



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova  
Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA  
INDIRIZZO: FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE  
CICLO XXIII

*La Grundlage* metafisico-trascendentale schopenhaueriana.  
Una fenomenologia trascendentale

**Direttore della Scuola** : Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi  
**Coordinatore d'indirizzo**: Ch.mo Prof. Fabio Grigenti  
**Supervisore** :Ch.mo Prof. Fabio Grigenti

**Dottorando** : Danilo Ciolino



## INDICE

<b>Elenco delle abbreviazioni utilizzate</b>	p. 7
<b>Introduzione</b>	p. 9
Capitolo I	
<b>Analisi della critica schopenhaueriana alla <i>Grundlage</i> kantiana</b>	p.27
Capitolo II	
<b>Idea e istanze di una fenomenologia trascendentale</b>	p.51
<b>2.1</b>	p.53
<b>Analisi delle istanze trascendentali del sistema</b>	
<b>2.2</b>	p.56
Genealogia e implicazioni sistemiche della necessità <i>a priori</i> . Dalla critica della teoria kantiana alla soluzione schopenhaueriana, in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza	
<b>2.2.1</b>	p.66
Sull'inapplicabilità della teoria kantiana in generale. Prova apagogica contro le possibilità d'estensione della teoria kantiana di un intelletto discorsivo in una teoria generale della conoscenza in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza	
<b>2.3</b>	p.72
<b>L'intellettualità dell'intuizione empirica</b>	
<b>2.4</b>	p.80
<b>Condizioni di possibilità del <i>Wissen</i>. L'<i>a priori</i> non intuitivo. Il principio di ragione</b>	
<b>2.5</b>	p.85
<b>Analisi della <i>Weltanschauung</i> idealistica schopenhaueriana</b>	

## Capitolo III

### ***Elementa di una fenomenologia trascendentale***

p.111

#### **3.1**

##### **Analisi trascendentale della realtà empirica**

p.121

##### 3.1.1

La prima classe di oggetti per il soggetto e idealità della realtà empirica

p.121

##### 3.1.2

Analisi della dimostrazione schopenhaueriana dell'apriorità della legge di causalità

p.137

##### 3.1.3

Dimostrazione della condizionalità trascendentale sulla base del *Principio di non concepiibilità*

p.143

##### 3.1.4

Commento dell'analisi trascendentale della realtà empirica

p.149

#### **3.2**

##### **La seconda classe di oggetti per il soggetto**

p.157

##### 3.2.1

Il principio di ragion sufficiente del conoscere e la distinzione trascendentale tra intuizioni e concetti

p.158

##### 3.2.2

Sulla distinzione trascendentale strutturale kantiana tra intuizioni e concetti

p.163

##### 3.2.3

Filogenesi e fisiologia del concetto

p.162

##### 3.2.4

Analisi fenomenologica delle dinamiche dell'attività razionale

p.167

#### **3.3**

##### **Gli enti matematici e il principio di ragione dell'essere**

p.188

##### 3.3.1

La *ratio essendi*

p.197

#### **3.4**

##### **L'aperçu dell'identità tra I e IV classe quale *Grundgedanke des Systems***

p.201

##### 3.4.1

La critica schopenhaueriana all'accezione kantiana di "metafisica". Il superamento della concezione dell'*a priori* metafisico della filosofia critica nell'immanenza metafisica di una fenomenologia trascendentale

p.203

3.4.2  
Analisi dell'esposizione della quarta classe di oggetti e della relazione tra la legge di causalità e la legge di motivazione p.214

**Considerazioni conclusive** p.225

**Bibliografia** p.235



ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI ADOTTATE

- WWV SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung (Il Mondo come Volontà e Rappresentazione)*, trad. it. GIAMETTA, Sossio. BUR: Bergamo 2002), in *Sämtliche Werke*. Wiesbaden: Brockhaus 1972. Bande II-III.
- VW SCHOPENHAUER, Arthur: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente)*, trad. it. S. GIAMETTA (a cura di), BUR, Milano 2000<sup>3</sup>) Zurigo: Diogenes 1977.
- KrV KANT, Emmanuel: *Kritik der reinen Vernunft (Critica della ragion pura)*, trad. it. ESPOSITO, Costantino. Milano: Bompiani 2007<sup>2</sup>), in *Werke in sechs Bänden*, a cura di Weischedel, Wilhelm. Wiesbaden: Insel 1956 (rist. Darmstadt: Buchgesellschaft 1983).
- Prolegomena Kant, Emmanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza)*, trad. It. CARABELLESE, Pantaleo ) ed. a cura di VORLÄNDER, Karl. Leipzig: Felix Meiner 1905<sup>1</sup>.
- JB «Schopenhauer Jahrbuch»





## Introduzione

Anche solo circoscrivendo a un'analisi specifica quelli che sono stati i tentativi di una restituzione generale di ciò che viene definito il *sistema schopenhaueriano*, non è certo un compito agevole tentare di delineare compiutamente un quadro sufficientemente chiaro e distinto di quella che ad oggi può essere considerata la storia della ricezione schopenhaueriana, districandosi all'interno delle stratificazioni ermeneutiche, che in poco più di un secolo e mezzo si sono susseguite.

Di certo non si farebbe torto a Schopenhauer se, nel tentativo di un chiarimento in merito a quella che è stata la ricezione della suo pensiero, ci si proponesse, già a partire da questa introduzione, di ottemperare al compito cercando di procedere in equilibrio tra quei *principi di omogeneità e specificazione*, cui deve corrispondere, secondo lo stesso Schopenhauer, ogni corretto procedere scientifico.

In questo senso, un primo distinguo è certamente riconducibile alle differenze intercorrenti tra ricezione schopenhaueriana anglosassone e il complesso, *mutatis mutandis*, di quella continentale.

Se la ricezione angloamericana non si distingue, *sit venia verbis*, per una spiccata sensibilità verso le problematiche e le istanze che muovono la speculazione idealistica, antepoendo all'analisi di quanto implicato specificamente da quelle che sono le istanze speculative e le argomentazioni schopenhaueriane i presupposti e le attese che caratterizzano *ex ante* una *Weltanschauung* empirista in genere, tanto metodologicamente quanto fondativamente, condizione questa che inevitabilmente si risolve in un atteggiamento, nei confronti dell'autore, dai toni che talora rasentano lo sprezzante e il protervo; *rara avis* in questo panorama risulta il Magee con la sensibilità espressa nei riguardi dei temi propri dell'idealismo trascendentale

schopenhaueriano, seppur iscritta in un quadro di fondo tendenzialmente scettico.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Paradigmaticamente l'esempio forse più lampante di una totale miscomprensione lo fornisce l'Hamlyn nel suo saggio *Schopenhauer and knowledge*. L'incipit di questo saggio si risolve esclusivamente nel rimarcare come, a fronte del peso e del ruolo che il conoscere e la conoscenza in generale avrebbero nel sistema schopenhaueriano, Schopenhauer, a parere dell'autore, in fondo non affronti mai l'argomento. Cfr. HAMLYN, David: *Schopenhauer and knowledge*, in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, a cura di C. JANOWAY. New York: Cambridge University Press 2005<sup>3</sup>. Rispondere punto per punto ad una analisi come quella avanzata dall'Hamlyn pretenderebbe la pazienza del lettore ben che lo spazio concessole in questa nota. L'osservazione di fondo che si può opporre alla sua critica generale, in riferimento al ruolo giocato dalla conoscenza circa il presunto glissare da parte di Schopenhauer su questo punto fondamentale, è semplicemente quello di aver approcciato un pensiero ed un autore anni luce lontano dalle prospettive e dai presupposti empiristi e, *ipso facto*, realisti, propri della tradizione anglosassone. A semplice titolo d'esempio riporto di seguito un passo, tratto dal capitolo XVIII dei *Supplementi*, pp.1365-1367, della cui lunghezza mi scuso, ma che è giustificato dal modo in cui tutto la questione, inerente alla conoscenza all'interno della riflessione schopenhaueriana, emerge, seppur sinteticamente, in tutta la sua problematica complessità. Scrive Schopenhauer «*Che cos'è la conoscenza? Essa è innanzitutto ed essenzialmente rappresentazione. Che cos'è la rappresentazione? Un complicatissimo processo fisiologico nel cervello di un animale, il cui risultato è la coscienza di un'immagine nel cervello stesso. È evidente che il rapporto di una tale immagine con qualcosa di completamente diverso dall'animale, nel cui cervello sussiste, può essere solo un rapporto molto mediato. È questo forse il modo più semplice e comprensibile di svelare il profondo abisso che separa il mondo ideale da quello reale.[...] in verità invece a noi sono date immediatamente un'esistenza soggettiva e un'esistenza oggettiva, un essere per sé e un essere per gli altri, una coscienza di noi stessi e una coscienza delle altre cose, ed entrambi sono date in maniera così radicalmente diversa, che nessun'altra diversità è pari a questa. Di sé ognuno sa immediatamente, di ogni altra cosa solo mediatissimamente. Questo il fatto e questo il problema. Invece se, per ulteriori processi che si svolgono all'interno di un cervello, dalle rappresentazioni o immagini intuitive sortivi vengono astratti concetti generali (universalia), ai fini di ulteriori combinazioni, per cui il conoscere si fa razionale e si chiama poi pensiero – ciò non è più qui l'essenziale, ma ha solo un significato subordinato. Giacché tutti questi concetti prendono a prestito il loro contenuto solo dalla rappresentazione intuitiva, che è quindi conoscenza aurorale e dunque la sola che, nell'indagine del rapporto tra l'ideale e il reale, venga presa in considerazione. Perciò è cosa che attesta una totale ignoranza del problema, o per lo meno molto maldestro, il voler designare detto rapporto come quello che passa tra l'essere e il pensare. Il pensare ha immediatamente un rapporto con l'intuire, mentre l'intuire ne ha uno con l'essere in sé della cosa intuita, e quest'ultima il grande problema che qui ci occupa. Invece l'essere empirico, quale è presente alla nostra mente, non è altro, appunto, che l'essere dato nell'intuizione; ma per questa il suo rapporto col pensare non è un enigma, poiché i concetti, ossia la materia immediata del pensare, sono evidentemente astratti dall'intuizione, cosa di cui nessuna persona ragionevole può dubitare. [...] Se ora però si volesse dire: «L'intuizione è già la conoscenza della cosa in sé, giacché è l'effetto di ciò che esiste al di fuori di noi, e come questo agisce così anche è, il suo agire è appunto anche il suo essere»; a ciò si opporrebbe: 1) che la legge di causalità, come è stato a sufficienza dimostrato, è di origine soggettiva, né più né meno della sensazione da cui muove l'intuizione; 2) che tempo e spazio, in cui l'oggetto si presenta, sono anch'essi di origine soggettiva; 3) che l'essere dell'oggetto consiste appunto nel suo agire, ciò vuol dire che esso consiste solo nelle modificazioni che produce negli altri e quindi in sé e per sé non è nulla». Ritengo sia alquanto arduo, per quanto così sinteticamente espresso, poter sostenere una mancata considerazione e un mancato approfondimento, da parte di Schopenhauer, circa il problema della conoscenza in generale, quando, al contrario, come si mostrerà, è l'intero sistema a iscriversi in un orizzonte di tipo gnoseologico, presentando quale propria *Grundlage* gli elementi compendianti una teoria sintetica della facoltà conoscitiva, in grado di restituire plausibilmente le istanze implicate dall'apriorità della controparte formale della rappresentazione. Piuttosto balza all'occhio come l'Hamlyn, ma in generale la critica, forse, non abbia ben compreso i vincoli speculativi stessi attorno ai quali si costruisce la speculazione di Schopenhauer e che si*

