dell'io, l'essere in sé delle cose sia il medesimo³. In ogni caso, alla luce di questo passo, si deve dire che l'estensione della volontà alle cose e agli altri io – nel che consiste la mossa fondamentale di Schopenhauer, da cui dipende direttamente la sua etica –, ossia, ancora più originariamente, l'estensione di un essere in sé dall'io all'altro dall'io, si regge su un rifiuto non teoreticamente fondato del solipsismo, sicché questa mancanza di fondamento *si ripercuote* inevitabilmente su tutto il discorso. Se ciò che vieta la legittimità dell'analogia è inoffensivo ma inespugnabile, allora la stessa analogia (e, con essa, tutta la filosofia di Schopenhauer), in quanto non riesce ad imporsi su ciò a cui si oppone, è allo stesso modo inespugnabile e inoffensiva: il lettore dovrebbe dunque avere, *anche con essa*, il diritto di «passare oltre».

Prima di proseguire, è però necessario domandarsi con l'urgenza e il rigore più grandi: l'egoismo teoretico è davvero, come sostiene Schopenhauer, inespugnabile?

2. La contraddittorietà dell'egoismo teoretico

Schopenhauer scrive che il solipsismo «è stato usato in filosofia non altrimenti che come sofisma scettico». In effetti, esso è stato da sempre considerato come una terribile minaccia per ogni tentativo di sapere rigoroso, poiché il solipsista afferma che l'essere di ogni “cosa” (alberi, strade, galassie e perfino gli altri io) consiste esclusivamente nel suo essere rappresentata in lui e da lui – egli è il *solus ipse*; ed è chiaro che finché non si può mostrare che le cose esistono “al di fuori” dell'io, ogni sapere incontrovertibile circa la loro natura si regge sulla sabbia. Dire *come* le cose siano, ha senso solo in quanto si presuppone *che* esse siano; ma se esse non sono, se il loro “che” è un mero fantasma della mente, allora è un mero fantasma della mente anche il loro “come”.

³ Probabilmente, Schopenhauer presuppone che ci sia un solo essere in sé in quanto esso è, per definizione, fuori del tempo e dello spazio, all'interno dei quali soltanto si può invece avere la pluralità: questi sono infatti, per Schopenhauer, il *principium individuationis*. Tuttavia Schopenhauer non usa esplicitamente quest'argomento. Su tale problema si dovrà in ogni caso ritornare nel corso di questa trattazione. (Anche Spinoza aveva ammesso che la Sostanza fosse unica, non essendo pensabile la coesistenza di due infiniti).

Il solipsismo, contro di cui ciascuno avverte un'istintiva ripugnanza, è stato anche tradizionalmente presentato, sempre in veste polemica, come la diretta conseguenza dell'idealismo rigoroso, tanto che quasi tutti gli idealisti si sono avventurati in una dimostrazione dell'esistenza degli altri io. Si tratta qui di vedere, invece, che l'idealismo può essere solipsistico solo in quanto è incoerente con il proprio assunto fondamentale, ossia solo in quanto è idealismo *a metà*. D'altra parte, Schopenhauer si dichiara idealista, tanto da cominciare il suo capolavoro con l'emblematica asserzione: *Die Welt ist meine Vorstellung*. Anche per Schopenhauer esiste dunque il problema: se tutto è mia rappresentazione, come posso affermare che oltre la mia rappresentazione vi è qualcosa di diverso da essa?

L'idealismo rileva che porre l'esistenza di qualcosa che sia al di là del pensiero è contraddittorio, in quanto questo essere, se pure dichiarato, *in actu signato*, “non rappresentato”, sarebbe, *in actu exercito*, un rappresentato⁴; sicché, per quanti feroci sforzi si facciano per saltare al di là del dominio delle proprie rappresentazioni e del proprio pensiero, si finisce soltanto con l'incrementare questo dominio. Ma allora, se non è possibile ammettere l'esistenza di un non rappresentato, tutto ciò che io percepisco ha il suo essere e la sua realtà esclusivamente nell'essere percepito da me; giacché, non appena ipotizzo un essere al di là della mia percezione e indipendente da me, io lo sto già percependo, contraddicendo quindi alla mia ipotesi. Tutto questo è, nella sostanza, l'idealismo di Berkeley, cui spesso Schopenhauer si richiama con ammirazione⁵.

Il problema che sorge allora è: esisto soltanto io con le mie rappresentazioni? Se non posso ammettere nulla, senza contraddirmi, che sia al di là dei miei pensieri – essendo *qualsiasi* “al di là” pur sempre un mio *ulteriore* pensiero –, esistono allora soltanto essi? E niente possiede quel grado di realtà che io posso attribuire con certezza solo a me stesso? L'«inespugnabilità» che Schopenhauer attribuisce alla forza del solipsismo è appunto da riferire all'inattaccabile evidenza del principio (cartesiano) secondo cui il soggetto può conoscere solo le proprie rappresentazioni e i propri pensieri. D'altra parte, non si dovrà

⁴ Questa, come è noto, è l'esposizione che del principio idealistico ha dato E. SEVERINO (*La filosofia moderna*, Milano 1987, pp. 205-211), esposizione che in questo saggio viene tenuta fortemente presente.

⁵ «Il mondo è mia rappresentazione. Questa verità non è affatto nuova. Si trattava delle considerazioni scettiche da cui mosse Cartesio. Ma Berkeley fu il primo che la enunciò decisamente: egli si è in tal modo acquistato un merito immortale verso la filosofia, benché il resto delle sue teorie non regga». SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 4, §1, pp. 41, 43. Bisogna però notare che, per Berkeley, l'*esse est percipi* aveva una validità circoscritta alle cose, non riguardava gli altri spiriti e meno che mai Dio.

nemmeno temere che la guarnigione chiusa in tale fortezza possa effettuare una sortita: il solipsista non può per definizione uscire dalla circonferenza del proprio io, e dunque non potrà mai risultare vincitore di un qualsiasi confronto dialettico, essendo impossibilitato ad intraprenderlo; altrimenti riconoscerebbe la realtà del dialogante, confutando la propria posizione e se stesso. Le “mura” del solipsismo sono invalicabili tanto per chi si trovi all'esterno, quanto per chi si trovi all'interno di esse. È quindi sul piano pratico che Schopenhauer può permettersi di suggerire al lettore di non indugiare sull'ipotesi solipsistica.

Tuttavia, dire con Schopenhauer che, più che di una confutazione, questo modo di ragionare abbisogna di una cura in manicomio, significa attribuire ad esso la potenza estrema dell'inconfutabilità; e finché il nemico estremamente potente incombe, non si può essere sicuri di nessun cammino: nemmeno, dunque, di quello che Schopenhauer propone.

L'idealismo solipsistico parte da questa semplice e fortissima affermazione: «Tutto il mondo è mia rappresentazione». Da questa ricava: «Al di là della mia rappresentazione, non esiste nulla. Le cose non hanno realtà in sé». Ora il punto è che il solipsista, in questa conclusione, non porta ad estrema coerenza, come sembrerebbe, la sua tesi di partenza; al contrario, *la contraddice*. Vedere questo è relativamente semplice. Per poter dichiarare che le cose sono sue “mere rappresentazioni”, egli infatti deve presupporre suo malgrado il riferimento ad un qualcosa che *non sia* sua rappresentazione, *rispetto a cui* le cose siano dichiarate “mere” rappresentazioni: senza tale riferimento non sarebbe possibile definire le cose come “nulle in se stesse”. Il solipsista non dice che le cose equivalgono al nulla assoluto (*nihil negativum*), ma che sono nulla *relativamente* alla loro inseità, cioè alla loro indipendenza dal suo pensiero (*nihil privativum*): e ammette così tale indipendenza, nella misura in cui sostiene che le cose sono *prive* di essa. C'è privazione soltanto di ciò che è diverso dal nulla, giacché essere privi del nulla è lo stesso che non essere privi di alcunché; sicché, se la dimensione esterna al pensiero fosse davvero un nulla, l'essere le cose prive di essa equivarrebbe al loro non essere prive di nulla: ma il solipsista non concederà mai ciò, riconoscendo quindi, suo malgrado, che la dimensione esterna al pensiero è diversa dal nulla, ossia è. Delle due, l'una: se tale dimensione non esiste, le cose non hanno nulla di cui essere prive, e dunque non sono più soltanto rappresentazioni “prive” del carattere di cose stesse, ma cose stesse: ed il solipsismo non ha più ragione di essere; se, viceversa,

L'idealista vuole definire le cose come prive di tale dimensione, allora non può fare a meno di riconoscere l'esistenza di quest'ultima, e anche in questo caso il solipsismo si dissolve. L'idealista può essere solipsista *solo in quanto pretenda realisticamente di riferirsi ad una realtà esterna al proprio pensiero che misuri che cosa è "soltanto" suo pensiero*, ossia solo in quanto sia un idealista inconsequente. Nel dire: le cose non hanno realtà in sé, l'idealista si macchia così del *medesimo errore* che egli stesso rileva nei confronti di chi pretenda di riferirsi a qualcosa, che sia oltre il dominio delle proprie rappresentazioni.

Se pure il solipsista, messo alle strette, afferma che la realtà in sé, rispetto alla quale tutto il resto è solo rappresentazione, è la realtà del suo io, il punto essenziale non cambia. Tale realtà, infatti, è necessariamente o rappresentata o non rappresentata. Ma se è rappresentata, non si capisce che cosa dovrebbe distinguerla da tutte le altre rappresentazioni, al punto da essere ciò rispetto a cui le altre rappresentazioni sono solo rappresentazioni (se egli afferma che è rappresentata ma come diversa da esse, tale diversità sarebbe comunque rappresentata, e il problema sarebbe solo spostato). Se invece tale realtà non è rappresentata, allora vale esattamente quanto è stato detto finora, giacché non si capisce che cosa dovrebbe distinguerla da una qualsiasi altra realtà non rappresentata (se essa non è rappresentata, non si può asserire che è la realtà dell'io, perché altrimenti, almeno relativamente a questo, sarebbe rappresentata).

Dall'incoerenza fondamentale rispetto al principio idealistico, deriva l'incoerenza linguistica. Il solipsista, sostenendo che l'essere in sé delle cose non esiste, ma il loro essere da lui pensate esiste, rileva una *differenza*, al pari di chi si professi realista, tra l'essenza in sé delle cose e i propri pensieri: la stessa differenza che proprio lui dichiara come inesistente. Egli sostiene che le cose sono suoi pensieri, ma che i suoi pensieri non sono cose! Per essere davvero coerente con l'identità, che egli afferma, tra l'essere delle cose e il loro essere da lui pensate (*esse est percipi*), il solipsista, come chiama le cose "suoi pensieri", così dovrebbe chiamare i suoi pensieri "cose": però in tal modo asserirebbe che ciò che egli percepisce sono le cose stesse, e ritornerebbe al realismo puro. In fin dei conti, il solipsista afferma che quelle che sembrerebbero essere copie (le sue rappresentazioni), non sono copie di alcunché, ma sono gli originali: e tuttavia continua a chiamarle "copie"; o, che è lo stesso, afferma che ciò che sembrerebbe essere una "parte" della realtà (ancora, le sue rappresentazioni), è invece la realtà tutta: soltanto che continua a chiamarla "parte".

Questo perché, in verità, il solipsista *mantiene in segreto la distinzione tra la cosa e il proprio pensiero, asserendo tuttavia di annullarla*; onde (cosa di cui egli si fregia) il suo dire appare così paradossale. È della cosa in quanto pur sempre mantenuta come differente dal suo pensiero, che il solipsista vuole affermare l'identità con il proprio pensiero; egli pretende sia di eliminare l'esistenza delle cose in sé, sia di mantenerle come criterio per definire cosa i suoi pensieri non sono. Ossia, da un lato, identifica le cose ai propri pensieri; dall'altro, continua ad usare i termini "cosa" e "pensiero" in modo differente, esattamente come fa il senso comune, da cui egli vorrebbe tuttavia distinguersi.