Differente, in questo senso, è la sensibilità tutta continentale verso certe istanze speculative. A partire dalla ricezione di un *monismo* in qualche modo *realista* del Freuenstädt a quella in chiave di una revisione epurata del kantismo, fatta propria da Bähr e Fischer e che riconduce eminentemente alle radici kantiane lo sviluppo del sistema, alla prospettiva *unitaria* propria del Deussen di un idealismo trascendentale kantian-schopenhaueriano restituito nella complementarità delle due *Weltanschauungen* speculative, dalla visione soteriologica del sistema di Volkelt, alle letture fortemente critiche di Haym e Schulz, sino a quello che probabilmente è l'ultimo grande tentativo ermeneutico di restituzione complessiva del sistema schopenhaueriano, operato da Malter nella sua lettura in chiave soteriologica del sistema inteso nel suo sviluppo quale *prozessualer Gang*, emerge come, a fronte delle disparate e spesso inconciliabili direzioni in cui si dispiegano i fronti ermeneutici, tutte queste letture presentino in qualche modo alcuni tratti comuni, non solo e non tanto nell'assurgere ad una restituzione complessiva del

---

evidenziano soprattutto in considerazione di quanto implicato nelle affermazioni che concludono il passo sopra citato. Quali sono le reali implicazioni nella comprensione del carattere soggettivo inerenti allo statuto di spazio e tempo e alla legge di causalità? A mio parere, ad oggi, è mancata pervicacia nel penetrare a fondo questo nucleo essenziale ed è a ciò che mi sento di ascrivere lo sfondo circa le critiche spesso massimaliste sulla incompletezza fondativa del sistema. Il nodo cruciale è qui ancora quello kantiano circa la distinzione tra conoscenze pure ed empiriche e l'indagine relativa non al *wie* dei giudizi sintetici *a priori*, problema forse troppo spesso sottovalutato o lasciato in colpevole latenza, data la dirompente portata delle sue concrete implicazioni. È evidente come la base di partenza con cui viene interpretata e letta dall'Hamlyn la proposta schopenhaueriana sia, nemmeno in modo tacito, essenzialmente una gnoseologia in chiave empiristico-realista, ma d'altra parte, proprio nell'assumere *a priori* una qualsiasi teoria della conoscenza di stampo realista, ci si troverebbe immediatamente implicati in quelle conseguenze pressoché aporetiche magistralmente mostrate da Kant. Nemmeno *oborto collo* ritengo lecito concedere liceità ad una posizione critica come quella dell'Hamlyn, la quale, oltre al fatto di non essere particolarmente suffragata sul testo, dichiaratamente assume *a priori* proprio quei presupposti empirico-realisti, che risultano essere, poi, paradossalmente, proprio il nucleo problematico, dai quali diparte e ai quali cerca di far fronte la speculazione critico- trascendentale schopenaheuriana. Al contrario, rintracciare storicamente il percorso della gnoseologia schopenhaueriana ci costringe a riaffrontarlo nell'unico modo in cui esso trova la propria pregnanza e la propria dimensione, cioè quell'orizzonte *critico* di stampo kantiano da cui Schopenhauer stesso afferma di partire. Nel II capitolo del presente lavoro, più che corroborare la teoria circa il carattere soggettivo di spazio, tempo e causalità, che mi occuperà nella trattazione della specifica articolazione di essa all'interno della proposta schopenhaueriana, cercherò qui di mostrare apagogicamente quali siano le implicazioni che incorrono in un'assunzione, più o meno ingenuamente realista, circa una possibile conoscenza della realtà empirica e conseguentemente circa i problemi inerenti allo statuto ontologico da assegnare alla stessa. Rimetto al lettore, comunque sia, il giudizio in merito a quanto sostenuto dall'Hamlyn. Per la ricezione del pensiero schopenhaueriano di stampo anglosassone cfr. anche; MCDERMID, Duglas James: *The world as Representation: Schopenhauer's argument for Transcendental Idealism*. In *British Journal for the History of Philosophy* (11), 2003, Nr.1, 57-87; MAGEE, Bryan: *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press 2004; YOUNG, Julian: *Schopenhauer*. London: Routledge 2005.

senso del sistema, quanto, piuttosto, nel ritrovare e sollevare, *mutatis mutandis*, le medesime istanze problematiche, e in un certo qual modo aporetiche, in riferimento ad esso; istanze compendiate in modo chiaro e oltremodo efficace dal Malter in un suo saggio sul trascendentalismo schopenhaueriano, sotto l'egida di quelle che nel suddetto saggio vengono definite le quattro *Hauptschwierigkeiten des Schopenhauers Systems*.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Wenn (in Fortführung der cartesischen und kantischen Tradition) unter transcendentalismus diejenige Konzeption des Verhältnisse von Sein und Wissen zu verstehen ist, nach welcher Sein als Sein je eröffnet ist durch Wissen, und somit ein ursprünglich-notwendiger bedingend-ermöglichender Bezug des Wissen zum Sein besteht, so ist das erste Buch des Schopenhauerschen Hauptwerkes ein klassisches Stück Transzendentalphilosophie. Das erste Buch der "Welt als Wille und Vorstellung" thematisiert nämlich die ursprüngliche Eröffnung des Seins ("Welt") durch das Wissen ("Vorstellung"); es bringt also den ursprünglich-notwendigen Bezug des Seins zum Wissen und die bedingend-ermöglichende Vorgängigkeit des Wissen innerhalb der untrennbaren Wissen-Sein-Korrelation zur Sprache. MALTER, Rudolf: *Schopenhauers Tranzendentalismus*. JB 1985, pp. 29-53. In questa citazione, dall'incipit col quale Malter, tra i più autorevoli studiosi del pensiero schopenhaueriano, apre un suo pregevolissimo saggio sul trascendentalismo di Schopenhauer, è espressa, in estrema sintesi, la prospettiva generalmente assunta nella ricezione e nell'interpretazione del pensiero di Schopenhauer, alla luce delle quali intendere quella che sarebbe stata tanto la personale mutazione, da parte del filosofo, in merito alle direttive speculative kantiane, quanto l'effettiva portata dell'originale proposta filosofica schopenhaueriana, con tutte le conseguenze e le implicazioni, che una tale chiave di lettura comporta. Ora, ciò che emerge primariamente da quest'impostazione restituisce uno Schopenhauer, in cui la prospettiva di fondo pare essere quella sì di un idealista trascendentale, ma in un'accezione le cui implicazioni portano successivamente il Malter stesso a proporre, nel prosieguo del testo, quelle che il critico ritiene essere le quattro *Hauptschwierigkeiten* implicate in seno alla proposta schopenhaueriana. Ritengo di poter mostrare, sulla base dell'analisi del testo schopenhaueriano, come quelle *Hauptschwierigkeiten* siano in realtà frutto di una precomprensione propria di una prospettiva trascendentalmente realista o già da sé dogmatica e comunque incompatibile *a priori* con gli effettivi intenti quanto con le concrete prerogative riferibili al sistema, che Schopenhauer, nella sua sintesi principale, ovvero il *Mondo come volontà e rappresentazione*, pone quali imprescindibili premesse. Le quattro *Hauptschwierigkeiten*, rintracciate dal Malter nel complesso della proposta metafisico-trascendentale schopenhaueriana, sono, nell'ordine, riscontrabili in: (i) problema inerente la conciliazione di una possibile conoscenza dell' "in sé" del mondo che non contraddica ipso facto quello che il Malter chiama trascendentalismo di primo grado, o del fenomeno, ovvero il complesso inerente il mondo come rappresentazione quale condizionato dal principio di ragione nelle sue forme spazio, tempo e causalità, (ii) la seconda inerisce, come la prima, nuovamente alla relazione tra il trascendentalismo e la metafisica della volontà e viene espressa dal Malter nei seguente modi: presupponendo di seguire quanto Schopenhauer asserisce sulla secondarietà dell'intelletto e sulla irriducibile irrazionalità che andrebbe in questo modo, per esclusione, a caratterizzare ciò che l'intelletto non andrebbe ad abbracciare, ovvero inestitabile del suo mondo, come è possibile considerare ancora la volontà metafisica in un'accezione di "oggettivazione tra le oggettivazioni"? Più semplicemente: se la volontà è ciò che è in sé *toto genere* altro da ciò che rientra nell'orizzonte di conoscenza del soggetto, come si può parlare di una sua qualche conoscenza senza cadere in contraddizione? (iii) La terza viene rilevata in considerazione di quelle che Schopenhauer, nella propria *Ideenkonzeption*, prospetta come adeguate ed inadeguate oggettivazioni del volere, (iv) la quarta viene rilevata nella contraddittorietà tra l'immanenza della volontà nelle idee e la sua irriducibilità *essenziale* ad altro, già come tale presupposta *ex ante*. Si potrebbero affrontare questi punti uno per uno, tuttavia tutti fondano la propria legittimità su un presupposto: se forse è eccessivo asserire che questa prospettiva critica poggi su presupposti, che assegnano alla volontà metafisica un peso e un significato ben differenti da quelli che

Schopenhauer le assegna, certamente, in considerazione degli sviluppi in cui la teoria è ostesa da Schopenhauer, la considerazione della specifica articolazione della volontà all'interno del sistema risulta, da parte del Malter, tendenzialmente improntata ad una certa lettura del *Wille*, nella quale risuonano echi di un'accezione ontologico-realistica associabili alla *substantia* di spinoziana memoria. Il tacito presupposto di fondo è quello di una lettura che presenta un sotteso realismo, quanto meno in considerazione del carattere generale in cui la conoscenza del mondo viene declinata. L'assunzione di fondo, che si palesa nella interpretazione malteriana quanto, generalmente, nelle interpretazioni che ad oggi sono andate per la maggiore, fa rientrare il concetto di volontà all'interno di un certo quadro dogmatico, che oscilla tra un realismo trascendentale, nemmeno tanto velato, e un chimerico ideal-realismo assoluto, dove la volontà rientrerebbe alla stregua di una *substantia* spinozianamente intesa. L'idea di fondo con la quale il Malter legge l'impostazione schopenhaueriana, su cui mantengo riserve, che cercherò di corroborare proprio sulla base di un'analisi testuale del pensiero schopenhaueriano, come esposto dal filosofo ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, risiede nel considerare non solo il *Vorstellen* e *Wissen* in relazione diretta, quanto, ancor più, nel riportare le condizioni di possibilità di tale relazione alla lingua (*Sprach*). Una simile impostazione, oltre che non suffragata dai testi, piuttosto è *apertis verbis* osteggiata dallo stesso Schopenhauer, che fonda il proprio distacco da Kant proprio sulla differente accezione inerente alle dinamiche fisiologico-cognitive, che intervengono tanto nella costituzione del percolato (intuizione), quanto nella rappresentazione da esso astratta (concetto), in un orizzonte che trova nell'*Erkennen* in genere la condizione del *Vorstellen* propria dell'*animal* in generale; a fortiori, la contraddittorietà di riportare tale condizione alle prerogative del linguaggio simbolico (*Sprach*). Ora, è propriamente questa seconda che ha a che fare col *Wissen* in quanto tale, mentre la prima, la conoscenza intuitiva, la "conoscenza aurorale", come felicemente definita da Schopenhauer, è esclusivo appannaggio dell'intelletto intuitivo. L'intelletto, schopenhauerianamente inteso nelle determinazioni funzionali della rappresentazione intuitiva, in riferimento alle specifiche che determinano le condizioni di possibilità d'esperienza in generale, assimilabile tanto all'uomo quanto all'animale in generale, ha tanto poco a che fare con la conoscenza astratta, razionale, operante con concetti, quanto quello kantiano ha a che fare con quella intuitiva. La lettura malteriana falla nel presupposto di base di inscrivere il trascendentalismo schopenhaueriano all'interno di un orizzonte dal tipico colore kantiano, trovandosi invece di fronte ad una proposta filosofica, che propriamente muove e diparte in maniera massimamente critica dai presupposti di un tale orizzonte speculativo, del quale palesa *apertis verbis* limiti e contraddizioni. L'intento della presente ricerca non è volto, comunque, ad alcuna sterile *Auseinandersetzung* con la critica sulla liceità delle soluzioni esperite da Schopenhauer, quanto, piuttosto, al cercare di comprendere e far emergere la concreta portata del suo pensiero in seno all'ordine degli effettivi presupposti speculativi da esso *ex ante* palesati. Nella lettura del Malter emerge come la volontà venga riportata alla comune accezione che l'espressione "cosa in sé" adduce, ovvero quello di un'esistenza "oggettiva" in assoluta indipendenza dal soggetto conoscente, la quale, innegabilmente, ma solo in un ben specifico senso, schopenhauerianamente le pertiene. D'altra parte ritengo di poter sostenere e mostrare come la volontà esperita nell'atto autocosciente, secondo le dinamiche presentate da filosofo, non sia *ipso facto* identificabile con la cosa in sé *stricto sensu* e che la sua metafisicità non sia da addurre ad un suo intimo essere "in sé" altro in senso assoluto, rispetto alla rappresentazione, ma, piuttosto, al suo esulare dai dettami del principio di ragione, permanendo, quindi, come tale nella sua irriducibile diversità gnoseologica di manifestazione immediata spaziale. Per una panoramica sul alcune tra principali esposizioni del sistema cfr. BÄHR, Carl G.: *Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzuegen dargestellt und kritisch beleuchtet*. Dresden: Kuntze 1857; DEUSSEN, Paul: *Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*. Leipzig: Brockhaus 1920<sup>2</sup>; FISCHER, Kuno: *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg: Gedächtnis 1934<sup>4</sup>; FRAUENSTÄDT, Julius, *Briefe ueber die Schopenhauer'sche Philosophie*, 1854; HASSE, Heinrich: *Schopenhauer*. München: Reinhardt 1926; HAYM, Rudolf, *Arthur Schopenhauer*, in *Preußische Jahrbücher*, 1864, pp. 45-91 e 179-243; MALTER, Rudolf: *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991; SPIERLING, Volker, *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beitr. zu seiner Aktualität*. München: Piper 1987; VOLKELT, Johannes: *Arthur Schopenhauer: seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*. Stuttgart: Frommann 1923<sup>3</sup>;

Questi particolari rilievi critici, che in qualche modo accomunano il complesso della ricezione schopenhaueriana continentale, in generale, se da un lato emergono come un sintomo, la cui eziologia è riconducibile non tanto, o, almeno, non primariamente, al testo schopenhaueriano, dall'altro sono riconducibili a più o meno sottaciute prerogative e presupposti ermeneutici e metodologici, i quali già da sé spesso si discostano sì *ex ante* da quegli intenti speculativi *litteraliter* palesati dallo stesso Schopenhauer.

Per ciò che concerne i tentativi di restituzione del sistema, se si escludono interpretazioni come quelle del Bähr o Fisher, che presentano problematicità ermeneutiche d'altra sorta, un primo appunto di carattere metodologico è rilevabile in riferimento ad un atteggiamento manifesto che, a mio modo d'intendere, potrebbe ben essere definito come la generalizzata tendenza ad una *sineddoche* ermeneutica nella riconduzione al senso complessivo del sistema.

Da questo punto di vista tutti questi lavori, i quali, come tutte le opere di grande respiro, fisiologicamente presentano in modo direttamente proporzionale all'orizzonte ricompreso punti deboli o snodi ermeneuticamente problematici, hanno piuttosto il senso di uno sviluppo ulteriore, lasciando non poche riserve in riferimento all'effettivo proposito di porsi quali restituzioni complessive del sistema, già solo a fronte della *ferma* convinzione, palesata certamente *ex professo* dall'autore, che le quattro rubriche che costituiscono il *Mondo* siano esclusivamente quattro prospettive diverse, che non è azzardato definire equipollenti, ovvero quattro differenti punti di vista in riferimento ad un *unico pensiero*, condizione questa che mette in scacco ogni opzione riferibile alla sua definita *sineddoche ermeneutica*.

Scriva Schopenhauer, nella propedeutica allo studio della propria filosofia affidata alla prefazione della prima edizione *Mondo*

Mi sono proposto di indicare qui come questo libro sia da leggere per potere, sperabilmente, essere compreso. Ciò che con esso si vuole comunicare è un unico pensiero. Tuttavia, nonostante ogni sforzo, non ho potuto trovare per comunicarlo nessuna via più

---

ZELLER, Eduard: *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. München: Oldenbourg 1873, pp.872-894.

breve di tutto questo libro. [...] A seconda dei diversi punti di vista dai quali si considera quest'unico pensiero da comunicare esso appare come ciò che di volta in volta si è chiamato metafisica, etica ed estetica; e tutto questo certo esso dovrà anche essere se è ciò che, come ho già dichiarato, io ritengo che sia.<sup>3</sup>

In questo senso, a fronte della disomogeneità di interpretazioni della filosofia schopenhaueriana, che la critica ha restituito, è rintracciabile, nel complesso di questi tentativi, oltre alla suddetta tendenziale *sineddoche ermeneutica*, un ulteriore minimo comune denominatore, di cui tener conto, riscontrabile nella centralità occupata da *Il mondo come volontà e rappresentazione*; è a partire da esso, infatti, che, in generale, sono state tentate tutte le ricostruzioni, più o meno sistematiche e organiche, del sistema.

Ora, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, come lo stesso Schopenhauer asserisce, è da considerarsi un enorme complesso di considerazioni, che compendiano quella che il filosofo ritiene essere l'espressione di un "unico pensiero"; se esso rimane innegabilmente l'*Hauptwerk* schopenhaueriana, tuttavia permangono, a mio modo di vedere, non poche riserve circa l'assunzione *ex ante* di quanto in essa complessivamente compendiato, in vista della restituzione di una *Erklärung des Systems*.

Queste riserve si giustificano già solo prendendo in considerazione la struttura dei primi quattro libri del *Mondo* e della *Critica della filosofia kantiana* ad esso annessa in appendice. Infatti, la sola presenza di una paragrafazione numerica progressiva, in totale assenza di titolazioni o sottotitolazioni orientative, non può non destare meraviglia e perplessità, a fronte dell'esteso e profondo complesso di "considerazioni" che l'opera presenta. Questa peculiarità strutturale dell'opera determina già da sé l'estrema difficoltà di una ricostruzione del sistema, a partire da quelli che sono i suoi contenuti, in una articolazione di esso che si presenti organica, coerente e strutturata, tanto in sé, quanto, *a fortiori*, in riferimento alle istanze speculative, da cui muove Schopenhauer.

Questa congenita *non sistematicità espositiva* dell'opera, sommata a quello che è *proprium* speculativo dei suoi contenuti, può considerarsi, con molta probabilità,

---

<sup>3</sup> WWV, Prefazione alla prima edizione, p.5.

il fattore che più di tutti ha inciso storicamente sul sorgere di controversie interpretative, riguardanti la filosofia schopenhaueriana, concedendo liceità a interpretazioni che di volta in volta hanno teso a privilegiare peculiari e specifici momenti del suo pensiero, a scapito di una restituzione che riuscisse a ricomprenderne globalmente le diverse articolazioni. Questo aspetto dà ragione della compresenza di interpretazioni e letture della filosofia schopenhaueriana tra le più disparate e distanti, da quelle in chiave mistico-religiosa della metafisica della volontà a quelle specificamente legate alla concezione estetica propria del terzo libro, nonché a quelle *nichiliste* e *pessimiste*, proprie di interpretazioni in chiave morale dell'irrazionalismo schopenhaueriano, letture, queste ultime, sulle quali innegabilmente è pesato il giudizio nietzscheano. Con molta probabilità è sempre all'influenza di Nietzsche che è da ascrivere l'origine del paradosso storiografico, riferibile ad una quanto mai improbabile categoria dello spirito, che ancora ad oggi, inspiegabilmente, caratterizza, prefigura e comprende, in genere, il complesso della filosofia schopenhaueriana in se stessa, significativamente, quale diretta antesignana di quella nietzscheana, con tutte le implicazioni che tale pregiudiziale interpretativa comporta.

Il protrarsi, ancora a tutt'oggi, del misconoscimento della paradossalità di tale giudizio storiografico ha dell'incredibile, se si riflette, nell'ottica di un tentativo di comprensione storico-filosofica del pensiero di Schopenhauer, su quanto poco rilievo sia stato dato al suo rapporto con Kant, il quale, da un punto di vista storiografico, è da considerarsi, per ciò che concerne la *Weltanschauung transcendente*, il vero e diretto antesignano speculativo di Schopenhauer: la pretesa di un giudizio che, vedendo in Schopenhauer il precursore di Nietzsche, legge specificamente la sua filosofia nell'ottica di prerogative speculative ben posteriori, rispetto a quelle che, comunque sia, possono aver caratterizzato lo sviluppo del pensiero schopenhaueriano, è destituita storiograficamente di ogni fondamento, in una rigorosa prospettiva storico-filosofica. Anzi, paradossalmente, sono le istanze nietzscheane che, a loro volta, non potrebbero non essere che ricondotte al quadro speculativo profilato da Schopenhauer e, conseguentemente, per ciò che concerne almeno una loro possibile genealogia in chiave storico-filosofica, nel confronto con esso assurgere a significanza: non è lezioso, in questo



senso, ribadire, data la serietà con cui troppo spesso è stato *perinde ac cadaver* assunto e mutuato un tale giudizio, come sia Nietzsche a dover essere tutt'al più considerato un successore di Schopenhauer, piuttosto che Schopenhauer un antesignano di Nietzsche. Del resto nessuno si è ancora preso seriamente la briga di considerare Aristotele e Platone antesignani del pensiero ellenistico e comprensibili alla luce di esso, né, parimenti, Kant un antesignano di Schopenhauer o men che meno Kirkegaard e Hegel precursori di Lukács, alle cui filosofie restituire magari intelligibilità e cifra in virtù di quanto da Lukács espresso nella *Teoria del romanzo*.

Tornando ad argomenti più seri, Schopenhauer non può che essere considerato, in riferimento alla genesi e allo sviluppo del proprio pensiero, per ciò che egli *storicamente* è stato, ovvero un post-kantiano.

\* \* \*

*Si licet*, il *Mondo* è un'opera concepita per essere *compresa*, non *spiegata*.

In questo senso, un coerente tentativo della restituzione della genesi e dello sviluppo *storici* non può volgersi al *sistema* in generale, che, come tale, espresso nel *Mondo*, pretende di compendiare una *Verständis der Welt*, della quale restituire *Erklärung* risulta già da sé contraddittorio.

Tuttavia le possibilità di una *Erklärung* sono tutt'altro che precluse, in riferimento a quella che può considerarsi la *Grundlage* metafisico-trascendentale del sistema, la quale si distende in un orizzonte che va dalla concezione della metafisica, espressa da Schopenhauer, all'*aperçu* dell'identità tra la prima e la quarta classe di oggetti per il soggetto, nella quale, come mostrerò, risiede quell'*unico pensiero*, cui Schopenhauer si riferisce nell'*incipit* e del quale le quattro rubriche del *Mondo* sono parimenti espressione.

L'*Erklärung* di tale *Grundlage* non può prescindere, quindi, dall'indirizzarsi *retrospettivamente*, volgendosi primariamente all'influenza che la speculazione kantiana ha o può aver esercitato su di essi e al confronto con essa di quelli che sono stati gli sviluppi successivi dell'orientamento speculativo schopenhaueriano, e, non meno secondariamente, dallo specifico e continuo riferimento, nell'analisi degli specifici contenuti del *Mondo*, presenti nel I e nel II libro, ad essa ascrivibili,

ai contenuti della riedizione della dissertazione *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*.