Si può anche formalizzare quanto detto nel modo seguente. Il solipsista afferma che le cose sono pensieri: $(c = p)$. Ma se $(c = p)$, posso sostituire p con c e viceversa, sicché, sostituendo p con c in questa stessa equazione $(c = p)$, ottengo: $(c = c)$; e sostituendo c con p ottengo $(p = p)$. Dunque: $[(c = p) = (c = c) = (p = p)]$. Commentando l'equazione $[(c = p) = (c = c)]$, e svolgendola discorsivamente, essa significa che l'identità delle cose con i pensieri è identica all'identità delle cose con se stesse; ovvero l'essere pensieri da parte delle cose è identico al loro essere cose. Ma il solipsista, dicendo che le cose sono pensieri, intende dire piuttosto che le cose *non* sono cose! Perché esse sono, appunto, pensieri. Quindi il solipsista, non potendo accettare l'identità delle due identità, dimostra di non accettare la sostituzione di p con c , e cioè di intendere le cose come originariamente differenti dai pensieri⁶.

In summa, per confutare il solipsista, non bisogna contestare la validità del suo ragionamento, ma, al contrario, attribuirgli la validità massima: se tutto è soltanto sua rappresentazione, è soltanto sua rappresentazione *anche* quella presunta realtà extrarappresentativa la cui esistenza egli deve presupporre per poter definire le cose come sue mere rappresentazioni. Dunque non esiste più *nulla* rispetto a cui le cose possano essere sue mere rappresentazioni, sicché esse *ridiventano cose stesse*. Proprio in quanto tutto è soltanto sua rappresentazione, niente lo è.

D'altra parte, il realismo che il solipsista presuppone non è lo stesso realismo che egli, per incoerenza, non professa – altrimenti egli sarebbe e non sarebbe, *sub eodem*, realista. Il realismo, in genere, da un lato *identifica* la cosa percepita con la cosa stessa, dall'altro *distingue* quest'ultima dalla prima, in quanto la definisce come indipendente dal suo essere

⁶ Quest'argomento è usato da E. SEVERINO in *Oltrepassare* (Milano 2007, p. 259) contro il negatore del principio di non contraddizione.

percepita⁷. Ora il realismo che il solipsista presuppone consiste nella distinzione tra ciò che egli definisce come sua mera rappresentazione e ciò che gli consente tale definizione; il realismo in cui per coerenza il solipsista dovrebbe sfociare è invece il risultato della negazione radicale di quella distinzione. Si può anche dire che il solipsismo in quanto tale è la negazione incompiuta del realismo; il solipsismo dissolto è invece quella negazione compiuta sino in fondo. Dissolvendo sino in fondo la propria antitesi, nei confronti della quale si era costituito, il solipsismo finisce col dissolvere inevitabilmente anche se stesso.

In definitiva: l'applicazione supremamente rigorosa del principio «Tutto è soltanto mia rappresentazione» coincide con la sua soppressione. Tolto il mondo “vero”, scriverà Nietzsche, è perciò stesso tolto anche quello apparente in quanto “non vero”; tolta assolutamente l'esistenza di ciò che è “esterno al proprio pensiero”, sono tolte anche l'utilità e la legittimità della qualifica di “non esterno al proprio pensiero”. Per l'idealismo coerente, dalla tesi «Tutto è mia rappresentazione» segue che le cose rappresentate sono le cose stesse; per il solipsismo, da quella tesi segue invece che solo le cose rappresentate esistono, e le cose stesse no. Qui sta la sua incoerenza. Dunque, dalla tesi idealistica «Tutto è mia rappresentazione» può derivare il solipsismo, solo finché essa non sia presa nella massima radicalità, ma coesista, surrettiziamente e contraddittoriamente, con la propria negazione. Il solipsismo è, formalmente, un'ipotesi contraddittoria con i propri presupposti.

Si deve notare che qui si è presa è in considerazione la forma assertoria dell'egoismo teoretico, mentre Schopenhauer lo considera un «sofisma scettico», ossia, più che come un'asserzione, come un'ipotesi. Tuttavia la sostanza non cambia, poiché la conclusione «Le cose non hanno realtà in sé, ma sono soltanto mie rappresentazioni», anche se avanzata in forma ipotetica, è comunque asserzione della *possibilità* del suo contenuto, e in quanto tale contraddice ugualmente la premessa del solipsista: «Tutto è mia rappresentazione». In ogni caso la vicinanza del solipsismo allo scetticismo, affermata da Schopenhauer, è stata senz'altro rispettata: infatti la confutazione del solipsismo proposta sopra si può anche considerare – prescindendo dalle più complesse relazioni con l'idealismo che sono state messe in luce – come *un'individuazione della confutazione tradizionale dello scetticismo*. Come allo scettico che asserisce che «Non esiste alcuna verità» si è sempre obiettato che egli, in questa asserzione, deve presupporre suo malgrado l'esistenza di una qualche verità,

⁷ Questo è precisamente il modo in cui Schopenhauer intende il realismo. Cfr. più avanti.

rispetto a cui giudicare tutto il resto “non verità”; così qui, al solipsista che afferma «Le cose non hanno realtà in sé», si è obiettato che questa affermazione può reggersi solo in quanto presuppone l’esistenza di una realtà in sé. L’identità delle due confutazioni consiste nel rilevare che entrambe le posizioni vogliono avanzare la definizione di qualcosa (come “non verità”, “nullo in se stesso”), negando però la relazione di questo qualcosa con ciò che rende possibile la sua definizione; e quindi pretendono di affermare il *definiendum* in quanto tale, e di negare il *definiens*.

A questo punto non ci si può in alcun modo sottrarre alla domanda: è davvero possibile che Schopenhauer non abbia scorto la contraddittorietà del solipsismo? E se è così, che cosa glielo ha impedito?

3. «La stolta controversia circa la realtà del mondo esterno». Analisi della prima parte del § 5 del *Mondo*

Nel I libro del *Mondo*, Schopenhauer affronta direttamente il problema dell’esistenza del mondo esterno, che è esattamente il problema che, come si è detto, il solipsista solleva. Schopenhauer stesso, nella citazione iniziale tratta dal II libro, scrive che della «questione circa la realtà del mondo esterno» si è già trattato «nel libro precedente». Ancora una volta, qui, per «realtà» del mondo esterno si intende il possesso, da parte di quest’ultimo, di un essere in sé, indipendente dal proprio essere rappresentato in e da chicchessia. Si è appena visto che il solipsista può sostenere (o ipotizzare) che tutto sia soltanto sua rappresentazione, solo in quanto presuppone l’esistenza di qualcosa che *non* sia sua rappresentazione, cioè che non sia oggetto per un soggetto. In questo luogo della sua opera, che è necessario analizzare, Schopenhauer, per dimostrare l’illegittimità della posizione di quel problema, rileva appunto che essa viola il principio di inseparabilità e interdipendenza di soggetto e oggetto; cioè i *tre argomenti*, in cui tale dimostrazione si può suddividere, hanno come fondamento comune la rivendicazione dell’inviolabilità di quel principio.

Cominciamo ad analizzare il primo argomento contro la legittimità della questione intorno alla realtà del mondo esterno.

Ma ci si guardi dal cadere nel grande equivoco di pensare che, poiché l’intuizione è mediata dalla conoscenza della causalità, per questo il rapporto di causa ed effetto sussista fra oggetto e soggetto, giacché esso

ha luogo sempre e solo tra oggetto immediato e oggetto mediato, dunque sempre e solo fra oggetti. Appunto su quel falso presupposto poggia la stolta controversia circa la realtà del mondo esterno, in cui si fronteggiano dogmatismo e scetticismo, e quello si presenta ora come realismo ora come idealismo. Il realismo pone l'oggetto come causa, e l'effetto di essa nel soggetto. L'idealismo fichtiano fa dell'oggetto un effetto del soggetto. Ora però, poiché fra soggetto e oggetto, cosa che non potrà mai essere inculcata abbastanza, non ha luogo nessun rapporto secondo il principio di ragione, così anche né l'una né l'altra delle due affermazioni si è mai potuta dimostrare, e lo scetticismo ha fatto su entrambe assalti vittoriosi. Al modo cioè che la legge di causalità precede già, come condizione, l'intuizione e l'esperienza, e quindi non può essere appresa da queste (come opinava Hume), così oggetto e soggetto precedono, già come condizione prima, ogni conoscenza, e quindi anche il principio di ragione in genere, essendo esso soltanto la forma di ogni oggetto, la maniera e guisa generale del suo apparire; ma l'oggetto presuppone sempre già il soggetto: fra questo e quello non può esservi dunque alcun rapporto di causa ed effetto. Il mio trattato sul principio di ragione deve [...] mostrare il contenuto di quel principio come la forma essenziale di ogni oggetto [...]. In quanto tale, però, l'oggetto presuppone sempre il soggetto come suo correlato necessario; quest'ultimo rimane quindi sempre fuori dal principio dal ragione. La controversia circa la realtà del mondo esterno si basa appunto su quella falsa estensione dal principio di ragione anche al soggetto, e partendo da quest'equivoco, essa non ha mai potuto capire se stessa.⁸

Schopenhauer scrive che, sulla questione circa la realtà del mondo esterno, si fronteggiano dogmatismo e scetticismo; e, all'interno del dogmatismo, idealismo e realismo. In questo ragionamento, egli confuta entrambe le sezioni del dogmatismo, rilevando che esse applicano illegittimamente il principio di ragione, nella forma della causalità, al di là del suo proprio dominio, costituito dagli oggetti empirici: esse infatti lo applicano (ciascuna in senso opposto rispetto all'altra) su ciò che è invece la condizione di possibilità di qualsiasi empiria, cioè su soggetto e oggetto. Allo stesso modo che la causalità precede ogni esperienza come sua condizione di possibilità, così la contrapposizione soggetto-oggetto precede il costituirsi di qualsiasi oggetto, dunque anche lo stesso principio di ragione, che è appunto «la forma di ogni oggetto»; e, d'altra parte, la causalità è una delle quattro forme del principio di ragione. Spiegare il rapporto tra soggetto e oggetto attraverso il principio di causalità, equivarrebbe dunque a spiegare la causalità attraverso l'esperienza, «come opinava Hume»: ossia a invertire il rapporto tra condizione di possibilità e condizionato. Nel § 1 Schopenhauer è a questo proposito molto chiaro:

⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 15-16, § 5, p. 61.

Se qualche verità può essere espressa *a priori*, è proprio questa [«Il mondo è la mia rappresentazione»], giacché essa è l'enunciazione di quella forma di ogni esperienza possibile e immaginabile, che è più generale di tutte le altre, come tempo, spazio e causalità; tutte queste, infatti, presuppongono appunto già quella, e se ciascuna di queste forme, che noi abbiamo tutte riconosciute come altrettante configurazioni particolari del principio di ragione, vale solo per una specifica classe di rappresentazioni, per contro la divisione in soggetto e oggetto è la forma comune di tutte quelle classi.⁹

Schopenhauer ripete più volte che soggetto e oggetto sono inseparabili, mentre entrambe le posizioni dogmatiche realismo e idealismo tendono ad isolarli l'uno dall'altro. Tuttavia egli non spiega chiaramente quale sia il rapporto tra l'imprescindibilità della dicotomia soggetto-oggetto, e l'illegittimità dell'applicazione del principio di ragion sufficiente a tale dicotomia; in che senso, cioè, spiegare la dicotomia attraverso l'applicazione del principio di ragione equivalga a violare l'inseparabilità dei suoi termini. Non si capisce bene se si tratti di due argomenti distinti o di uno solo.