Anche in questo caso è Schopenhauer stesso a giustificare non solo la plausibilità di tale opzione metodologico-ermeneutica, ma l'imprescindibilità di tale approccio, curiosamente a tutt'oggi *mai* ancora avanzato, almeno sulla base dei risultati che hanno restituito le mie ricerche di questi anni.

In un passo della medesima prefazione – della cui lunghezza mi scuso, ma che non posso non riportare per intero, data la sua rilevanza *capitale* in riferimento alla giustificazione di quelli che saranno l'opzione metodologia, ermeneutica e gli sviluppi della ricerca compendiate nel presente lavoro – dopo aver avanzato la “prima richiesta” al lettore riferita alla “doppia lettura” del *Mondo* e la “seconda richiesta”, che verrà chiamata in causa in questa mia introduzione poco più avanti, sempre in riferimento alle condizioni per la comprensione della propria filosofia, Scrive Schopenhauer

La terza richiesta che devo fare al lettore potrebbe infine essere addirittura presupposta tacitamente: giacché non è altra che quella di conoscere il più importante avvenimento che si sia prodotto da due millenni nella filosofia e che è a noi così vicino: voglio dire gli scritti principali di Kant. [...] Per quanto io prenda le mosse da ciò che è stato fatto dal grande Kant, tuttavia proprio il serio studio dei suoi scritti mi hanno fatto scoprire in essi errori rilevanti, che ho dovuto isolare e presentare come rigettabili per poter presupporre e applicare il meglio della sua dottrina. Ma per non interrompere e ingarbugliare la mia propria esposizione con gli interventi polemici contro Kant, ho riunito questi ultimi in un'appendice speciale. Come dunque, in seguito a quanto si è detto, la mia opera presuppone la conoscenza della filosofia kantiana, così essa presuppone anche la conoscenza di quest'appendice; sicché a questo riguardo sarebbe consigliabile leggere per primo l'appendice, tanto più che il suo contenuto ha esatte corrispondenze proprio col primo libro della presente opera.<sup>4</sup>

Il senso della presente ricerca è comprensibile e si giustifica, *a fortiori*, per quella che necessariamente sarà la metodologia da adottare, proprio a partire dal complesso di istanze implicate dalle e nelle precedenti considerazioni.

---

<sup>4</sup> WWV, Prefazione alla prima edizione, pp.9-11.

Per ciò che riguarda la ricostruzione e l'analisi del rapporto con la filosofia kantiana, si privilegeranno, quindi, i contenuti espressi nella *Critica della filosofia kantiana*, posta in appendice al *Mondo*, nella quale Schopenhauer, più chiaramente e compiutamente che in qualsiasi altro luogo della sua produzione, esplicita la propria personale ricezione, mutuazione e critica del kantismo. Parallelamente, nella ricostruzione di un quadro critico-speculativo coerente, non di minore importanza sarà la considerazione della produzione metafisico-speculativa kantiana, cui Schopenhauer fa esplicito riferimento, principalmente la prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781) e i *Prolegomena*, quadro critico-speculativo della cui plausibilità si cercherà suffragio *verbatim* nel diretto confronto coi contenuti delle opere, sia schopenhaueriane che kantiane, cui si fa riferimento.

Tuttavia, tornando al nucleo della presente ricerca e all'urgenza da cui muovono le sue istanze in un profilo eminentemente storico-filosofico in riferimento al tentativo di un'esposizione sistematica di quella che in precedenza è stata proposta quale possibile *Grundlage* metafisico-trascendentale del sistema, si potrebbe plausibilmente contestare quanto sinora asserito. In questo senso, si potrebbe sostenere che, constatata appunto l'assenza di un'articolazione sistematica del *Mondo*, l'ostensione di una sua *possibile forma sistematica* non possa non avvenire se non per mezzo di una sintesi artificiosa, estrapolando *ex post* dai contenuti delle considerazioni, che costituiscono il *Mondo come volontà e rappresentazione*, la *Grundlage* speculativa da cui essi parrebbero essere implicati.

Questa contestazione e, di conseguenza, l'eventuale *modus operandi* da essa implicato sarebbero appunto plausibili nonché legittimi nell'ottica di una restituzione storico-filosofica del pensiero schopenhaueriano, se, al contrario, non fosse già presente, all'interno del *corpus*, un'opera, i cui contenuti e struttura – come appunto sostenuto da Schopenhauer *expressis verbis* in più e più luoghi della sua produzione – compensano la congenita assenza di un'architettura speculativa nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, tanto per ciò che concerne la *Grundlage* metafisico-trascendentale del sistema, quanto, *a fortiori*, per ciò che concerne il sistema stesso. Quest'opera, appunto, è la riedizione

(1847) riveduta, ampliata e corretta della dissertazione dottorale di Schopenhauer *Sulla quadruplica radice del principio di ragion sufficiente* (1813).

Scriva Schopenhauer, avanzando la “seconda richiesta” al lettore, di cui poc’anzi si faceva menzione

La seconda richiesta è questa, che prima del libro si legga l’introduzione al medesimo, benché essa non si trovi unita al libro, ma sia apparsa cinque anni prima col titolo: Sulla quadruplica radice del principio di ragion sufficiente: una dissertazione filosofica. Senza aver fatto conoscenza con questa introduzione e propedeutica, non è affatto possibile capire veramente la presente opera, e il contenuto di quella trattazione viene qui dappertutto presupposto come se essa si trovasse unita al libro. Del resto, se non lo avesse preceduto già di parecchi anni, essa non si troverebbe comunque davanti ad esso propriamente come introduzione, bensì sarebbe incorporata nel primo libro, che ora, mancando di quanto è detto nella dissertazione, mostra già una certa incompiutezza per queste lacune, che deve sempre colmare con richiami a quella trattazione. [...] Ma solo quando attraverso quella dissertazione si sia conosciuto appieno che cosa significhi il principio di ragione, a che cosa si estenda e a che cosa non si estenda la sua validità, [...]: solo allora sarà possibile penetrare a fondo il metodo filosofico qui tentato per la prima volta, completamente differente da tutti quelli finora adottati.[...]<sup>5</sup>

Se, in una prospettiva storico-filosofica, l’importanza dell’assunzione del quadro speculativo, presente nella *Quadruplica radice*, stando a quanto Schopenhauer stesso lascia intendere, prefigura la possibilità di una ostensione sistematica e articolata della *Grundlage* metafisico-trascendentale, che ricalchi i reali intenti dei suoi presupposti filosofici, di non minor importanza è il rilievo teoretico di questa scelta.

In questo senso, tenendo presenti nel complesso le critiche che Schopenhauer solleva contro Kant, la *Quadruplica radice*, nella distinzione delle quattro diverse classi di oggetti per il soggetto, sulla base distintiva di un ben preciso *modus relationis* (la *causalità* per ciò che riguarda l’intuizione empirica, l’*Erkennen*, e le diverse forme del *principio di ragione* per ciò che concerne la conoscenza razionale, il *Wissen*) caratterizzato da quelle *Allgemeinheit e Notwendigkeit*, che Kant aveva riconosciuto quale carattere distintivo proprio delle conoscenze a

---

<sup>5</sup> WWV, Prefazione alla prima edizione, pp.7-9.

*priori*, compendia, nel complesso, la risposta schopenhaueriana a quella che lo stesso Kant ritiene la *quaestio metaphysica* per eccellenza, inerente alle condizioni di possibilità dei giudizi sintetici *a priori*. In questo senso, la *Quadruplici radice* espone complessivamente una sistematica (*a priori*) in grado di ricomprendere, su base trascendentale, *ogni* possibile oggetto per il soggetto

In quest'ottica si concretizza il tentativo di un superamento del ginepraio di *impasses* speculative, in cui lo stesso Kant era rimasto coinvolto, che emergono con chiarezza in riferimento all'aporetica inconciliabilità delle istanze implicate dalla trattazione della *causalità* nella *II analogia dell'esperienza* e delle considerazioni compendiate nella *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, che impongono un impossibile *aut aut* tanto al realismo trascendentale implicato di necessità nella *II analogia* e negato strenuamente nella *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale* quanto all'idealismo trascendentale, al quale Kant *expressis verbis*, nella *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, afferma di aderire, ma inconciliabili con le prerogative e implicazioni della *II analogia dell'esperienza*.

Curiosamente, nonostante l'importanza propedeutica espressamente assegnata da Schopenhauer alla *Quadruplici radice*, i lavori di rilievo, specificamente dedicati alla riedizione di essa, ampliata e corretta e che Schopenhauer ritiene *a fortiori* l'imprescindibile chiave d'accesso al proprio sistema, si contano, sino ad oggi, in meno di una decina di brevi articoli, un paio di saggi, *a fortiori*, nessun lavoro che avesse tentato fino ad oggi una ricostruzione sistematica e articolata della *Grundlage* metafisico-trascendentale, a partire dai contenuti di quest'opera, nonostante i chiari moniti schopenhaueriani volti a tale proposito.

In conseguenza di quanto sinora messo in luce, *rari nantes in gurgite vasto*, il complesso del lavoro non potrà non risolversi, per utilizzare una metafora marinaresca, in un lunga navigazione in solitario, la cui stella polare sarà l'utilizzo *litteraliter*, nello specifico, dei testi schopenhaueriani e kantiani, tanto in chiave esplicativa, ove essi si esprimessero con chiarezza già da sé stessi, quanto a supporto dell'immediata verifica della liceità e della plausibilità dell'interpretazione di essi da me restituita.

Il lavoro cercherà di corroborare la prospettiva, secondo cui, proprio alla luce di

quanto da Schopenhauer sostenuto, l'intero complesso metafisico-trascendentale, presente ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, si gioca primariamente all'interno di una dimensione eminentemente gnoseologica e, comunque sia, mai in quella dimensione *stricto sensu* ontologico-dogmatica, cui non di rado è stato associato e che, puntualmente, disattende; in questo senso, si cercherà di mostrare come la speculazione schopenhaueriana si imponga quale orizzonte di pensiero in equilibrio tra una onnisciente dogmatica, stemperata dal rigoroso rispetto dei vincoli imposti dal criticismo kantiano, e una plausibilità empirico-trascendentale, che pertiene solo alla più genuina speculazione filosofica.

L'intenzione di originalità del lavoro è riscontrabile, *in primis*, nella scelta, a monte, di un ben preciso quadro speculativo che contraddistingue interpretativamente e metodologicamente la presente linea di ricerca rispetto a quelle che, nel complesso, sono state ad oggi quelle adottate o espresse dalla critica. Tale opzione ermeneutica ritengo trovi *ex ante* giustificazione e plausibilità proprio alla luce di quanto affermato *ex professo* da Schopenhauer nelle indicazioni propedeutiche alla comprensione della propria filosofia; essa infatti, sulla base dell'analisi del rapporto con la filosofia kantiana e con l'inquadramento dei contenuti dei primi due libri del *Mondo* e dei *Supplementi*, alla luce della sistematica trascendentale della *Quadruplici radice*, si propone di valutare ed eventualmente restituire un quadro, che presenti proprie coerenza *intra moenia* e plausibilità empirica, all'interno di un orizzonte speculativo che, nel presente lavoro, per motivi inerenti tanto al carattere dei presupposti quanto a quello del quadro in cui si delineerebbe la *Grundlage* metafisico-trascendentale della filosofia di Schopenhauer, si propone di definire, almeno per la forma in cui essa si presenta, *fenomenologia trascendentale*.

\* \* \*

Dopo un attento studio dei testi, una delle istanze da cui origina la presente ricerca assume quale punto di partenza una personale prospettiva critica di fondo, generalizzabile nel ritenere come l'effettiva portata speculativa del pensiero schopenhaueriano sia spesso stata depotenziata o addirittura neutralizzata proprio

a causa di letture e interpretazioni, cui facevano da sfondo presupposti certamente incompatibili con l'impostazione e l'idea di fondo, che Schopenhauer avrebbe sottaciuto alle proprie direttive speculative, quali si palesano, al contrario, con estrema chiarezza nel critico distacco da Kant, suggellato nella *Critica della filosofia kantiana*, annessa quale appendice al *Mondo*, quanto appunto, *explicite*, nella riedizione de *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, alla quale Schopenhauer non lesina, a più e più riprese, rimandi, in riferimento al chiarimento di quanto esposto e compendiato ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

Quella che si cercherà di chiarire ed esporre sarà un'articolazione quanto più coerente ed esaustiva della *Grundlage* speculativa schopenhaueriana, in riferimento ai presupposti e alle istanze che muovono il complesso della filosofia schopenhaueriana, filosofia cui non si confanno, per diverse ragioni, tanto la definizione di idealismo trascendentale (definizione da Schopenhauer già assunta nel delineare criticamente, in generale, la filosofia fichtiana) quanto quella di un immanentismo metafisico *more spinoziano*, quanto ancora quella di un irrazionalismo *überhaupt*, spesso declinato in chiave deteriore e dalle implicazioni prettamente morali.

Al contrario, come si cercherà di mostrare, le determinanti specifiche inerenti a quegli orizzonti problematici, che certamente rientrano all'interno della dimensione prettamente esistenziale dell'uomo, sui quali vertono precipuamente le trattazioni dei libri III e IV del *Mondo* con annessi i corrispettivi libri che compongono i *Supplementa*, trovano il proprio puntello speculativo nelle istanze di un trascendentalismo metafisico in chiave critica, attorno alle quali il sistema si costruisce, dimostrandosi, pur nella loro estrema pregnanza, quali meri *accidentes*, rispetto alla *Grundlage* metafisico-trascendentale del sistema, piuttosto che il *θελος* del sistema stesso, conclusione sulla quale è convenuta, in genere, una certa lettura quasi "dialettica" del sistema schopenhaueriano, fortemente improntata tanto ad una declinazione del kantismo altra e incompatibile, quanto ad una sottaciuta prospettiva strutturale certo più propria di un idealismo assoluto *more hegeliano*.

Con le dovute cautele, l'intento sarà quello di restituire la *Grundlage* di una

filosofia, la quale, esprimendo la propria portata filosofico-speculativa alla luce del tentativo di un concreto superamento del criticismo kantiano, si afferma nella distanza intercorrente tra un trascendentalismo critico e una vera e propria fenomenologia trascendentale *in actu*, della quale cercherà di rendere intelligenza il complesso del mio lavoro.

\* \* \*

Come detto, sono molteplici i luoghi della propria opera, all'interno dei quali Schopenhauer non lesina l'invito al lettore ad uno studio attento della *Dissertazione*, la quale, se nella sua prima stesura compendia la tesi con cui Schopenhauer ottiene il dottorato in filosofia all'Università di Berlino nel 1813, nella sua riedizione del 1847, viene altresì indicata dal filosofo quale imprescindibile chiave d'accesso al proprio sistema.

Essendo qui mio precipuo interesse enucleare le specifiche prerogative, che costituiscono gli *elementa* in cui si struttura la *Grundlage* speculativa schopenhaueriana, esulerò dall'analisi dettagliata delle critiche di Schopenhauer alle disparate trattazioni del principio di ragione precedenti la sua, che compendiano i primi capitoli dell'opera, i quali fungono da corroborante, in riferimento alle istanze da cui il filosofo diparte nell'articolazione del proprio sistema. Molto sinteticamente, la critica schopenhaueriana ai filosofi precedenti è riassumibile nell'accusa di una generalizzata mancanza di chiarezza e, ancor più, cognizione e effettiva distinzione di quelle che sono le peculiari forme del principio di ragione, che Schopenhauer distingue in principio di ragion sufficiente del divenire o *ratio fiendi* (forma della prima classe di oggetti per il soggetto) e principio di ragion sufficiente del conoscere o *ratio cognoscendi* (forma della seconda classe di oggetti per il soggetto), con l'indotto dato da tutte le implicazioni che tale mancata distinzione, agli occhi del filosofo, comporta.

Assunta l'essenza *soggettiva*, in senso trascendentale, di spazio, tempo e causalità, come già indicato da Kant, Schopenhauer propone in quest'opera una *Grundlage* speculativa tale da risultare, più che una variazione sul tema kantiano, la fondazione di una prospettiva speculativa metafisico-trascendentale totalmente *altra*, che condivide, con quella kantiana, pressoché solo gli assunti essenziali,



riconducibili essenzialmente, da un lato, al richiamo della distinzione *fenomeno-cosa in sé* – sebbene questa relazione venga declinata, negli esiti, in maniera affatto diversa tra i due autori – dall’altro, all’*idealità* e alla *soggettività*, tanto del *principium individuationis* quanto del *principio di causalità*, determinate come tali in quanto ineliminabili implicazioni date dalla comprensione della condizione *a priori*, che li caratterizza nella loro essenza. Partendo dalla personale ricezione e mutuazione del kantismo, che costituisce il concreto vincolo strutturale attorno a cui Schopenhauer andrà a costruire la propria teoria della conoscenza, il filosofo presenta lapidariamente la prospettiva di fondo, all’interno della quale inscriverà il resto della peculiare articolazione inerente alle diverse forme del *principio di ragione* e le corrispondenti classi di oggetti per il soggetto, corrisposte sulla base della condizionalità trascendentale espressa dal *modus relationis*, ovvero da ciascuna delle riconosciute forme del principio di ragione, nelle quali si concretizza *in actu* il prodotto di un percorso speculativo, per il quale si avanza, come già più volte detto, la definizione di *fenomenologia trascendentale*.



# I

## Analisi della critica schopenhaueriana alla *Grundlage* kantiana

La *Critica della filosofia kantiana* ha il pregio, riservato a poche opere, di una chiara e lucida dichiarazione d'intenti espressa *explicite*, alla luce della quale commisurare e valutare lo svolgimento e il senso dell'opera, tanto in generale quanto nei suoi sviluppi più specifici, ovviando alla necessità di ricorrere, come talora accade nello studio dei grandi pensatori, a qualsiasi particolare sforzo esegetico o ermeneutico, che ne chiarisca oltremodo il senso già esplicitato.

Scrive Schopenhauer

Ciò che io mi ripropongo in quest'appendice alla mia opera, è propriamente una giustificazione della dottrina da me nella stessa esposta, in quanto essa in molti punti non concorda con la filosofia kantiana e anzi la contraddice. Una discussione su ciò è però necessaria, dato che manifestatamente la serie dei miei pensieri, per quanto diverso il suo contenuto sia rispetto a quelli di Kant, sta tuttavia sempre sotto l'influsso di questi ultimi, li presuppone necessariamente, prende le mosse da essi, e io confesso di dovere il meglio dei miei sviluppi, dopo che all'impressione del mondo intuitivo, tanto a quella delle opere di Kant quanto a quella degli scritti sacri Indù e a Platone.<sup>1</sup>

Nel tentativo di un'esposizione e un'analisi storico-filosofica della ricezione e declinazione del pensiero kantiano da parte di Schopenhauer, l'intento, che questa

---

<sup>1</sup> WWV, Appendice, p. 803.

memoria preliminare si prefigge, è quello di esporre con quanta più chiarezza ed efficacia una *Grundlage*, alla luce della quale poter tanto più agevolmente, quanto con la maggior cognizione di causa, rendere intelligenza, successivamente, dell'impianto metafisico-trascendentale schopenhaueriano nei suoi caratteri più propri e specifici, compendiato dal filosofo nelle riflessioni affidate nei primi due libri de *Il Mondo come Volontà e rappresentazione* e nei primi due dei *Supplementi*. Per ottemperare a quanto sopra proposto, oltre all'analisi critica dell'*Appendice*, verranno presi in considerazione e analizzati gli sviluppi e le direttive metafisico-speculative affidati da Schopenhauer alla riedizione della *Dissertazione*, da lui stesso considerata quale imprescindibile chiave d'accesso al proprio sistema.

Come è logico supporre, negli intenti di Schopenhauer la comprensione del senso generale dell'*Appendice* presupponeva già uno studio ed una comprensione, da parte del lettore, del proprio pensiero, almeno come esposto nei primi quattro libri del *Mondo* e della *Dissertazione*, e ciò nella misura in cui la piena comprensione di quell'apparato critico, in cui si risolve il complesso dell'*Appendice*, si sarebbe determinata quale naturale conseguenza della comprensione della specifica direzione che il proprio pensiero metafisico-trascendentale avrebbe preso rispetto al complesso della filosofia kantiana.

Per questo motivo, per un certo verso, potrebbe essere comprensibilmente tacciato di velleità l'intento della presente analisi di assurgere ad un'esposizione dell'effettiva genealogia di quei caratteri squisitamente kantiani, presenti all'interno del pensiero schopenhaueriano, sulla sola base dell'*Appendice*. Tuttavia, non pretendendo di riferire la declinazione schopenhaueriana, quale oggettiva ricezione del vero pensiero *kantiano*, della quale a tutt'oggi ancora si discute e che esula dagli intenti del presente lavoro, quanto, piuttosto, di ricercare quella che è stata l'effettiva ricezione di Kant da parte di Schopenhauer e, sulla base di ciò, la direzione del suo effettivo superamento, ritengo non superflua questa analisi introduttiva, qualora il mio tentativo di corroborare il senso della critica schopenhaueriana presente nell'*Appendice* – con tutte le difficoltà comportate da un suo svolgere a volte l'analisi, *prima facie*, in modo massimalista e sbrigativo, dando spesso Schopenhauer, appunto, per presupposta, la pregressa

conoscenza di punti del proprio pensiero ove tali questioni fossero già state affrontate – possa rendere maggior intelligenza al prosieguo del mio lavoro, che prenderà le mosse poi dall’analisi specifica dell’effettiva proposta schopenhaueriana, la quale nell’*Appendice* è presa in considerazione dal filosofo a tratti e pressoché solo in chiave differenziale.

\* \* \*

Schopenhauer inizia la propria analisi e critica della filosofia kantiana con alcune delucidazioni di carattere generale, richiamando l’attenzione del lettore su quelli che egli ritiene siano gli aspetti maggiormente meritori del complesso della speculazione kantiana.

Scrive Schopenhauer

*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 ancora sempre l’intelletto, per cui non possono [koennen] essere conosciute per ciò che potrebbero [moegen] essere in se stesse.<sup>2</sup>*

Prima di continuare, ritengo opportuno soffermarmi sull’analisi specifica del passo summenzionato, il quale, come mostrerò, può dar adito, ancora in questa fase embrionale, a due prospettive interpretative generali di fondo diametralmente opposte, una *trascendentalmente realista*, l’altra *trascendentalmente idealista*, che analizzerò, nello specifico, in calce all’esposizione di questo primo punto.

Nella propria esposizione Schopenhauer ripercorre, per sommi capi, quella che, a ragione, egli ritiene, sulla scia di ciò che lo stesso Kant indica (Cfr. *Prolegomeni* §13, nota 2), essere stato il percorso, che lo avrebbe portato ai risultati di quella che sarebbe poi stata considerata la rivoluzione copernicana del pensiero filosofico, ovvero la dimostrazione, nell’estetica trascendentale, dell’idealità di spazio e tempo. Schopenhauer rileva come il filosofo di Königsberg, partendo dalle dimostrazioni lockiane, che distinguono il carattere soggettivo delle *qualitates secundariae* (suono, colore, odore, durezza, ecc.) da quello oggettivo delle *qualitates primariae* (estensione, forma, solidità, impenetrabilità, ecc.)