Per definire tale punto è necessario prima di tutto considerare che l'«oggetto», cui Schopenhauer si riferisce scrivendo che il principio di ragione è la «forma di ogni oggetto», non è l'oggetto in senso stretto, cioè in quanto *interno* alla dicotomia soggetto-oggetto, poiché in questo caso non avrebbe alcun senso scrivere che la forma di ogni oggetto presuppone la dicotomia soggetto-oggetto; si dovrebbe scrivere piuttosto che essa presuppone un soggetto che gli stia di contro. In questo caso, «oggetto» è usato quindi in senso lato: esso denota l'idea di una conoscenza possibile, sicché Schopenhauer, riferendosi al principio di ragione, intende evidentemente, con «forma di ogni oggetto», «forma di ogni conoscenza possibile». Un indizio di ciò si può trovare, nel testo, nel «quindi» che lega «ogni conoscenza» a «principio di ragione in genere», e che lascia intendere che le due espressioni siano equivalenti¹⁰. Ora spiegare la dicotomia soggetto-oggetto attraverso il

⁹ Idem, I 3, § 1, p. 41.

¹⁰ Sia detto per inciso, la conciliazione tra l'essere il principio di ragione la «forma di ogni oggetto» e la conoscenza delle idee di cui si parla nel III libro (per non parlare della possibilità, ancora più grave, dell'indicazione di una cosa in sé) risulta certamente problematica, qualunque cosa si intenda con «oggetto». Se l'oggetto, di cui il principio di ragione è la forma, è l'oggetto in quanto interno al rapporto soggetto-oggetto, allora non può esservi alcuno oggetto-per-un-soggetto che non abbia per forma il principio di ragione: ma questo è in contraddizione palese con il contenuto del III libro, dove le *idee* sono comunque oggetto-per-un-soggetto, pur essendo al di là del principio di ragione. D'altra parte, se si intende il principio di ragione come forma di ogni conoscenza possibile, la conoscenza delle idee, in quanto non soggetta al principio di ragione, diventa comunque impossibile. Certamente, Schopenhauer può legittimare la conoscenza

principio di ragione (la forma di ogni conoscenza) equivale a conferire autonomia al secondo rispetto alla prima, ossia a ritenere possibile una conoscenza che non presupponga già la dicotomia soggetto-oggetto. Si capisce bene allora che, non potendosi dare il caso di una conoscenza senza né soggetto né oggetto, ciò significa ammettere la possibilità di una conoscenza con il solo oggetto, che da questo ricavi il soggetto, oppure una conoscenza con il solo soggetto, che da questo ricavi l'oggetto («il realismo pone l'oggetto come causa, e l'effetto di essa nel soggetto. L'idealismo fichtiano fa dell'oggetto un effetto del soggetto»); laddove, per il Nostro, i due termini sono sempre imprescindibilmente uniti in quanto reciprocamente dipendenti. Dedurre in generale, attraverso una qualche forma del principio di ragione, uno qualsiasi dei due termini dall'altro, è precisamente pensare che il secondo sia indipendente dal primo. Nella prima edizione della Dissertazione del 1813 *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, in un paragrafo intitolato «Abuso della legge di causalità», è scritto:

La relazione tra soggetto e oggetto è così necessaria che entrambi non sono pensabili al di fuori di essa. Ma la conoscenza della legge in base alla quale questa relazione sussiste non è possibile, in quanto ogni conoscenza, riferendosi a oggetti, presuppone già tale relazione ed è quindi possibile solo entro di essa. Chi invece applica al soggetto le leggi che valgono per il mondo degli oggetti, ossia le leggi della sensibilità e dell'intelletto, che Kant ha dimostrato essere conosciute da noi a priori, fa di esse un uso trascendente [...].¹¹

In quel testo si fa poi l'identica classificazione del realismo e dell'idealismo. Tornando al *Mondo*, Schopenhauer scrive che «oggetto e soggetto precedono, come condizione prima, ogni conoscenza, quindi anche il principio di ragione in genere», e subito dopo che «l'oggetto presuppone sempre già il soggetto»; ma non esplicita l'*identità* di queste due

delle idee come pur sempre “in regola” rispetto alla forma essenziale di ogni conoscenza, che lo stesso principio di ragione presuppone, ossia la dicotomia soggetto-oggetto (cosa che però per l'indicazione di una cosa in sé non vale più); ma così la discrepanza risulta meno grave, non debellata. Il rilevamento di questa contraddizione non può quindi servire a dirimere in modo ineccepibile il significato dell'occorrenza di «oggetto» in «forma di ogni oggetto». Questo accade perché il problema ora considerato è, in ultima analisi, lo stesso problema fondamentale del filosofare di Schopenhauer, che resiste a qualsiasi “interpretazione” del suo pensiero o di qualsivoglia passaggio dei suoi testi: il problema cioè di come sia possibile una *conoscenza non fenomenica*, posto che conoscibile e fenomenico coincidano; riguardi tale conoscenza «la prima oggettivazione» della cosa in sé o la stessa cosa in sé. È proprio in relazione a questo problema fondamentale che si cercherà di indicare il motivo per cui Schopenhauer non può confutare il solipsismo.

¹¹ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, trad. it. a c. di A. Vigorelli, Milano 1990, § 25 p. 88.

considerazioni, identità che deriva dall'essere, il principio di ragione, la forma generalissima di ogni oggetto in quanto tale, ossia di ogni conoscere. Dire quindi che il principio di ragione – all'interno del quale soltanto ogni conoscenza è per Schopenhauer possibile – presuppone in ogni sua applicazione la dicotomia soggetto-oggetto, e perciò non può spiegarla, è lo stesso che dire che ogni oggetto è oggetto-per-un-soggetto e ogni soggetto è soggetto-verso-un-oggetto.

È appunto insistendo sull'inseparabilità di soggetto e oggetto, che Schopenhauer prosegue il suo discorso.

Da una parte il dogmatismo realistico, considerando la rappresentazione un effetto dell'oggetto, vuole separare queste due cose, rappresentazione ed oggetto, che sono una cosa sola, e postulare una causa del tutto diversa dalla rappresentazione, un oggetto in sé, indipendentemente dal soggetto: qualcosa di assolutamente impensabile, giacché appunto già come oggetto presuppone sempre di nuovo il soggetto e rimane quindi sempre e solo la rappresentazione di quello. Ad esso lo scetticismo, in base allo stesso falso presupposto [l'essere la rappresentazione l'effetto dell'oggetto? O, più originariamente, la separazione tra rappresentazione e oggetto?], contrappone il fatto che nella rappresentazione si ha sempre e solo l'effetto, mai la causa, dunque non si conosce mai l'essere, ma sempre e solo l'*agire* degli oggetti: questo poi potrebbe forse non avere nessuna somiglianza con quello, anzi sarebbe in genere ammesso del tutto falsamente, dato che la legge di causalità sarebbe desunta solo dall'esperienza, la cui realtà dovrebbe per contro riposare su quella. Su ciò conviene ora ricordare a entrambi, innanzitutto, che oggetto e rappresentazione sono la stessa cosa; poi, che l'essere degli oggetti intuitivi è appunto il loro *agire*, che appunto in questo consiste la realtà della cosa, e che la pretesa dell'esistenza dell'oggetto fuori della rappresentazione del soggetto, e anche di un essere della cosa reale diverso dal suo agire, non ha nessun senso ed è una contraddizione; che quindi la conoscenza del modo di agire di un oggetto intuito appunto esaurisce anche questo stesso in quanto è oggetto, cioè rappresentazione, dato che al di fuori dell'*agire* niente resta in esso per la conoscenza. In tanto anche il mondo intuito nello spazio e nel tempo, che si palesa come mera causalità, è perfettamente reale, ed è in tutto e per tutto ciò per cui si dà, e si dà completamente e senza riserve, come rappresentazione, ordinata secondo la legge di causalità.¹²

Questo secondo punto rileva innanzi tutto che l'errore capitale che commettono coloro che sollevano il problema della realtà del mondo esterno, consiste nel distinguere la rappresentazione dall'oggetto che ne sarebbe la causa; ora tale oggetto-causa della

¹² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 15-16, § 5, pp. 61, 63.

rappresentazione – come in generale qualsiasi oggetto che fosse per definizione esterno alla rappresentazione – sarebbe appunto un oggetto senza alcuna relazione ad un soggetto, il che è impensabile. La confutazione prosegue precisando che, anche ammesso che la rappresentazione sia un effetto dell'oggetto sul soggetto, non si può sostenere che perciò al di là della rappresentazione vi sia una qualche essenza sconosciuta: l'essere delle cose si riduce al loro agire, e quindi, al di fuori di quel loro agire sul soggetto che è la rappresentazione, non bisogna ipotizzare nulla. A questo riguardo conviene però notare due cose.

1) Se per «lo stesso falso presupposto» che lo scetticismo raccoglie dal realismo si intende l'essere la rappresentazione un effetto dell'oggetto, lo scetticismo di cui parla Schopenhauer è autocontraddittorio, poiché, in base a tale presupposto, giunge a mettere in dubbio l'esistenza dell'oggetto: ossia mette in dubbio l'esistenza della causa, pur non potendo dubitare di quello che continua a definire, per presupposto, come suo effetto. Lo scettico che riprende dal realismo la definizione della rappresentazione come effetto di un oggetto al di là della rappresentazione, può mettere al massimo in dubbio la conformità dell'effetto rispetto alla causa, ma non può dubitare della causa e della causalità, mantenendo l'effetto in quanto tale (la rappresentazione). Lo scettico che dubita invece della stessa legge di causalità, e perciò dubita che vi sia qualcosa di esterno alle rappresentazioni come loro causa, farebbe capo ad *un altro* tipo di scetticismo, diverso e incompatibile rispetto al primo. Se, invece, per quel presupposto si intende *la distinzione dell'oggetto dalla rappresentazione* – che è la premessa necessaria per poi definire l'uno come causa, l'altra come effetto –, allora in effetti si tratta della medesima posizione teorica colta in suo sviluppo possibile. Allo scettico che, presupponendo quella distinzione, la converte nella distinzione tra *essere* e *agire* dell'oggetto, e quindi ipotizza un qualcosa al di là della rappresentazione differente e incommensurabile rispetto ad essa – incommensurabile quanto lo sono tra loro essere e agire –, Schopenhauer, rivolgendosi anche al realismo, può obiettare che essere e agire della cosa coincidono. Lo scettico che arriva poi a dubitare della legge di causalità e quindi del mondo inteso come causa delle rappresentazioni, oltre che ignorare l'apriorità e quindi l'indubitabilità della legge di causalità, non fa altro che radicalizzare la distinzione presupposta tra rappresentazione e oggetto, al punto da convertirla in quella tra *esistenza* e *inesistenza*. Scetticismo e realismo

si basano quindi su quella distinzione originaria, che non esprime altro che la fiducia nella possibilità di un oggetto senza soggetto. Difatti Schopenhauer scrive: «Su ciò conviene ora ricordare a entrambi [il realista e lo scettico], *innanzitutto* [corsivo mio], che oggetto e rappresentazione sono la stessa cosa [...]».

Sull'equivalenza di rappresentazione intuitiva e oggetto è anche detto nella Dissertazione (nella sua seconda edizione):

Ma il realismo non vede che il cosiddetto essere di queste cose reali *non è assolutamente nient'altro che un esser rappresentato*, o, se si insiste nel nominare soltanto la presenza immediata nella coscienza del soggetto, un essere rappresentato *κατ'εντελεχειαν*, anzi soltanto un poter essere rappresentato *κατα δυναμιν*; non vede che l'oggetto, al di fuori del suo rapporto con il soggetto, non è più oggetto e che, quando si toglie questo rapporto e se ne astraie, è subito eliminata anche ogni esistenza oggettiva.¹³

2) Bisogna in secondo luogo notare che dall'equivalenza tra l'essere e l'agire della cosa, non segue che la rappresentazione sia necessariamente *tutto* l'agire, cioè tutto l'essere, della cosa: potrebbe infatti rimanere un residuo di agire (ossia di essere) della cosa non compreso nella rappresentazione, la quale dunque non esaurirebbe l'oggetto. Invece, solo *se* è posto che non c'è alcun oggetto senza soggetto, è allora necessario che tutto l'agire della cosa sia compreso nella rappresentazione (perché altrimenti l'agire non compreso sarebbe un essere – un oggetto – senza soggetto); dunque soltanto in congiunzione con il principio di inseparabilità di soggetto e oggetto, l'equivalenza tra l'essere e l'agire della cosa vale a dimostrare che, anche ammesso che la rappresentazione sia l'effetto dell'oggetto, non esiste comunque niente di esso che sia “al di fuori” della rappresentazione. Ma allora l'assunzione dell'equivalenza di essere e agire, al fine di dimostrare che la rappresentazione esaurisce la realtà della cosa, diventa un pleonasma, bastando a ciò, analiticamente, l'inseparabilità di soggetto e oggetto; la quale anche in questo passo rappresenta il cardine dell'argomentazione. Che l'essere e l'agire della cosa siano identici serve solo a mostrare che – tenuta ferma la contraddittorietà di un qualsiasi oggetto senza soggetto – anche

¹³ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, a cura di S. Giametta, Milano, 2000, § 19, p. 73.

ammesso che la rappresentazione sia un'azione dell'oggetto sul soggetto, al di fuori di questa non vi è comunque da ricercare alcunché. Schopenhauer scrive appunto:

Su ciò conviene ora ricordare a entrambi, *innanzitutto* [corsivo mio], che oggetto e rappresentazione sono la stessa cosa; *poi* [corsivo mio], che l'essere degli oggetti intuitivi è appunto il loro *agire*, che appunto in questo consiste la realtà della cosa, e che la pretesa dell'esistenza dell'oggetto fuori della rappresentazione del soggetto, e anche di un essere della cosa reale diverso dal suo agire, non ha nessun senso ed è una contraddizione [...].