---

<sup>2</sup> WWV, *Appendice*, pp. 805.

considerate dal filosofo inglese, appunto, quali proprietà oggettive dei corpi in genere, mostri come queste ultime, lungi dal poter essere considerate proprietà riferibili ad una qualsiasi oggettività in sé considerata, concepita quindi come indipendente dalla relazione conoscitiva all'interno della quale, manifestamente, sono date rappresentazioni di oggetti (oggetti reali, empirici), permangono quali proprietà specificamente appartenenti e riferibili come tali solo al *modus cognoscendi* proprio del soggetto.

Infatti Kant, scrive Schopenhauer,

muovendo da un punto di vista incomparabilmente superiore, spiega tutto ciò che Locke aveva fatto valere come *qualitates primariae*, ossia come qualità della stessa cosa in sé, come del pari appartenente solo al suo manifestarsi nella nostra facoltà intellettuale, e ciò proprio perché le condizioni di essa, spazio, tempo e causalità, vengono conosciute da noi *a priori*. Dunque Locke aveva sottratto alla cosa in sé la parte che gli organi di senso hanno nel suo manifestarsi; ma Kant sottrasse poi ancora la parte delle funzioni cerebrali (benché non sotto questo nome); perciò ora la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé acquistava un'importanza infinitamente maggiore e un senso più profondo. A questo scopo egli dovette operare la grande separazione della nostra conoscenza *a priori* da quella *a posteriori*, il che prima non era ancora stato fatto né con il dovuto rigore e la dovuta completezza né con chiara coscienza; pertanto ciò divenne poi la materia principale della sue indagini profonde.<sup>3</sup>

Nel prosieguo Schopenhauer ribadisce l'importanza capitale di questa distinzione kantiana, alla luce della quale emerge con irrefutabile chiarezza *la teoria della totale diversità dell'ideale dal reale*, la quale, già espressa da Platone, viene adesso enunciata con un rigore e una profondità d'analisi, che prima mai le erano state corrisposte.

La grandezza di Kant, in breve, risiede nell'aver mostrato

che le leggi che con inviolabile necessità vigono nell'esistenza, cioè nell'esperienza in genere, non possono essere applicate per dedurre e spiegare *l'esistenza stessa*, che quindi la loro validità è solo relativa, ossia comincia solo dopo che l'esistenza, il mondo dell'esperienza in genere è già posto e presente; che per conseguenza queste leggi non possono essere il nostro filo conduttore, quando ci accingiamo al chiarimento dell'essere del mondo e di noi stessi.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> WWV, Appendice, pp. 805-807

<sup>4</sup> WWV, Appendice, pp. 809-811.

Ora, come riconosce Schopenhauer, nell'aver problematizzato *ex ante* la legittimità di ogni assunzione, in cui spazio, tempo e causalità [espressioni, per lui, del principio di ragione, nel suo complesso] vengano considerati, da un punto di vista nomologico, *veritates aeternae*, risiede l'essenziale distinzione tra la filosofia dogmatica e *la filosofia critica o trascendentale*, dove l'essenza di quest'ultima si risolve nella dimostrazione inconfutabile che tanto queste le leggi, quanto conseguentemente il mondo stesso, siano in realtà condizionati dal modo di conoscere del soggetto.

Ora, la filosofia critica dovette andar ben oltre queste *veritates*; infatti, proprio nell'aver problematizzato queste *veritates aeternae*, su cui ogni dogmatismo si era sempre fondato, e avendo così fatto di queste verità, considerate nel loro complesso, il proprio oggetto d'indagine, essa è divenuta filosofia trascendentale.

Da questa risulta poi ancora che il mondo oggettivo, quale noi lo conosciamo, non appartiene all'essenza in sé delle cose, ma ne è il mero *fenomeno*, condizionato appunto da quelle forme che si trovano *a priori* nell'intelletto (cioè nel cervello) umano e, anche perché esse non possono contenere altro che fenomeni.<sup>5</sup>

Il paragrafo successivo apre finalmente uno spiraglio su quello che Schopenhauer riconoscerà, in ultima analisi, come il proprio superamento e correzione dell'impostazione e dei risultati della speculazione kantiana; qui il filosofo accusa apertamente Kant di non esser giunto al riconoscimento del fatto che il fenomeno fosse il mondo come rappresentazione e la cosa in sé la volontà, sebbene Kant avesse, nondimeno, sia mostrato che il mondo fenomenico fosse condizionato dal soggetto tanto quanto dall'oggetto, sia isolato le forme generali del fenomeno, provando che

queste forme si conoscono e si dominano in tutta la loro necessità non solo partendo dall'oggetto, ma anche e non meno partendo dal soggetto, perché, tra soggetto e oggetto, esse sono propriamente il confine comune ad entrambi, e concluse che, seguendo questo confine, non si penetra né l'intimo dell'oggetto né del soggetto e conseguentemente non si conosce mai l'essenza del mondo, la cosa in sé. Dedusse la cosa in sé non nella maniera giusta, come tosto mostrerò, bensì mediante un'incongruenza che dovette

---

<sup>5</sup> WWV, Appendice, p. 813

scontare con frequenti e irresistibili attacchi a questa parte principale della sua dottrina. Non riconobbe nella volontà la cosa in sé, ma fece un gran passo che spianò la strada verso questa conoscenza, in quanto presentò l'innegabile significato morale dell'agire umano come affatto diverso e non dipendente alle leggi del fenomeno, né mai spiegabile in conformità ad esse, bensì come qualcosa che tocca immediatamente la cosa in sé: è questo il secondo punto principale a suo merito.<sup>6</sup>

Ancora, prima di passare all'effettiva *pars destruens* della propria analisi della filosofia kantiana, viene riportato il terzo ed ultimo punto di merito di Kant, riconosciuto nell'effettivo rovesciamento di quella filosofia scolastica, che Schopenhauer, riconoscendone l'inizio in Agostino, vede conclusa proprio prima di Kant.

\* \* \*

Seguendo le linee guida, che intuitivamente sembrano introdotte dalla proposizione principale estrapolata *ex abrupto*, cioè «*Il merito maggiore di Kant è la distinzione del fenomeno dalla cosa in sé*», presento brevemente la lettura trascendentalmente realista, che in genere è quella che storicamente è andata per la maggiore, in merito, soprattutto, agli strascichi problematici, che essa trascina con sé, in un'interpretazione del pensiero kantiano che trova la sua cifra nell'esposizione che il filosofo propone della propria dottrina, nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*<sup>7</sup>.

Il senso generale, da un punto di vista realista, è quello di un riconoscimento *oggettivo* dell'*inaccessibilità gnoseologica* all'essere o all'essenza di quegli oggetti che vanno a comporre il complesso della realtà empirica, se considerati *objective*, e non come meri "fenomeni", oggetti per il soggetto, quali ricadono all'interno della nostra dinamica conoscitiva. Per cui, secondo questa prospettiva, esisterebbe una qualche "oggettività in sé", considerata in qualche modo causa di quei "fenomeni" o, comunque, in una qualche relazione con essi, che rimangono i soli elementi con cui la facoltà conoscitiva avrebbe a che fare. A noi, in breve,

---

<sup>6</sup> WWV, Appendice, p. 813.

<sup>7</sup> Sull'analisi specifica delle conseguenze che tale prospettiva comporta verterà il §2.5 del capitolo II del presente lavoro, al quale rimando.



sarebbero concesse solo rappresentazioni, funzionalmente “sottomesse” all’intelletto, di oggetti, cui, se considerati in se stessi al di fuori della relazione conoscitiva soggetto-oggetto, viene riconosciuta una valenza ontologica e una “impossibilità gnoseologica”, ovvero, oggetti la cui vera essenza ci resta trascendentalmente preclusa.

Se in effetti questa relazione fosse da intendere in questo modo, le conclusioni tratte striderebbero, per non dire che sarebbero in aperta contraddizione, con le affermazioni fatte dallo stesso Kant nella trattazione riguardante il complesso della *Critica al quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, al quale Schopenhauer primariamente si richiama nella propria declinazione del rapporto fenomeno-cosa in sé.

\* \* \*

Sempre rimanendo all’interno dell’opera kantiana, è possibile rinvenire una prospettiva radicalmente diversa da quella precedentemente esposta.

Tale è la *Weltanschauung* trascendentalmente idealista del rapporto fenomeno-cosa in sé, nella quale il presupposto realista viene completamente contraddetto e apertamente confutato. È pregnante il fatto che questa lettura idealistica viene *apertis verbis* fatta propria da Kant proprio in contrapposizione alla lettura realista; ciò si palesa in quella precisa *Weltanschauung* filosofica, che prende il nome di idealismo trascendentale, che Kant sposa in quello che è ritenuto, da Schopenhauer, il luogo principale in merito all’effettiva collocazione dell’orientamento filosofico kantiano: la *Critica al quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, presente nell’articolazione della prima edizione della *Critica della ragion pura* ed emendato nella seconda.<sup>8</sup>

Restando al Kant cui fa espressamente riferimento Schopenhauer, ovvero quello della prima *Critica*, se una prospettiva trascendentalmente realista permane all’interno di un orizzonte ontologicamente problematico, per Kant la lettura trascendentalmente idealista del rapporto fenomeno-cosa in sé riporta la

---

<sup>8</sup> Cfr. KrV, Appendice, Brani della prima edizione, Paralogismi della ragion pura IV, pp.1269-1317, *passim*.

problematica di questa relazione esclusivamente all'interno della dinamica gnoseologica, poiché, avendo sconfessato la mera possibilità che spazio e tempo abbiano una valenza oggettiva, intesa come tale nell'indipendenza dal soggetto, l'*inconoscibilità* riconosciuta alla cosa in sé (qualunque cosa sia) ci viene preclusa dal suo esulare da una qualsiasi forma, per noi semplicemente pensabile o concepibile.

\* \* \*

Il particolare significato e il peso della critica schopenhaueriana a Kant emergono solo nella comprensione specifica di un fattore determinante. Da un lato, presi di per sé, i rilievi di Schopenhauer trovano avallo e riscontro anche solo in considerazione e riferimento all'impostazione kantiana in sé, ma non è su questo terreno che emerge la loro specifica pregnanza, quanto su quello che i risultati speculativi kantiani dovrebbero avere all'interno dell'orizzonte metafisico-trascendentale già delineato da Schopenhauer nei primi quattro libri del *Mondo*. È all'interno della prospettiva speculativa precedentemente presentata, ovvero di quella riflessione che vede il proprio fine in un'analisi e comprensione della realtà, che in concreto prende in esame l'esperienza sia interna che esterna quale materiale specifico, quindi l'effettivo contenuto del complesso del nostro conoscere rispetto alle pure strutture formali in cui risiederebbe la nostra facoltà conoscitiva, che le critiche schopenhaueriane all'insufficienza della trattazione kantiana esprimono la loro reale portata.

Se la “falsa deduzione” della cosa in sé rappresenta il *proton pseudos*, l'assenza di una specifica trattazione dedicata all'intuizione empirica, demandata esclusivamente all'espressione “l'elemento empirico ci è dato”, rappresenta lo iato incolmabile che Schopenhauer mostra quale nodo irrisolto della teoria kantiana.

Proprio la mancanza di una specifica trattazione e delucidazione di quella che risulta essere, alla luce dell'analisi trascendentale schopenhaueriana, la differenza “trascendentalmente strutturale” tra conoscenza intuitiva e astratta, cioè tra intuizioni e concetti, è il grave motivo di imbarazzo, che la teoria kantiana malcela dietro un'esposizione spesso oscura e contorta.

La critica schopenhaueriana comincia da una constatazione di carattere squisitamente estetico, che già all'inizio malcela la *vis polemica*, che da lì a poco permeerà il prosieguo dell'analisi.

Pur riconoscendo la debolezza dell'accusa da cui muove Schopenhauer,<sup>9</sup> rispetto alle implicazioni che da essa scaturirebbero, ciò non toglie valore alle recriminazioni che da essa sono implicate e che risiedono nella mancata chiarificazione ed esplicazione, da parte di Kant, di quelli che sono da considerare gli elementi isolabili nella dinamica conoscitiva, ovvero la mancanza di una chiara distinzione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astratta.

Scriva in proposito Schopenhauer che

anzi in nessun luogo egli ha distinto chiaramente, e questo è un punto capitale, la conoscenza intuitiva a quella astratta, e appunto per ciò, come vedremo in appresso, si è imbrigliato in contraddizioni insolubili con se stesso. Dopo essersi sbrigato dell'intero mondo dei sensi con le parole che non dicono nulla: esso ci è dato, fa adesso come si è detto, della tavola logica dei giudizi la pietra base del suo edificio. Ma anche qui egli non riflette un momento su ciò che ora propriamente gli sta davanti. Queste forme dei giudizi sono *parole e combinazioni di parole*. Si sarebbe dovuto prima chiedere cosa esse designino immediatamente: si sarebbe trovato che sono *concetti*.<sup>10</sup>

Del tutto conseguentemente tale analisi avrebbe portato Kant tanto alla netta e necessaria distinzione tra conoscenza intuitiva e conoscenza riflessiva, la cui commistione è denunciata da Schopenhauer e additata tra i motivi di imbarazzo e contraddizione presenti nel complesso dell'opera kantiana, quanto, di necessità, alla distinzione e caratterizzazione dell'intelletto e della ragione, nonché della parte che essi giocano nella dinamica gnoseologica.

Nel prosieguo Schopenhauer giudica con stupore l'assenza in Kant di quella che sarà la propria specifica "direttiva" metafisico-trascendentale, cioè quel non partire né dal soggetto né dall'oggetto, bensì dalla rappresentazione come primo fatto immediato della coscienza, e quindi di quell'immediata intuizione della condizione che si esprime nella proposizione "*Nessun oggetto senza soggetto*", che riporta la condizione oggettiva, in relazione alla dimensione soggettiva, in

---

<sup>9</sup> L'amore e il compiacimento della simmetria e la totale assenza di *naivetè*, che portano Schopenhauer a paragonare lo stile kantiano al gotico, rispetto alla semplicità dei rapporti che caratterizzano l'architettura greca. Cfr. WWV, Appendice, p.827.

<sup>10</sup> WWV, Appendice, p. 831.

quanto condizione ineliminabile della stessa condizione di rappresentazionalità, in cui si determina “oggettività” come *Bestimmtheit*.

Questo breve paragrafo contiene un *outing* di Schopenhauer straordinariamente importante sia nell’ottica di una comprensione tanto dell’evoluzione del suo pensiero quanto di quella che è stata l’effettiva influenza del pensiero kantiano e delle sue implicazioni sulla metafisica schopenhaueriana.

In riferimento al riconoscimento immediato della relazione implicata dalla proposizione “*Nessun oggetto senza soggetto*”, Schopenhauer nota come già Berkeley avesse innalzato tale principio a fondamento del proprio pensiero, sebbene non ne traesse le debite conseguenze.

Confessa poi Schopenhauer

Nella mia prima edizione avevo attribuito il fatto che Kant evitasse questo principio di Berkeley a una avversione per il suo deciso idealismo; mentre d’altra parte trovavo quest’ultimo chiaramente espresso in molti luoghi della *Critica della ragion pura*; e avevo quindi accusato Kant di contraddizione con se stesso. E questo appunto era anche fondato, in quanto si conoscesse come a me allora avveniva, la *Critica della ragion pura* solo nella seconda edizione, o nelle cinque edizioni seguenti stampate in base ad essa. Ma quando poi, più tardi, lessi l’opera principale di Kant nella prima edizione, divenuta già rara, vidi sparire, con mia grande gioia, tutte quelle contraddizioni, e trovai che Kant, pur non adoperando la formula <<nessun oggetto senza soggetto>>, tuttavia, con la stessa decisione di Berkeley e mia, dichiarava il mondo esterno, presente nello spazio e nel tempo mera rappresentazione del soggetto che lo conosce; per cui per esempio a pag 383 *ibid* [Considerazione annessa alla critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale] dice senza riserve: <<Se tolgo il soggetto pensante, tutto il mondo corporeo deve cadere, come ciò che non è altro che il fenomeno nella sensibilità del nostro soggetto e una specie delle sue rappresentazioni>>. Ma tutto il passo da p. 348 a p. 392, in cui Kant espone in maniera oltremodo bella e chiara il suo deciso idealismo, fu da lui soppresso nella seconda edizione, e al suo posto fu introdotta una quantità di espressioni contrastanti. Perciò poi il testo della *Critica della ragion pura*, quale è circolata dal 1787 al 1838, è divenuto sfigurato e corrotto [...]. In conseguenza delle mie osservazioni il prof. Rosenkranz si è sentito spinto nel 1838 a ristabilire la *Critica della ragion pura* nella sua forma originaria, facendola ristampare [...] conformemente alla *prima* edizione del 1781 [...]. Ma nessuno si immagini di conoscere la *Critica della ragion pura* e di avere un chiaro concetto della dottrina di Kant, se l’ha letta solo nella seconda edizione o in una di quelle seguenti; ciò è assolutamente impossibile, giacché ha letto solo un testo mutilato, corrotto, per così dire non autentico. E’ mio dovere esprimere ciò qui con decisione e come avvertimento per tutti.<sup>11</sup>

Già *prima facie* sono chiare ed evidenti le straordinarie implicazioni che un

---

<sup>11</sup> WWV, Appendice, pp. 837-839.

passo come il precedente comporta nel tentativo di un'analisi e comprensione del pensiero schopenhaueriano, della sua genesi e del suo effettivo compimento.

In primo luogo, da un punto di vista storico-filosofico, si palesa qui, agli occhi del lettore, il riferimento all'effettiva *Kehre*, in merito alla comprensione e alla concezione del kantismo, che si determina a cavallo tra gli anni trenta e quaranta del 1800, della quale questo passo delinea una chiara ed effettiva presa di coscienza da parte dell'autore stesso.

In secondo luogo vengono presentate alcune delle linee guida, attraverso cui ricomprendere tanto l'effettiva mutuazione da parte di Schopenhauer della speculazione kantiana, quanto, soprattutto, quella che è stata l'effettiva ricezione, con conseguenti critica e superamento, del kantismo nella filosofia matura di Schopenhauer.

La concezione idealistica, così apertamente decantata, acquista tanto più colore, proprio nel contrasto stridente con il contenuto del prosieguo dell'esposizione schopenhaueriana, facente specifico riferimento alla maniera in cui viene presentata e introdotta la *cosa in sé*,<sup>12</sup> ovvero la contraddittorietà del ragionamento con cui essa viene introdotta da Kant, la cui inammissibilità fu già provata da Schultze, sulla base del presupposto di una causa esterna per eccitamento dei nostri organi di senso, rispetto all'apriorità (quindi, soggettività) riscontrata quale carattere precipuo del nesso causale.

Di rilievo è l'annotazione in cui, in maniera non plateale, Schopenhauer denuncia un'implicazione importante in merito alla trattazione della cosa in sé kantiana, riscontrando come il problema non risieda solo nella circolarità della deduzione, quanto piuttosto nel metodo deduttivo stesso applicato, invece del riconoscimento immediato di una cosa in sé per il fenomeno dato, condizione che avrebbe svincolato significativamente la cosa in sé da ogni relazione intelligibile che l'avrebbe di necessità fatta ricadere all'interno dell'orizzonte fenomenico.<sup>13</sup>

\* \* \*

Il prosieguo dell'analisi schopenhaueriana ripercorre i vari momenti speculativi,

---

<sup>12</sup> WWV, Appendice, p.839

<sup>13</sup> WWV, Appendice, p.839.

che costituiscono la *Critica della ragion pura*. Dall'elogio del complesso dell'estetica trascendentale alla fondamentale sottolineatura dell'identità di conoscenze *a priori* e forme costitutive dell'intelletto,<sup>14</sup> Schopenhauer passa a criticare senza mezzi termini quella che egli considera tra le falle principali della proposta kantiana, ovvero la mancata trattazione, dopo l'esposizione nell'estetica trascendentale, delle *forme* generali dell'intuizione, del *contenuto* di queste rappresentazioni e della dinamica in cui avvenga l'accesso alla coscienza da parte dell'intuizione sensibile, da cui si diparte poi la conoscenza della realtà empirica; infatti,

[...] su questo punto tutta la dottrina di Kant in realtà non contiene altro che l'espressione spesso ripetuta, ma che non dice nulla: <<L'elemento empirico dell'intuizione viene *dato* da fuori>>. Perciò poi anche qui Kant passa con un salto dalle *forme pure dell'intuizione* al *pensare*, alla *logica trascendentale*.<sup>15</sup>

Di particolare interesse è il prosieguo dell'analisi schopenhaueriana, dove il filosofo mostra come, dal suo punto di vista, l'insostenibilità della teoria kantiana risieda proprio nella teorizzazione di un intelletto discorsivo, "pensante", nella cui attività riportare il complesso delle possibilità d'esperienza stessa.

Scrive Schopenhauer

Subito al principio di questa [ovvero, della *Logica trascendentale*], dove non può esimersi dal prendere in considerazione il contenuto materiale dell'intuizione empirica, Kant fa il primo passo falso, commette il *pròton pseudòs*. <<La nostra conoscenza>> egli dice <<ha due fonti, cioè la ricettività alle impressioni e la spontaneità dei concetti: la prima è la capacità di accogliere rappresentazioni, la seconda quella di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni; con la prima ci viene dato un *oggetto*, con la seconda esso viene pensato.>><sup>16</sup>

Come Schopenhauer rileva, le conclusioni che si traggono da questa posizione kantiana, affidata all'introduzione della *Logica trascendentale*, portano di necessità a considerare in qualche modo *oggettivante* l'attività demandata alla *sensibilità* e *oggettivo* il complesso del suo *prodotto*, se per oggettivazione si considera qui il passaggio dal *datum* sensibile ad un concreto *prodotto* spaziale-

<sup>14</sup> Cfr. WWV, Appendice, p.843.

<sup>15</sup> WWV, Appendice, p.843.

<sup>16</sup> WWV, Appendice, pp. 843- 845.

temporalizzato (*Erscheinung*), sebbene nella sua “oggettività” questa rappresentazione venga considerata da Kant ancora *indeterminata*. Sembra che qui Kant oscilli tra due differenti declinazioni del senso di *oggettivo*: da una parte, la sensibilità deve considerarsi l’istanziamento spazio-temporale di ciò che viene definito *fenomeno*, dall’altra, l’oggettività del fenomeno non viene più considerata la sua struttura spazio-temporalizzata, ma viene riferita, poi, alle condizioni di intelligibilità, quindi, alla fruibilità empirica di esso da parte del soggetto.

Di contro, Schopenhauer rileva come ciò risulti manifestamente falso poiché alla *sensibilità* viene demandata l’effettiva ricettività delle *impressioni* che sono propriamente il *datum*, ma le quali restano soggettive (non oggettive) sino all’integrazione di spazio e tempo nell’applicazione intellettuale della causalità. Ma proprio per questo l’intelletto diviene intuitivo e non riflessivo, perdendo quel carattere discorsivo, che proprio Kant gli assegna quale precipuo carattere.