14

Il testo prosegue a questo punto con un intermezzo sulla distinzione tra idealità trascendentale del mondo, e sua realtà empirica, la quale sarà da noi analizzata a parte, ma pur sempre in relazione a questo contesto in cui si trova inserita. Veniamo quindi al terzo argomento contro la legittimità della questione circa l'esistenza del mondo esterno.

Se si indaga ancor più a fondo sull'origine di codesta questione circa la realtà del mondo esterno, si trova che, oltre alla suddetta falsa applicazione del principio di ragione a ciò che si trova fuori del suo dominio, si aggiunge ancora una particolare confusione delle forme, cioè quella forma, che esso ha solo in relazione ai concetti o alle rappresentazioni astratte, viene riferita alle rappresentazioni intuitive, agli oggetti reali, e viene pretesa una ragione di conoscenza degli oggetti, che non possono avere se non una ragione di divenire. Sulle rappresentazioni astratte, i concetti congiunti in giudizi, il principio di ragione domina comunque in modo tale che ognuno di questi ha il suo valore, la sua validità, tutta la sua esistenza, chiamata qui *verità*, unicamente e soltanto per il riferimento del giudizio a qualcosa fuori di esso, alla sua ragione di conoscenza, a cui si deve sempre risalire. Invece sugli oggetti reali, sulle rappresentazioni intuitive, il principio di ragione domina non come principio di ragione del *conoscere*, bensì del *divenire*, come legge di causalità: ciascuno di essi, per il fatto di essere *divenuto*, cioè di essere risultato come effetto di una causa, gli ha già pagato il suo debito. La pretesa di una ragione di conoscenza dunque non ha qui nessuna validità e nessun senso, ma appartiene a tutt'altra classe di oggetti. Quindi anche il mondo intuitivo, finché ci si ferma ad esso, non suscita nello spettatore né scrupoli né dubbi: qui non c'è né errore né verità [...].¹⁵

¹⁴ Cfr. n. 12.

¹⁵ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 17-18, § 5, pp. 63, 65.

Secondo Schopenhauer, chi solleva la questione della realtà del mondo esterno confonde il principio di ragion sufficiente del conoscere con il principio di ragion sufficiente del divenire, poiché applica la prima forma al dominio che è invece proprio ed esclusivo della seconda. La ragione del divenire, che poi altro non è che la causalità, viene così esposta nella Dissertazione: “[...] quando, in uno o più oggetti reali, sorge un nuovo stato, un altro deve averlo preceduto, al quale esso succede secondo una regola, cioè tutte le volte che si presenta”.¹⁶

La ragion sufficiente del conoscere è lì invece espressa: La verità è la relazione di un giudizio con qualcosa che si trova al di fuori di esso.¹⁷

Chi solleva quella questione, come si è visto, distingue la rappresentazione dall’oggetto che ne sarebbe la causa; quindi fa come se la rappresentazione avesse un qualcosa rispetto a cui doversi adeguare e conformare – onde poi si può essere scettici su tale conformità: ma per Schopenhauer sono le rappresentazioni astratte (i concetti) congiunte in giudizi, e non le rappresentazioni intuitive ad essere in relazione, quanto alla loro verità, con qualcosa che si trova al di fuori di esse (nel caso più semplice questo qualcosa sono proprio le rappresentazioni intuitive: i giudizi hanno il vincolo di adeguazione rispetto alle intuizioni da cui sorgono). Il motivo per cui le rappresentazioni intuitive non possono avere una ragione di conoscenza è che rappresentazione intuitiva e oggetto coincidono: di conseguenza, posto che la verità è adeguazione a qualcosa, con esse «non c’è né errore né verità», e «quindi anche il mondo intuitivo, finché ci si ferma ad esso [cioè finché non venga concettualizzato], non suscita nello spettatore né scrupoli né dubbi»; scrupoli e dubbi da cui invece si lascia assalire chi solleva la questione della realtà del mondo esterno. Anche qui, il punto essenziale è che non può esistere un oggetto senza soggetto, come sarebbe un’eventuale ragione di conoscenza delle rappresentazioni intuitive, ad esse esterna.

Ricapitolando: le tre irregolarità che Schopenhauer rileva nella posizione del problema dell’esistenza del mondo esterno (applicazione trascendente del principio di ragione; distinzione tra rappresentazione intuitiva e oggetto; attribuzione della ragione di conoscenza alla categoria di oggetti su cui vige la ragione del divenire) hanno come denominatore comune e fondamentale *la separazione di soggetto e oggetto*, che sono

¹⁶ A. SCHOPENHAUER, *La quadruplica*, a c. di A. Vigorelli, cit., § 23, p. 62.

¹⁷ Idem, § 35 p. 110.

invece, per il Nostro, termini reciprocamente dipendenti. Su ciò Schopenhauer è molto chiaro:

Queste metà [soggetto e oggetto, in cui consta il mondo come rappresentazione] sono [...] inseparabili, anche per il pensiero, giacché ciascuna delle due ha significato ed esistenza solo attraverso e per l'altra, esiste con essa e sparisce con essa. Esse si limitano direttamente tra loro: dove comincia l'oggetto, cessa il soggetto.¹⁸

Quel che è sorprendente è che Schopenhauer ritiene, nel I libro, di essere riuscito a dimostrare definitivamente che quel problema non può e non deve essere posto.

Così come l'abbiamo fin qui considerata, la questione della realtà del mondo esterno era sempre sorta da un traviamiento della ragione, che giungeva sino a fraintendere, e perciò la questione si poteva risolvere solo con la delucidazione del suo contenuto. Dopo che era stata indagata tutta l'essenza del principio di ragione, la relazione fra oggetto e soggetto e la vera natura dell'intuizione sensibile, essa doveva eliminarsi da sé, poiché appunto non le rimaneva più nessun significato.¹⁹

La questione, attraverso «la delucidazione del suo contenuto», è stata «risolta» ed anzi «si è eliminata da sé». La posizione del problema è stata rigorosamente dimostrata come illegittima. *Ma allora per quale motivo, nel II libro, Schopenhauer dichiara che «l'egoismo teoretico non si potrà mai confutare con prove»?*

4. Confronto

Adesso va innanzi tutto giustificata la vicinanza, sopra soltanto genericamente affermata, tra la confutazione della questione della realtà del mondo esterno condotta da Schopenhauer, e la nostra confutazione del solipsismo. Schopenhauer scrive nel II libro che l'istanza dell'egoismo teoretico è valsa in filosofia «non altrimenti che come sofisma scettico»²⁰. All'interno delle posizioni che dibattono sulla realtà mondo esterno, è quindi in

¹⁸ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 6, § 2, p. 45.

¹⁹ Idem, I 18-19, § 5, p. 65.

²⁰ Cfr. n. 1.

particolare allo scettico radicale del § 5 che bisogna riferire la sollevazione del problema dell'egoismo teoretico, per determinare come Schopenhauer lo affronti.

È stato precedentemente rilevato che dall'affermazione «Tutto è mia rappresentazione» può derivare il solipsismo, soltanto in quanto il «Tutto» che compare in essa sia non proprio “tutto”, ma lasci fuori di sé qualcosa che possa fungere da unità di misura per definire *tutto il resto* – a cui in realtà è da riferire il «Tutto» dell'affermazione – come “mera” rappresentazione. Come è noto, il testo del *Mondo come volontà e rappresentazione* incomincia:

«Il mondo è la mia rappresentazione»: è questa una verità che vale in rapporto ad ogni essere vivente e conoscente, sebbene l'uomo soltanto possa tradurla nella coscienza riflessa, astratta; e se ciò egli fa realmente, ecco che è cominciata in lui la riflessione filosofica. Allora si fa per lui chiaro e certo che egli non conosce né il sole né la terra, ma sempre e solo un occhio che vede un sole e una mano che sente la terra; che il mondo che lo circonda esiste sempre e solo in rapporto a un altro, al portatore della rappresentazione, che è egli stesso. [...] Nessuna verità dunque è più certa, più indipendente di tutte le altre e meno bisognosa di dimostrazione di questa: che tutto ciò che esiste per la conoscenza, quindi tutto il nostro mondo, è soltanto oggetto in rapporto al soggetto, intuizione dell'intuente, in una parola: rappresentazione. [...] Tutto quello che in qualche modo appartiene e può appartenere al mondo è inevitabilmente affetto da questo suo essere condizionato dal soggetto ed esiste solo per il soggetto. Il mondo è rappresentazione.²¹

Si è appurato anche che il solipsista mantiene in segreto la distinzione tra la cosa e il proprio pensiero, pur asserendo di annullarla. E, per Schopenhauer, il presupposto da cui muove lo scettico radicale del § 5 è la distinzione realistica tra rappresentazione intuitiva e oggetto, distinzione che questi converte in quella tra esistenza e inesistenza. Ma quella distinzione, come Schopenhauer mette in luce, dipende in ultima analisi dall'ammissione della possibilità di un oggetto esterno alla rappresentazione, cioè di un oggetto non rappresentato, senza soggetto. Per Schopenhauer un oggetto senza soggetto è impensabile: dunque oggetto e rappresentazione coincidono. *Schopenhauer è consapevole che dalla coerenza del principio idealistico segue che la rappresentazione intuitiva è la “cosa stessa”*. L'idealismo che Schopenhauer svolge nella sua coerenza non è certo l'idealismo storicamente (fichtianamente) inteso, che fa dell'oggetto un effetto del soggetto, ma è la

²¹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 3-4, § 1, p. 41.

dottrina idealistica in generale che insegna che «Il mondo è la mia rappresentazione», che non c'è nessun oggetto senza soggetto, insomma l'idealismo di Berkeley che recita *esse est percipi*.

[...] il cosiddetto essere di queste cose reali *non è assolutamente nient'altro che un esser rappresentato*, o, se si insiste nel nominare soltanto la presenza immediata nella coscienza del soggetto, un essere rappresentato *κατ'εντελεχειαν*, anzi soltanto un poter essere rappresentato *κατα δυναμιν*; non vede che l'oggetto, al di fuori del suo rapporto con il soggetto, non è più oggetto e che, quando si toglie questo rapporto e se ne astrae, è subito eliminata anche ogni esistenza oggettiva.²²

Sopra al par. 2 si è obiettato al solipsista che, se davvero tutto è soltanto sua rappresentazione, è soltanto sua rappresentazione anche la realtà in sé cui egli deve riferirsi per sostenere il suo credo, e quindi viene a mancare qualsiasi criterio per definire le cose “sue mere rappresentazioni”: esse ridiventano quindi cose stesse. Schopenhauer si muove esattamente su questa linea, obiettando appunto al realista che il suo preteso “oggetto in sé” è comunque prima di tutto “oggetto”, e dunque è anch'esso rappresentazione. “[...] un oggetto in sé, indipendentemente dal soggetto: qualcosa di assolutamente impensabile, giacché appunto già come oggetto presuppone sempre di nuovo il soggetto e rimane quindi sempre e solo la rappresentazione di quello.”²³

Per Schopenhauer, siccome “dietro” la rappresentazione non può esserci nulla, rappresentazione e oggetto coincidono; viceversa per lo scettico, siccome rappresentazione e oggetto non coincidono, “dietro” la rappresentazione potrebbe non esserci nulla. Definendo l'oggetto al di fuori della rappresentazione un nulla, Schopenhauer conclude che oggetto e rappresentazione sono la stessa cosa; egli è perfettamente conseguente. Lo scettico, invece, pur ipotizzando che al di là delle rappresentazioni possa non esserci nulla, mantiene al tempo stesso la presupposta differenza tra oggetto e rappresentazione – e anzi, addirittura presenta l'ipotesi come una conseguenza di quel presupposto. Ora è evidente che l'ipotesi si pone in diretto contraddittorio rispetto al proprio presupposto; la distinzione dovrebbe cioè, a seguito di quell'ipotesi, sopprimersi. Se non c'è alcun oggetto al di là della rappresentazione, che senso ha continuare a dire che la rappresentazione differisce

²² A. SCHOPENHAUER, *La quadruplica*, a c. di S. Giametta, cit., § 19 p. 73.

²³ Cfr. n. 12.

dall'oggetto? L'*unica* differenza che infatti potrebbe sussistere tra rappresentazione e oggetto, consisterebbe appunto nell'essere l'oggetto al di là della rappresentazione: che è ciò che lo scettico arriva a negare per ipotesi. Egli dunque, mantenendo la distinzione, mantiene suo malgrado l'oggetto al di là della rappresentazione: e non può essere diversamente, perché, come scrive Schopenhauer, *egli è erede del realismo*. Per lo scettico e per Schopenhauer esistono soltanto rappresentazioni: tuttavia per lo scettico esse, in quanto *non* sono l'oggetto, rimangono comunque una dimensione parziale.

Su ciò conviene ora ricordare a entrambi [il realista e lo scettico], innanzitutto, che oggetto e rappresentazione sono la stessa cosa; [...] la pretesa dell'esistenza dell'oggetto fuori della rappresentazione del soggetto [...] non ha nessun senso ed è una contraddizione [...]²⁴.

Per Schopenhauer, chi mette in dubbio l'esistenza del mondo esterno può farlo solo in quanto deriva la propria posizione dal realismo, che, sostenendo l'indipendenza dell'oggetto dal suo essere conosciuto, è costretto a distinguerlo dalla rappresentazione; sicché al realista ingenuo e allo scettico Schopenhauer può rivolgere la medesima controbbiezione. Dunque, secondo il Nostro, chi mette in dubbio l'esistenza del mondo esterno intanto lo fa, in quanto continua a presupporre realisticamente che qualcosa non sia oggetto per un soggetto; che è esattamente quanto sopra si è mostrato. L'incoerenza del solipsista rispetto al principio «Tutto è mia rappresentazione», che sopra si è rilevata come interna al suo argomentare, è per Schopenhauer incoerenza rispetto al *principio fondamentale della filosofia*, secondo cui appunto «tutto ciò che esiste per la conoscenza, quindi tutto il nostro mondo, è soltanto oggetto in rapporto al soggetto, intuizione dell'intuente, in una parola: rappresentazione», e rispetto al quale «nessuna verità dunque è più certa, più indipendente di tutte le altre e meno bisognosa di dimostrazione»²⁵. Il nucleo della confutazione sopra proposta del solipsismo è dunque perfettamente noto a Schopenhauer.

²⁴ Cfr. n. 12.

²⁵ Tuttavia, come si sarà notato, per Schopenhauer il principio fondamentale, che lo scettico in questione viola, non recita: «Tutto è mia rappresentazione», ma propriamente: «Tutto *il mondo* è mia rappresentazione». Questa fondamentale precisazione è dovuta alla distinzione, che Schopenhauer riprende da Kant, tra fenomeno e cosa in sé; distinzione che, relativamente a Schopenhauer, sarà discussa tra poco.

Eppure, tutto ciò non è sufficiente per il Nostro, il quale dichiara nel II libro che della «questione circa la realtà del mondo esterno» si è già trattato «nel libro precedente», e che tuttavia «l'egoismo teoretico non si potrà mai confutare con prove». Esiste un unico modo per evitare di attribuire una contraddizione palese (troppo palese) a Schopenhauer: ipotizzare che l'egoismo teoretico che nel II libro è detto «inespugnabile» *non sia lo stesso* egoismo teoretico che egli ha confutato nel I libro; cioè che, nonostante l'indiscutibile somiglianza, l'istanza scettica, relativamente alla quale è collegata nel I libro la questione circa la realtà del mondo esterno, differisca dall'«ultima fortezza dello scetticismo»²⁶ di cui si tratta nel II libro. Se si accoglie questa ipotesi, non ci si può esimere dal cercare di determinare questa differenza.

5. *Die Welt ist meine Vorstellung*. Idealità trascendentale e realtà empirica del mondo

Il principio «Il mondo è la mia rappresentazione», secondo il quale «il mondo esiste sempre e solo in rapporto a un altro, al portatore della rappresentazione» è per Schopenhauer il principio fondamentale con cui «comincia la riflessione filosofica». Con esso si fa chiaro all'uomo che egli non potrà mai conoscere le cose come sono in se stesse, ma sempre e solo come sono in rapporto a lui. Il riferimento è alla distinzione kantiana tra fenomeno e cosa in sé. «*Il merito maggiore di Kant è la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé* – in base alla dimostrazione che tra le cose e noi sta ancor sempre l'*intelletto*, per cui esse non possono essere conosciute secondo ciò che possono essere in se stesse».²⁷

Questo principio è in diretta contraddizione con il realismo, per il quale le cose sono percepite esattamente come sono in se stesse. “[...] Il seguire passivamente le leggi del fenomeno, l'elearle a verità eterne, in tal modo innalzando la fuggevole apparenza a vera e propria essenza del mondo, insomma il *realismo*” [...].²⁸

D'altra parte, si è visto, il realismo distingue al contempo la cosa percepita dalla cosa in se stessa, l'oggetto esterno alla rappresentazione dalla rappresentazione stessa.

[...] Il dogmatismo realistico, considerando la rappresentazione un effetto dell'oggetto, vuole separare queste due cose, rappresentazione ed oggetto,

²⁶ Cfr. n. 1.

²⁷ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo cit.*, I 494 (*Appendice. Critica della filosofia kantiana*), p. 805.

²⁸ Idem, I 502, p. 817.

che sono una cosa sola, e postulare una causa del tutto diversa dalla rappresentazione, un oggetto in sé, indipendentemente dal soggetto [...].

Per Schopenhauer, invece, oggetto e rappresentazione coincidono. La posizione di Schopenhauer sembra così esattamente antitetica a quella del realismo. Se, per il realismo, la cosa percepita è la cosa in se stessa, la quale però rimane indipendente ed esterna rispetto alla prima – e dunque se ne distingue; per Schopenhauer, la cosa percepita non è mai la cosa in se stessa, la quale però, al di fuori del suo essere percepita dal soggetto, non è nulla – e dunque vi coincide. Sembrerebbe quindi che la contraddizione che Schopenhauer rileva nel realismo, consistente appunto nell'essere l'oggetto in sé identico e non identico all'oggetto rappresentato, si trovi in maniera opposta e speculare in Schopenhauer stesso. Ma non è così. L'oggetto in sé di cui parla il realismo non è la cosa in sé a cui si riferisce Schopenhauer. Il primo, infatti, pur essendo esterno alla rappresentazione come la seconda, è costituito dalle identiche determinazioni da cui è costituito l'oggetto rappresentato (il realismo «innalza la fuggevole apparenza a vera e propria essenza del mondo»); laddove la cosa in sé ne possiede di assolutamente antitetiche. La contraddizione in Schopenhauer non sussiste perché la cosa che, per lui, al di fuori del suo essere percepita è nulla e quindi è identica alla rappresentazione, è l'oggetto in sé del realismo; mentre la cosa che in se stessa non può mai identificarsi alla cosa rappresentata, è la cosa in sé di Kant. (Nel realismo, invece, è l'oggetto in sé che risulta identico e non identico all'oggetto rappresentato sotto il medesimo rispetto, sicché la contraddizione è reale). L'oggetto, che il realismo pone al di là della rappresentazione, non può essere differente dalla rappresentazione – e tuttavia lo scettico erede del realismo dubita proprio della conformità tra rappresentazione e oggetto; per Schopenhauer infatti esso ha in comune con la rappresentazione *il suo essere pur sempre oggetto*, e in quanto tale non può non tirare con sé inevitabilmente anche il soggetto, da cui è perciò condizionato al pari delle rappresentazioni. Il realista immagina un mondo indipendente ed esterno rispetto al mondo rappresentato, che è però identico a quello rappresentato, sì che «i due, per quanto completamente separati tra loro, si somigliano come due gocce d'acqua»²⁹:

²⁹ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., II 12 (*Supplementi al libro I*, cap. 1), p. 1035.

[...] Quel mondo assolutamente *oggettivo*, fuori della mente, indipendente da essa e *anteriore* a ogni conoscenza, che credevamo dapprima di aver pensato, altro non era che appunto già il secondo, quello conosciuto *soggettivamente*, il mondo della rappresentazione, il quale è il solo che noi possiamo veramente pensare.³⁰

La cosa in sé di cui parla Schopenhauer, invece, va cercata «non più in uno dei quei due elementi della rappresentazione [soggetto e oggetto, la cui contrapposizione caratterizza ciò che sottostà al principio di ragione], ma in qualcosa di assolutamente diverso dalla rappresentazione, che non è affetto da tale originario, essenziale e pertanto insolubile contrasto»³¹. (Se, d'altra parte, il realismo affermasse che l'oggetto al di fuori della rappresentazione è *toto genere* diverso da essa, allora non sarebbe più realismo, e Schopenhauer non avrebbe allora assolutamente nulla da obiettare, sostenendo egli la stessa cosa. Il realismo è tale in quanto «innalza la fuggevole apparenza a vera e propria essenza del mondo»). Schopenhauer non rifiuta ogni realtà esterna alla rappresentazione, ma solo una tale realtà che tuttavia sia identica a quella rappresentata, ponendosi come un duplicato inutile.

Questa considerazione è essenziale per comprendere il significato della distinzione tra realtà empirica e idealità trascendentale del mondo, di cui si tratta nel § 5.

Intanto anche il mondo intuito nello spazio e nel tempo, che si palesa come mera causalità, è perfettamente reale, ed è in tutto e per tutto ciò per cui si dà, e si dà completamente e senza riserve, come rappresentazione, ordinata secondo la legge di causalità. Questa è la sua realtà empirica. Ma d'altra parte ogni causalità è solo nell'intelletto e per l'intelletto, tutto questo mondo reale, ossia agente, è dunque come tale sempre condizionato dall'intelletto e niente senza di esso. Ma non solo per questo, bensì già perché in genere non si può pensare senza contraddizione un oggetto senza soggetto, al dogmatico, che spiega la realtà del mondo esterno come sua indipendenza dal soggetto, dobbiamo semplicemente negare una tale realtà di esso. Tutto il mondo degli oggetti è e rimane rappresentazione, e proprio perciò sempre e per tutta l'eternità condizionato dal soggetto: cioè ha idealità trascendentale. Ma perciò esso non è menzogna, né parvenza [...].³²

³⁰ Ibidem.

³¹ Idem, I 37, § 7, p. 95.

³² Idem, I 17, § 5, p. 63.

Il mondo percepito è empiricamente reale perché non esiste alcun oggetto in sé del realismo che esso “non sia”; ma ha anche idealità trascendentale, poiché *non* è la cosa in sé.

Ora, secondo Schopenhauer, la disputa circa la realtà del mondo esterno trova il proprio vero e inconfessato senso appunto in rapporto alla questione della cosa in sé.

[...] Difficilmente questo problema [circa la realtà del mondo esterno] avrebbe potuto occupare per tanto tempo i filosofi, se fosse stato del tutto privo di contenuto e se non ci fosse stato in fondo ad esso, come sua vera origine, un qualche pensiero e senso giusto; del quale si dovrebbe per conseguenza supporre che, solo entrando nella riflessione e cercando la propria espressione, sia entrato in quelle forme e questioni assurde e incomprensive di se stesse. Così è comunque, secondo la mia opinione; e come espressione pura di quel senso intimo del problema, che non si seppe cogliere, pongo il quesito: che altro è questo mondo intuitivo oltre ad essere una mia rappresentazione?³³

La questione circa la realtà del mondo esterno, per essere legittima, deve vertere sulla distinzione tra fenomeno e cosa in sé, e non su quella (fasulla) tra rappresentazione e oggetto. E, per Schopenhauer, la domanda serissima che allora è sottesa al fondo di quella «stolta» questione, e alla quale urge rispondere, chiede se il mondo sia soltanto rappresentazione, o anche cosa in sé.

Ma ciò che ora ci spinge al ricercare è appunto il fatto che a noi non basta sapere che abbiamo rappresentazioni, che esse sono tali e siffatte, e stanno tra loro in rapporto reciproco secondo queste e quelle leggi, la cui espressione generale è sempre il principio di ragione. Noi vogliamo sapere il significato di quella rappresentazione; ci domandiamo se questo mondo non sia nient'altro che rappresentazione; nel qual caso ci dovrebbe passar davanti come un sogno inconsistente, o come una visione spettrale, non degna della nostra attenzione; o se invece non sia anche qualcosa d'altro, anche qualcosa al di fuori delle rappresentazioni, e che cosa poi ciò sia. Tanto è subito certo, che ciò che si ricerca deve essere qualcosa di completamente e, in tutta la sua essenza, radicalmente diverso dalla rappresentazione, a cui quindi anche le forme e le leggi di questa devono essere del tutto estranee; che quindi, partendo dalla rappresentazione, non vi si può giungere seguendo il filo di quelle leggi che collegano fra loro solo oggetti, rappresentazioni, e che sono poi le forme del principio di ragione.³⁴

³³ *Idem*, I 21-22, § 5, pp. 69, 71.

³⁴ *Idem*, I 117-118, § 18, pp. 219, 221.

6. Fenomeno e cosa in sé

Schopenhauer è convinto di trovare, nel *corpo*, la via d'accesso per indicare la cosa in sé. A ciascuno, infatti, il corpo è dato non esclusivamente come rappresentazione – altrimenti esso sarebbe soltanto una rappresentazione tra le altre – ma anche secondo un'altra modalità: ossia come volontà. Questo è un passaggio molto noto, sicché in questa sede non si insisterà su di esso.

[...] ci è ormai diventato chiaro che cosa nella coscienza di ognuno distingue le rappresentazione del proprio corpo da tutte le altre, ad essa per il resto affatto uguali, cioè il fatto che il corpo si presenta alla coscienza anche in tutt'altra forma, *toto genere* diversa, che si designa con la parola *volontà*, e che proprio questa doppia conoscenza che noi abbiamo del nostro corpo ci dà su di esso, sul suo agire e muoversi su motivi, come anche sul suo soffrire a causa dell'azione esterna, in una parola su ciò che esso è non come rappresentazione, bensì al di fuori di questa, dunque *in sé*, quella delucidazione che noi non abbiamo immediatamente sull'essere, l'agire e il patire di tutti gli altri oggetti reali.³⁵

L'*unica* realtà che ci è data come diversa dalla rappresentazione è quella del nostro corpo in quanto volontà. Dunque,

Se vogliamo attribuire al mondo corporeo, che esiste immediatamente solo nella nostra rappresentazione, la massima realtà a noi nota, gli diamo la realtà che per ognuno ha il proprio corpo: giacché questo è per ognuno la cosa più reale. Ma se poi analizziamo la realtà di questo corpo e delle sue azioni, non vi troviamo, al di fuori del fatto che esso è nostra rappresentazione, null'altro che la volontà: con ciò la sua stessa realtà è esaurita. [...] Se dunque il mondo corporeo deve essere qualcosa di più di una mera nostra rappresentazione, dobbiamo dire che esso, al di fuori della rappresentazione, cioè in sé e quanto alla sua intima essenza, è ciò che noi troviamo immediatamente in noi stessi come volontà.³⁶

Il problema che però a questo punto si pone è il seguente:

³⁵ Idem, I 123, § 19, p. 229.

³⁶ Cfr. n. 2.

Questa *cosa in sé* (vogliamo conservare l'espressione kantiana come formula fissa), che come tale non è mai oggetto, appunto perché ogni oggetto è già mero fenomeno di essa e non più essa stessa, doveva, se doveva tuttavia essere pensata oggettivamente, prendere in prestito nome e concetto da un oggetto, da qualcosa in qualche modo oggettivamente dato, per conseguenza da uno dei suoi fenomeni; ma codesto, per servire come punto d'intesa, non poteva essere nessun altro che il più perfetto di tutti i suoi fenomeni, cioè quello più chiaro, il più dispiegato, illuminato immediatamente dal conoscere: ma questo è appunto la volontà dell'uomo. Si deve comunque ben notare che noi qui facciamo una *denominatio a potiori*, per la quale proprio perciò il concetto di volontà riceve un'estensione maggiore che non avesse finora. [...] Io denomino dunque il *genus* secondo la *species* più eccellente, la cui conoscenza per noi ovvia, immediata, conduce alla conoscenza mediata di tutte le altre.³⁷

La denominazione della cosa in sé come volontà non può che essere impropria, in quanto la cosa in sé in quanto tale non può mai essere oggetto; che la cosa in sé sia la volontà non è un'identità, ma *un'analogia*. (E che il rapporto tra questi due termini, come in generale il rapporto tra la cosa in sé e i fenomeni, sia il rapporto tra *genus e species*, è un'ulteriore analogia, in quanto è utilizzato il principio di ragion sufficiente – in questo caso del conoscere, come rapporto di sussunzione tra concetti³⁸ – per illustrare la relazione tra ciò che è subordinato a quel principio e ciò che è al di fuori di esso). È necessario dire allora che l'analogia consistente nell'estensione della volontà come essere in sé dall'io alle cose, di cui si parlava all'inizio di questo saggio, si fonda a sua volta su questa analogia originaria. E non può essere diversamente. Che la cosa in sé sia la volontà non è giustificabile, giacché per Schopenhauer ogni giustificazione teorica è valida solo per ciò che soggiace al principio di ragione; ma l'intelletto e la ragione sono per Schopenhauer un mezzo per la vita, dunque connaturati ed interni al fenomeno e inadatti per loro natura a cogliere l'essenza metafenomenica delle cose.³⁹

[...] La conoscenza che io ho della mia volontà non può essere separata, sebbene sia immediata, da quella del mio corpo. Io conosco la mia volontà non nella sua totalità, non come unità, non perfettamente nella sua essenza, ma la conosco solo nei suoi singoli atti, vale a dire nel tempo,

³⁷ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 131-132, § 22, p. 243.

³⁸ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *La quadruplica*, a c. di S. Giametta, cit., § 30 p. 161.

³⁹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 181, § 27, p. 319: «Originariamente [...] la conoscenza in genere, tanto razionale quanto meramente intuitiva, scaturisce dalla volontà stessa, appartiene all'essenza dei gradi superiori della sua oggettivazione come una mera *μηχανή*, un mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie, altrettanto che ogni organo del corpo».

che è la forma del fenomeno del mio corpo come di ogni oggetto; quindi il corpo è condizione della conoscenza della mia volontà.⁴⁰

La volontà umana è conosciuta immediatamente come identica al corpo, e tuttavia rimane pur sempre un fenomeno, poiché è nel tempo. Ma se la volontà come fenomeno è nel tempo, come può essa indicare qualcosa che non è nel tempo?

A questo punto è possibile analizzare per esteso il problema che si era indicato alla n. 3. Lì si era detto che Schopenhauer poteva presupporre che ci fosse un solo essere in sé, e dunque che l'essere in sé dell'io fosse lo stesso essere in sé delle cose – passaggio che è quello analogico, oggetto di questo saggio –, in quanto egli definiva l'essere in sé come al di fuori dello spazio e del tempo, e quindi di qualsiasi pluralità. Ma se l'essere in sé è al di sopra del principio d'individuazione, *l'egoismo teoretico è già confutato in partenza*. Non ha alcun senso domandarsi se le cose abbiano un essere in sé, cioè asserire che è dubbio che lo abbiano, mentre dell'io è indubbio: giacché l'io come volontà (come cosa in sé) non si distingue per nulla dalle cose come volontà; l'io si distingue da esse solo in quanto fenomeno. Quindi il problema se esse abbiano un essere in sé non si può porre, giacché *porlo equivarrebbe a considerare la differenza tra l'io e le cose, ossia l'individuazione, come riguardante la cosa in sé*: ipotesi che invece è stata esclusa per definizione. Dunque perché Schopenhauer non debella l'egoismo teoretico del II libro semplicemente appellandosi al principio secondo cui la cosa in sé è al di fuori del *principium individuationis*?

Schopenhauer non debella – e non può debellare – l'egoismo teoretico attraverso questa “semplice” via, per ciò che è scritto nella citazione precedente. Una tale argomentazione contro l'egoismo teoretico potrebbe valere solo se l'io fosse in grado di “avvertire” la volontà universale, vanificando così il senso della differenza tra sé e le cose. Ma, non potendo la volontà in sé divenire oggetto, l'io può avvertire soltanto la *propria* volontà, cioè «la conoscenza che l'io ha della propria volontà non può essere separata, sebbene sia immediata, da quella del proprio corpo»; e in quanto il corpo è fenomeno tra i fenomeni, l'io avverte il proprio essere in sé come separato da quello delle cose, che diventa così solo eventuale e possibile, ma non certo. L'*ego* può legittimamente dubitare che le cose abbiano un essere in sé – onde il solipsismo è legittimo e anzi inconfutabile – in quanto può

⁴⁰ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., I 121, § 18, p. 225.

avvertire l'essere in sé non come tale, ma come esclusivamente *suo*, ossia solo in quanto individuato; la volontà di cui l'io può parlare e alla quale può riferirsi è comunque fenomeno, perché è nel tempo. Denominando la cosa in sé come volontà si è preso «in prestito nome e concetto da un oggetto, da qualcosa in qualche modo oggettivamente dato, per conseguenza da uno dei suoi fenomeni». Dunque, *il motivo per cui il solipsismo è inconfutabile nella maniera sopra esposta è l'inconoscibilità dell'essere in sé in quanto tale*. Ma allora, di nuovo: come può la volontà come fenomeno consentire il riferimento a qualcosa al di fuori del fenomeno? Come può ciò che non è e non può essere la cosa in sé, intrattenervi un rapporto tale da permettere l'indicazione?

È pur vero che per Schopenhauer il santo è proprio colui che «riconosce in tutti gli esseri se stesso» «poiché il suo sguardo trapassa *il principium individuationis*»: egli può “sentire” l'unità metafisica di tutte le cose e «considerare come sue le sofferenze senza fine di tutto ciò che vive, e far proprio così il dolore di tutto il mondo»⁴¹. Ma in Schopenhauer la dottrina del *Mitleid* non è presentata come una prova che le cose e gli altri esseri siano volontà; trovandosi anzi essa in luogo dell'opera in cui si è già rifiutato l'egoismo teoretico e si è già accolta l'ipotesi (ché tale è) che tutto sia volontà. E in ogni caso, il compassionevole non cessa certo di essere individuato e di avvertire solo la propria volontà; il dolore che egli prova vedendo la sofferenza altrui non è la stessa sofferenza altrui, ma appunto la sofferenza altrui sentita *come propria*.

Si potrebbe dire che Schopenhauer crede di poter eludere il principio di ragione attraverso un uso non razionale, ma analogico, del fenomeno. Tuttavia quest'uso analogico presuppone che un fenomeno possa essere l'*analogon* della cosa in sé: ossia comporta che, *nel fenomeno, qualcosa abbia la capacità di travalicare, in qualche modo, il fenomeno*. La problematicità di questo passaggio è evidente.

7. L'impossibilità da parte di Schopenhauer di confutare l'egoismo teoretico del II libro. Differenza tra il I e il II libro

Appare dunque chiaro – ed è questo che ha fatto più discutere su Schopenhauer, a cominciare dal suo illustre allievo ideale Nietzsche – che il punto assolutamente controverso riguarda la possibilità di un'indicazione transfenomenica efficace.

⁴¹ Idem, I 447, § 68, p. 735.

Schopenhauer non può che partire dal fenomeno per indicare la cosa in sé e per definirne gli attributi, posto che unicamente il fenomeno è conoscibile; ma allora travalicare il fenomeno rischia di diventare impossibile. E, se travalicare il fenomeno è impossibile, è impossibile riferirsi ad una qualsiasi cosa in sé, ed il fenomeno non è più nemmeno tale, ma diviene la realtà in se stessa. A rischio è proprio la distinzione tra fenomeno e cosa in sé.

In effetti, come prima si diceva, *se* è indubbio che esiste⁴² l'essere in sé al di fuori del *principium individuationis*, e *se* l'io è un tale essere in sé, il problema dell'egoismo teoretico è ozioso. L'ipotesi solipsistica si configura legittimamente come un problema perché è originariamente problematica l'indicazione – e dunque l'asserzione dell'esistenza – di una realtà che sia in sé *toto genere* diversa dalla rappresentazione e al di fuori del *principium individuationis*. Sia che tale esistenza risultasse perentoriamente affermata, sia che risultasse perentoriamente negata, quel problema non si porrebbe. (Se fosse perentoriamente negata, le cose non si potrebbero ridurre a mere rappresentazioni, perché non avrebbero alcuna realtà in sé rispetto a cui essere tali).

Ad ogni modo, a favore di Schopenhauer [...], si potrebbe far valere una possibilità alla terza potenza: può esserci una cosa in sé, ma solo nel senso che nell'ambito trascendente è possibile tutto quanto sia mai stato partorito dal cervello di un filosofo. Questa possibile cosa in sé può essere la volontà: una possibilità che – nata com'è dalla combinazione di due possibilità, è solo la potenza negativa della prima possibilità – rappresenta in altre parole già un bel passo verso l'altro polo, quello dell'impossibilità. Accresciamo ancora una volta questo concetto di una possibilità in costante diminuzione se ammettiamo che possono appartenere anche i predicati della volontà supposti da Schopenhauer: proprio perché un'antitesi tra la cosa in sé e il fenomeno, se è indimostrabile, rimane comunque pensabile.⁴³

Che ci sia una cosa in sé – e dunque, che ci sia un fenomeno come distinto da essa – è solo una «possibilità», ma la possibilità che, se accettata, diviene fondamentale rispetto a tutto questo «groviglio di possibilità»⁴⁴. Questo perché la stessa antitesi che Schopenhauer pone tra cosa in sé e fenomeno, per la quale la cosa in sé è «qualcosa di assolutamente diverso dalla rappresentazione», instaura comunque un rapporto tra i due estremi, che

⁴² Sulla problematicità del tradurre la differenza tra cosa in sé e fenomeno in termini di “esistenza” o “essere” della cosa in sé, più avanti.

⁴³ F. NIETZSCHE, *Appunti filosofici 1867 – 1869. Omero e la filologia classica*, a c. di G. Campioni e F. Gerratana, Milano 1993, p. 96.

⁴⁴ Ibidem.

dovrebbero invece rimanere a tal punto opposti da non essere condizionati nemmeno dalla stessa opposizione reciproca.

[...] Siamo costretti a opporci ai predicati che Schopenhauer assegna alla volontà, i quali, per qualcosa che è per definizione impensabile, sono fin troppo determinati e tutti ricavati dall'antitesi con il mondo della rappresentazione: mentre tra la cosa in sé e il fenomeno neppure il concetto di antitesi ha senso.⁴⁵

Persino la definizione della cosa in sé come antitetica al fenomeno conserva quella relazione tra i due termini da cui invece si dovrebbe e vorrebbe, ma non si può, prescindere. Qualsiasi travalicare il fenomeno non può che rivelare la propria provenienza, annullandosi. In Schopenhauer

sorprende il tono dittatoriale che di quella cosa in sé, che si trova completamente al di fuori della sfera della conoscenza, asserisce tutta una serie di qualità negative, e perciò non è più in armonia con l'affermazione secondo cui la cosa in sé non è toccata dalla forma più generale della conoscenza, cioè essere oggetto per un soggetto. [...] Più importante è per noi che tutti i predicati della volontà siano presi in prestito dal mondo fenomenico.⁴⁶

Schopenhauer può indicare la cosa in sé soltanto presupponendo che esista un luogo del fenomeno che, da un lato, sia tale, dall'altro, sia "più" che fenomeno. (Questa dimensione fenomenica che al contempo è "più" che fenomeno non è estinguibile, se si vuole salvare la possibilità dell'indicazione e al tempo stesso la necessità che essa nasca dal fenomeno: se infatti si afferma che non è il fenomeno, ma l'uso analogico del fenomeno che consente l'indicazione, quest'uso stesso dev'essere quel fenomeno che è "più" che fenomeno; e se anche si afferma che non è quest'uso, ma l'uso che si fa di quest'uso a rendere possibile l'indicazione, quest'uso alla seconda potenza è il "più" in questione. E così *in indefinitum*, sì che rimane sempre un *residuo non fenomenico nel fenomeno*, altrimenti l'indicazione non potrebbe essere efficace). Per Schopenhauer la distinzione tra fenomeno e cosa in sé, a dispetto della sua problematicità, è la verità filosofica per eccellenza, essendo essa l'altro lato della medaglia della verità più certa di tutte: «Il mondo è mia rappresentazione»; essa è

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Idem, pp. 98 - 99.

anche «il più grande merito di Kant», sebbene fosse stata accennata da Platone e sia da sempre presente nella filosofia indiana, ma non nella forma scientifica e rigorosa inaugurata da Kant.

Il problema, che si pone in Schopenhauer al momento della sua indicazione della cosa in sé, è allora *lo stesso problema fondamentale che riguarda il solipsista o l'idealista incoerente*, di come ci si possa riferire ad una realtà esterna alla rappresentazione, posta l'onnipervasività dell'universo rappresentato. Se infatti riguardo all'oggetto in sé del realismo, la cui ammissione porta a porre la questione circa la realtà del mondo esterno, si può obiettare: “[...] Un oggetto in sé, indipendentemente dal soggetto: qualcosa di assolutamente impensabile, giacché appunto già come oggetto presuppone sempre di nuovo il soggetto e rimane quindi sempre e solo la rappresentazione di quello”.

Per quale motivo non si può obiettare lo stesso all'ammissione di una cosa in sé – e alla conseguente distinzione tra essa e il fenomeno –, i cui predicati, a dispetto della definizione programmatica di essa come *toto genere* diversa dal fenomeno, «sono tutti presi in prestito dal mondo fenomenico»? Il solipsista e Schopenhauer muovono entrambi dal principio dell'onnipervasività delle rappresentazioni, dichiarandosi entrambi idealisti; ma entrambi hanno la necessità di violarlo per riferirsi a qualcosa che non sia solo rappresentazione, e rispetto a cui la rappresentazione sia tale. Per Schopenhauer come per il solipsista, tutto è rappresentazione solo in quanto *non* tutto lo è, ossia solo in quanto rimane un ingiustificato (e ingiustificabile, rispetto al presupposto principio idealistico) residuo extrarappresentativo.

A questo punto si può agevolmente determinare la differenza tra la questione circa la realtà del mondo esterno trattata nel I libro, e l'egoismo teoretico trattato nel II libro. Lo scetticismo radicale del I libro traeva il suo fondamento dalla distinzione tra ciò che è rappresentabile e ciò che è al di fuori della rappresentazione, distinzione che lì prendeva però la forma della fasulla distinzione tra oggetto e rappresentazione; onde Schopenhauer, confutando questa, poteva dimostrare quello scetticismo come illegittimo. Lo scetticismo del II libro si fonda di nuovo sulla distinzione tra ciò che è rappresentabile e ciò che è per definizione esterno alla rappresentazione, ma qui essa prende la forma della distinzione – per Schopenhauer a questo punto incontestabile – tra *fenomeno e cosa in sé*; nel II libro,

quindi, la distinzione che Schopenhauer contestava nel I libro si ripropone ad un livello superiore, divenendo la *medesima distinzione da cui prende le mosse il suo sistema*, sicché Schopenhauer non può confutarla, e perciò non può confutare lo scetticismo che su di essa si fonda. La distinzione tra ciò che è rappresentato e ciò che non può esserlo, che Schopenhauer è in grado di confutare e che rigetta, è *interna* alla rappresentazione, in quanto l'oggetto in sé del realismo è un duplicato dell'oggetto rappresentato; mentre la distinzione che egli dichiara inconfutabile è la medesima distinzione ma in quanto *esterna* alla rappresentazione, poiché ha come primo termine (il rappresentabile) l'identità dei termini della fasulla distinzione precedente – rappresentazione e oggetto in sé del realismo –, e come secondo termine (ciò che non può essere rappresentato) la cosa in sé, che per definizione è totalmente diversa dalla rappresentazione. L'egoismo teoretico del I libro si muove all'interno della rappresentazione, ed infatti trova la sua trattazione nel libro che riguarda «il mondo come rappresentazione»; mentre il secondo egoismo teoretico si muove tra il mondo come rappresentazione e il mondo come cosa in sé, ed infatti è trattato nel libro che riguarda «il mondo come volontà». La stessa differente localizzazione dei due tipi di egoismo, all'interno dell'opera, rivela la loro ineliminabile differenza.

Dinanzi al solipsismo del II libro, Schopenhauer è costretto ad arrestarsi, per non dovere infine confutare anche se stesso.

8. Conclusione

È necessario allora *ribaltare* l'ipotesi con la quale si esordiva in questo saggio. Non si deve dire che l'analogia tra l'essere in sé dell'io e quello delle cose si regge sulla presupposizione che anche le cose abbiano un essere in sé, ossia sul rifiuto presupposto e quindi ingiustificato del solipsismo; ma, al contrario, che il problema che l'analogia è chiamata a risolvere sussiste solo in quanto il solipsismo *non* è confutato. Se infatti Schopenhauer avesse rigettato la distinzione tra ciò che è rappresentato e ciò che non può esserlo *a qualsiasi livello essa si proponesse*, sarebbe venuta meno la stessa distinzione tra il mondo come rappresentazione e il mondo come cosa in sé, che è la pietra fondamentale del suo pensiero. In questo senso, se è vero che per Schopenhauer dall'*esse est percipi* deriva l'identità tra cosa e rappresentazione e dunque l'illegittimità della questione circa la realtà del mondo esterno, nondimeno quell'identità ha un dominio limitato, che non compete all'opposizione tra cosa in sé e fenomeno. Schopenhauer svolge cioè la coerenza

dell'idealismo entro un ambito ristretto, e non la estende alla totalità della realtà, in modo da affermare che *tutta*, proprio tutta la realtà è rappresentata, e dunque rappresentazione e oggetto (stavolta nel senso della cosa in sé) coincidono.

Ma l'oggetto intuito dev'essere qualcosa *in se stesso* e non soltanto *qualcosa per gli altri*, giacché altrimenti sarebbe solo rappresentazione, e noi avremmo un idealismo assoluto, che diverrebbe alla fine egoismo teoretico, in cui ogni realtà verrebbe meno e il mondo diventerebbe un mero fantasma soggettivo.⁴⁷

Questa citazione è tratta dai *Supplementi al libro II*, dunque verte sul mondo come volontà; di contro, nei *Supplementi al I libro* l'idealismo è paragonato ad un assioma di Euclide tanta è la sua evidenza. [...] La vera filosofia dev'essere in ogni caso idealistica; anzi dev'essere tale già solo per essere onesta.⁴⁸

Confrontando queste due citazioni si potrebbe sollevare un problema analogo a quello che si è sollevato a proposito della differenza tra lo scetticismo del I libro e quello del II libro. Perché, ci si potrebbe ora chiedere, nella prima di queste due citazioni l'idealismo è rifiutato, e nella seconda è esaltato? La risposta è identica: dati i luoghi e i contesti delle relative occorrenze, l'idealismo della prima citazione non è l'idealismo della seconda. L'idealismo che è rigettato in quanto per Schopenhauer sfocia nell'egoismo teoretico si potrebbe sempre compendiare nel detto berkeleyano *esse est percipi*, ma avrebbe per *esse* la cosa in sé e per *percipi* il mondo fenomenico; laddove esso è accolto da Schopenhauer se ha per *esse* l'oggetto del realismo e per *percipi* la rappresentazione. Questo in quanto l'opposizione di cui si tratta nel I libro e i relativi *Supplementi* è quella per Schopenhauer fasulla tra rappresentazione e oggetto, mentre l'opposizione che domina il II libro è quella, per Schopenhauer incontestabile, tra fenomeno e cosa in sé; sicché il significato di questi termini (idealismo, egoismo) dev'essere determinato facendo luce sulla diversità del contesto.

È notevole che per Schopenhauer la coerenza del principio idealistico sfoci nell'egoismo teoretico («noi avremmo un idealismo assoluto, che diverrebbe alla fine un egoismo

⁴⁷ SCHOPENHAUER, *Il mondo*, cit., II 216 (*Supplementi al libro II*, cap. 18), p. 1369.

⁴⁸ Idem, II 5 (*Supplementi al libro I*, cap. 1), p. 1025.

teoretico»); cioè che egli, mentre nel I libro aveva delegittimato la questione circa la realtà del mondo esterno attraverso il principio idealistico *esse est percipi*, qui al contrario sembrerebbe crederla di nuovo possibile proprio in base ad esso. Se, nel I libro, l'identità tra l'*esse* e il *percipi* comportava coerentemente l'identità tra oggetto e rappresentazione; qui, se l'*esse* è la cosa in sé e il *percipi* è il fenomeno, nonostante l'identità, il *percipi* rimarrebbe differente dall'*esse* («l'oggetto sarebbe *solo* [corsivo mio] rappresentazione» e «il mondo diventerebbe un mero fantasma soggettivo», cioè non sarebbe la cosa in sé). Nel II libro, a differenza di quanto fa nel I, il Nostro non svolge fino in fondo l'equivalenza di *esse* e *percipi*, e per questo considera possibile la deriva dell'egoismo teoretico; in tal modo si macchia, se pure ad un livello ulteriore, della medesima “fallacia” che egli stesso, nel I libro, rilevava in chi solleva la questione sulla realtà del mondo esterno. Ma da questa “fallacia”, che consente la ripresentazione del problema dell'egoismo teoretico, dipende anche il suo intero sistema. Se egli avesse svolto compiutamente l'identità tra *esse* e *percipi*, affermandola per *ogni esse* e *ogni percipi*, avrebbe poi dovuto affermare l'identità tra cosa in sé e fenomeno, cioè l'identità *tout court* tra reale e ideale (come accade per esempio nell'odiato Hegel); ma a questo punto avrebbe dovuto rinunciare alla differenza tra fenomeno e cosa in sé (come appunto Hegel).

[...] il *profondo abisso che separa il mondo ideale da quello reale*. Questo abisso è cioè una delle cose di cui, come del movimento della terra, non ci si accorge immediatamente; perciò gli antichi non lo avevano notato, come appunto neanche quest'ultimo. Per contro, una volta dimostrato, da Cartesio per primo, da allora esso non ha più dato pace ai filosofi. Ma dopo che Kant ebbe infine dimostrato nel modo più esauriente la completa diversità dell'ideale dal reale, fu un tentativo altrettanto impudente che assurdo, benché esattissimamente calcolato sul giudizio del pubblico filosofico in Germania e quindi coronato da brillante successo, quello di voler sostenere, con sentenze d'autorità che si richiamano ad una pretesa intuizione intellettuale, l'*assoluta identità* delle due cose.⁴⁹

È certamente vero che Schopenhauer non avrebbe mai applicato l'*esse est percipi* al rapporto tra cosa in sé e fenomeno, poiché per lui la cosa in sé non è affatto *esse*, ma piuttosto è il *nulla*⁵⁰ (del fenomeno); e dunque l'*esse*, valendo solo per il fenomeno, può

⁴⁹ Idem, II 214 (*Supplementi al libro II*, cap. 18), p. 1367. Il riferimento all'intuizione intellettuale riguarda evidentemente Schelling, ma Hegel viene nominato poche righe più sotto.

⁵⁰ Idem, I 483- 487, § 71, pp. 791 - 797.

essere coerentemente adattato a designare soltanto l'oggetto del realismo, che è identico alla rappresentazione. Ma l'illegittimità dell'applicazione dell'*esse est percipi* al rapporto tra cosa in sé e fenomeno – applicazione che farebbe l'identità dei due termini – non può servire a “provare” la loro distinzione, perché al contrario *la presuppone*. La dicitura di “nulla del fenomeno”, sulla quale l'inapplicabilità del principio berkeleyano si fonda, altro non esprime infatti che quella distinzione, e al pari di essa risulta problematica, perché contrasta con l'essere questo “nulla” indicato comunque attraverso un suo fenomeno (la volontà umana); questo nulla del fenomeno finisce così per non essere davvero tale. «Più importante è per noi che tutti i predicati della volontà siano presi in prestito dal mondo fenomenico».

Il fenomeno è senz'altro l'essere percepita (*percipi*) da parte della cosa in sé, è letteralmente il suo «manifestarsi», il suo farsi percepibile, la sua «oggettivazione». Se pure la cosa in sé, oltre a configurarsi come “nulla” rispetto all'essere del fenomeno, si configura per definizione anche come “nulla” rispetto all'essere percepito – ed è necessario che sia così, poiché l'essere del fenomeno è essere percepito –, cioè se pure essa è un essere percepita *come fenomeno*, e non mai come cosa in sé; d'altra parte il fenomeno può reciprocamente essere percepito “come fenomeno” solo perché è “percepita” l'esistenza di una cosa in sé. Il problema che si presenta è sempre quello idealistico, di come si possa accennare, attraverso la rappresentazione, a qualcosa che rappresentazione non è (che sia davvero il nulla della rappresentazione). La differenza tra fenomeno e cosa in sé rimane per Schopenhauer il *primum* indimostrabile e ingiustificabile in linea di principio, al pari di un assioma euclideo⁵¹.

Concludendo, si deve dire che Schopenhauer avrebbe potuto confutare il solipsismo del II libro solo compiendo una mossa analoga a quella del I libro, cioè confutando, attraverso

⁵¹ Idem, II 4 (*Supplementi al libro I*, cap. 1), p. 1023: «“Il mondo è la mia rappresentazione” – è, al pari degli assiomi di Euclide, un principio che ognuno deve riconoscere per vero, non appena lo intenda». La distinzione tra fenomeno e cosa in sé è l'altro lato della medaglia di questo principio fondamentale, che si oppone al «filosofare puramente oggettivo»; Cfr. Idem, II 12, pp. 1035, 1037: «[...] si impone da sé la conclusione che il mondo così come noi la conosciamo, esiste anche solo per la nostra conoscenza, e pertanto solamente nella nostra *rappresentazione*, e non ancora una volta fuori di essa. In corrispondenza di questa conclusione, la cosa in sé, cioè quel che esiste indipendentemente dalla conoscenza nostra e da ogni altra, è da porre poi come qualcosa di completamente diverso dalla *rappresentazione* e da tutti i suoi attributi, dunque dall'oggettività in generale». La determinazione della cosa in sé è appunto tratta «in corrispondenza» del principio «Il mondo è la mia rappresentazione»; questo perché, lo si ripeta ancora una volta, senza la cosa in sé la rappresentazione non avrebbe nulla rispetto a cui essere tale e quel principio cadrebbe.

l'applicazione del principio *esse est percipi*, la distinzione (tra fenomeno e cosa in sé) sulla quale tale solipsismo si fonda; ma in tal modo egli avrebbe infine confutato il proprio assunto fondamentale. Al fondo dell'apparente contenzioso, fra Schopenhauer e il solipsismo del II libro sussiste quindi una pesantissima solidarietà teorica. Il Nostro non poteva rigettare il solipsismo del II libro mantenendo la propria posizione: e in questo senso, dal suo punto di vista, esso non può che essere inconfutabile. Questo perché a Schopenhauer (come al solipsista in genere), quanto alla distinzione tra fenomeno e cosa in sé, è essenziale lo *svolgimento non radicale del principio idealistico*. (Si deve notare, a sostegno dell'affermazione di questa vicinanza teorica, che l'esito ultimo del filosofare di Schopenhauer, così come è presentato nell'*Epifilosofia*, è un esito tendenzialmente *scettico*, che viene presentato come conseguenza dell'alterità della cosa in sé rispetto alle forme del principio di ragione, che costituiscono ciò che per noi soltanto è comprensibile, cioè il fenomeno; e d'altra parte l'egoismo teoretico è appunto per Schopenhauer «l'ultima fortezza dello scetticismo»).

Tuttavia, qui non si intende affatto sostenere che Schopenhauer avrebbe “dovuto” compiere un tale svolgimento radicale del principio idealistico; semplicemente, si sta prendendo atto che la mancata radicalità dello svolgimento in questione, in quanto essa è ciò che gli consente di distinguere il fenomeno dalla cosa in sé, è la sua mossa teorica fondamentale, nonché il motivo per il quale tale distinzione gli risulta teoricamente ingiustificabile. L'estrema coerenza rispetto al principio idealistico avrebbe portato Schopenhauer all'identità tra ideale e reale, tra qualsiasi *esse* e qualsiasi *percipi*. Dunque l'ingiustificabilità teorica della distinzione tra fenomeno e cosa in sé – da cui dipende l'“irrazionalismo” di Schopenhauer – e la conseguente ingiustificabilità teorica del superamento dell'ipotesi solipsistica *derivano entrambe dall'originaria ingiustificabilità teorica dell'incoerenza rispetto alla professione di quel principio* («Il mondo è la mia rappresentazione»).

È certamente ancora valido quanto è stato affermato all'inizio, ovvero che si può asserire che il mondo è volontà solo in quanto si sia scartata l'ipotesi che esso è soltanto rappresentazione. Ma ora si deve aggiungere che esso può non essere soltanto rappresentazione, solo in quanto *non tutto* è soltanto rappresentazione, che è precisamente quanto recita l'implicito del solipsista. Schopenhauer ha la necessità di estendere l'essere in

sé dell'io alle cose in quanto *presuppone* l'esistenza di un tale essere in sé al di là della rappresentazione, e distingue perciò le cose rappresentate dalle cose in se stesse. L'analogia tra l'io e le cose ha il medesimo fondamento del solipsismo del II libro, ossia la distinzione tra fenomeno e cosa in sé; sicché può sussistere in realtà solo finché esso rimane inconfutato.

Referências Bibliográficas

SCHOPENHAUER, A. *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, a c. di A. Vigorelli, Milano 1990.

SCHOPENHAUER, A. *La quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, a c. di S. Giametta, Milano 2000.

SCHOPENHAUER, A. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a c. di S. Giametta, Milano 2006.

NIETZSCHE, F. *Appunti filosofici 1867 – 1869. Omero e la filologia classica*, a c. di G. Campioni e F. Gerratana, Milano 1993.

SEVERINO, E. *La filosofia moderna*, Milano 1987.

SEVERINO, E. *Oltrepassare*, Milano 2007.

Recebido: 17/11/10

Received: 11/17/10

Aprovado: 17/12/10

Approved: 12/17/10