In breve, se Kant ha ricondotto alla *sensibilità* tanto la *sensazione soggettiva* quanto la stessa *percezione oggettiva*, ovvero l’*intuizione* di un’oggettività, seppur ancora “problematicamente” indeterminata, riconoscendo poi all’intelletto la facoltà, una volta schematizzata tale rappresentazione indeterminata, di pensarla secondo le sue categorie, riconducendo altresì alla necessità di tale sussunzione la possibilità stessa d’esperienza, Schopenhauer, al contrario, sostiene che ciò sia falso, in quanto l’*impressione*

[...] non è altro che una mera sensazione dell’organo di senso, e solo con l’applicazione dell’intelletto (cioè della legge di causalità) e delle forme intuitive dello spazio e del tempo il nostro intelletto trasforma questa mera sensazione in una rappresentazione, che sussiste poi nello spazio e nel tempo come oggetto e da quest’ultimo (l’oggetto) non può essere altrimenti distinta che in quanto si indagherà sulla cosa in sé, ma a parte ciò è con esso identica.<sup>17</sup>

Non mi soffermo in questa sede sull’analisi approfondita delle implicazioni che una tale posizione comporta, poiché esse saranno specifico oggetto d’indagine nel lavoro d’analisi ed esposizione dedicato specificamente alla teoria schopenhaueriana dell’intellettualità dell’intuizione empirica.

È sufficiente qui ribadire come proprio l’evidenza di un’approfondita analisi

---

<sup>17</sup> WWV, Appendice, p.845.

della proposta kantiana, altresì contenuta nella prima edizione della *Critica*, e delle sue più evidenti implicazioni porterà Schopenhauer ad avanzare una tesi, che presenta un'impostazione diametralmente opposta in merito ad una teoria delle dinamiche gnoseologiche del soggetto, riconducibile al complesso della teoria dell'*intellettualità dell'intuizione empirica*

Solo alla luce dell'esposizione affidata alla *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, nella quale Schopenhauer espone analiticamente quattro classi di *oggetti per il soggetto* trascendentalmente determinate, circoscrivendo con estrema cura le determinanti gnoseologiche che le contraddistinguono all'interno di ambiti di concepibilità, che restano, in modo reciproco, trascendentalmente irriducibili, si comprende l'effettiva portata della critica efferata, cui Schopenhauer sottopone l'orizzonte generale dell'impianto gnoseologico kantiano.

Subito dopo aver analiticamente espresso la propria teoria sulla funzione dell'intelletto nell'intuizione empirica, scrive senza mezzi termini Schopenhauer

Ma così Kant porta già il pensiero nell'intuizione e getta le basi per la malaugurata mescolanza di conoscenza intuitiva e conoscenza astratta, che io mi preoccupo di denunciare. Egli sostiene che l'intuizione, presa per sé, e non-intellettuale, puramente sensibile, quindi affatto passiva, mentre un *oggetto* è concepito solo dal pensiero (categoria dell'intelletto): così porta *il pensiero nell'intuizione*. Ma poi l'oggetto del *pensiero* è a sua volta un singolo oggetto reale; per cui il pensiero perde il suo carattere essenziale di generalità e astrazione e riceve come oggetto, invece di concetti generali, cose singole, e con questo *riporta l'intuizione nel pensiero*.<sup>18</sup>

\* \* \*

Scrivendo Schopenhauer alquanto caustico, sintetizzando, in conclusione, la critica inerente al rapporto, che nella proposta kantiana intercorrerebbe tra rappresentazione, oggetto dell'intelletto e cosa in sé

In conseguenza di quanto si è detto, per Kant l'oggetto delle categorie non è invero la cosa in sé, ma il suo parente più prossimo: è *l'oggetto in sé*, è un oggetto che non ha bisogno di soggetto, è una cosa particolare, ma non è nel tempo e nello spazio, perché non è intuibile; è oggetto del pensiero ma non è

---

<sup>18</sup> WWV, Appendice, p.845.



un concetto astratto. Pertanto Kant distingue in realtà tre cose: 1) la rappresentazione; 2) l'oggetto della rappresentazione; 3) la cosa in sé. La prima è cosa della sensibilità. La quale comprende per lui, oltre alla sensazione, anche le forme pure dell'intuizione, spazio e tempo. Il secondo è cosa dell'intelletto, che lo *aggiunge* pensandolo con le sue dodici categorie. La terza sta al di là di ogni conoscibilità. [...] Ora però la distinzione tra la rappresentazione e l'oggetto della rappresentazione è infondata: lo aveva già dimostrato Berkeley, e la cosa risulta da tutta la mia esposizione del primo libro, e particolarmente a primo capitolo dei *Supplementi*, anzi dalla stessa concezione fondamentale di Kant assolutamente idealistica della prima edizione.<sup>19</sup>

Quello che è di particolare interesse sottolineare in questo punto è la netta critica, da parte di Schopenhauer, di una qualsiasi posizione riferibile alla relazione tra rappresentazione e cosa in sé, all'interno di un quadro trascendentalmente realistico; la posizione di Schopenhauer è forse maggiormente comprensibile alla luce di una più netta disambiguazione dell'espressione *oggetto della rappresentazione*. Si potrebbe distinguere il significato che quest'espressione assume in due posizioni cui ci si può riferire nei termini da un lato di un realismo ingenuo(I) dall'altro di una variazione sul tema del realismo trascendentale(II):

- I. Pensato *exteriore (oggettivo)* in senso trascendentalmente realistico, *l'oggetto della rappresentazione* dovrebbe corrispondere alla *cosa in sé(i)*, nella misura in cui, in chiave ontologica, si pensa un rapporto intercorrente tra il sostrato "esterno", causa dell'affezione sensibile, come un'oggettività inconoscibile, e il prodotto di tale affezione, che risponde al dato rappresentazionale, che il soggetto avrebbe di essa e nel quale si compendia la sola sua possibilità d'esperienza. E' evidente come questa prospettiva contraddica le conclusioni dell'estetica trascendentale, sottacendo il presupposto ontologico di un'oggettiva istanziazione di spazio e tempo.
- II. Pensato invece *interiore (soggettivo)*, cioè come già dato all'interno della dinamica conoscitiva, *l'oggetto della rappresentazione* potrebbe corrispondere, come pare intendere Schopenhauer, alla presenza di tale *oggetto della rappresentazione(iii)* all'interno della teoria kantiana. Esso sarebbe la determinazione empiricamente funzionale del fenomeno

---

<sup>19</sup> WWV, Appendice, p.853.

indeterminato(ii), prodotto dalla sensibilità, inteso, quindi, solo quale oggetto (rappresentazione) *funzionalmente determinato* in grado di restituire al soggetto la possibilità d'esperienza, rispetto all'impossibilità conoscitiva, che caratterizzerebbe l'indeterminato "molteplice nel fenomeno intuitivo". Ma, ad una analisi più approfondita, emerge come questa prospettiva non faccia altro che riportare all'interno della sfera conoscitiva (soggettiva), acuendolo, il medesimo *iato* che accompagna inesorabilmente l'ontologia dogmatica propria della posizione trascendentalmente realista, che l'ipotesi trascendentalmente idealista in sé avrebbe, nelle sue intenzioni, colmato. Questo iato è riassumibile in un *presupposto* rapporto tra l'effettiva presunta *causa* della rappresentazione pensata e presupposta come "esterna" e indipendente in sé dal soggetto nella sua determinazione *oggettiva*, inconoscibile ad esso, e il frutto dell'effetto immediato di questa oggettività in sé, ovvero dell'affezione della sensibilità, di quel *fenomeno (Erscheinung)* che, kantianamente, sta alla base dell'intuizione (*Anschauung*).

Continua, infatti, Schopenhauer:

Se non si volesse far confluire nella rappresentazione l'oggetto della rappresentazione e identificarlo con essa, bisognerebbe farlo diventare cosa in sé: ciò dipende alla fine al senso che si attribuisce alla parola oggetto. Ma sempre rimane fermo questo, che, a riflettere chiaramente, non si può trovare nient'altro che rappresentazione e cosa in sé. L'ingiustificato inserimento di quell'ibrido, l'oggetto della rappresentazione, è la fonte degli errori di Kant.<sup>20</sup>

Come è evidente, il senso, in cui Schopenhauer legge in Kant la presupposizione dell'"oggetto" della rappresentazione, pare manifestarsi quale sgraziata sintesi dei precedenti punti (I) e (II).

Da un lato, quindi, Kant pare ipotizzare l'oggetto d'esperienza a livello dell'intelletto, riportando l'*unbestimmte Erscheinung*, nella sua funzione, a qualcosa di simile ad una cosa in sé, nella misura in cui essa, rispetto all'oggetto schematizzato e indi categorizzato, è da considerarsi in senso trascendentale quale sostrato indipendente, rispetto ad una effettiva oggettività empirica, che si

---

<sup>20</sup> WWV, Appendice, p.855

estrinseca solo nella schematizzazione, la quale sola garantisce le condizioni di possibilità dell'organicità del fenomeno, col paradosso che l'oggetto in sé, piuttosto che causa dell'affezione della sensibilità, diviene il prodotto della schematizzazione; ma, d'altra parte, la sua possibilità rimane circoscritta a quella di un riferimento ad un *quid*, ad ogni modo causa o determinante di quell'affezione della sensibilità alla base dei *data empirica*, la cui organicità sarà garantita dalle condizioni offerte dal processo di schematizzazione.

Ragion per cui, l'impostazione di fondo kantiana pare palesare una prospettiva in cui trovano posto almeno tre elementi: una cosa in sé *stricto sensu*(i); un fenomeno indeterminato a livello della sensibilità, senza alcuna valenza empirica(ii) e un oggetto dell'intelletto(iii), frutto della schematizzazione di(ii), in grado di restituire al soggetto quelle che sarebbero le condizioni di possibilità d'esperienza vincolate alla categorizzazione, ovvero al pensiero di tale intuizione.

A questo livello pare inserirsi la critica schopenhaueriana. Da un lato, infatti, riprendendo i chiari presupposti idealistici palesati da Kant nella prima edizione della *Critica*, riconduce a due gli elementi riscontrabili nella disamina trascendentale della realtà empirica, ovvero il *fenomeno* e *la cosa in sé*, destituendo di ogni significato l'ipotesi che alla cosa in sé, pensata *stricto sensu*, possa corrispondere una qualsiasi oggettività in senso proprio indipendente come tale dal soggetto, la quale come sua condizione di possibilità presupporrebbe sempre quella condizione oggettiva dello spazio, esplicitamente confutata nell'estetica trascendentale. Dall'altro, emancipando l'intelletto da quella funzione di oggettivazione empirica del dato intuitivo, capovolge l'impostazione kantiana, nella quale sarebbero i concetti a determinare la verità dell'intuizione, riportando così già a livello intuitivo quell'intellettualità della determinazione dell'oggettività e, quindi, della valenza empirica degli oggetti intuitivi. Non mi dilungo qui oltre, circa l'impostazione schopenhaueriana, in merito al sorgere dell'intuizione empirica, a livello intellettuale, nell'immediata applicazione della causalità ai *data* sensibili, la quale sarà approfondita e analizzata nel prosieguo del presente lavoro.

La critica di Schopenhauer continua mostrando le aporie nelle quali Kant sarebbe incorso e che sarebbero riconducibili, nel complesso, alla falsa deduzione della cosa in sé.

## Scrive Schopenhauer

Egli si sforza di mostrare come, dopo l'intuizione data dalla sensibilità, l'intelletto, col pensare le categorie, produca l'esperienza. Le espressioni: ricognizione, riproduzione, associazione, apprensione, unità trascendentale dell'appercezione vengono ivi ripetute fino alla sazietà, senza che si raggiunga alcuna chiarezza. Massimamente degno di essere notato è però che egli, nel trattare questo argomento, non tocchi neppure una volta di ciò che doveva venire in mente a chiunque come prima cosa, del riferire la sensazione alla sua causa esterna. Se egli non voleva ammettere ciò, doveva anche espressamente negarlo; ma nemmeno ciò egli fa. Ci gira dunque intorno, e tutti i kantiani ci hanno del pari girato intorno dietro a lui. Il motivo segreto di ciò è che, sotto il nome di <<ragione dell'esperienza>>, egli risparmia il nesso causale per la sua falsa deduzione della cosa in sé; e poi, che per il riferimento alla causa l'intuizione diverrebbe intellettuale, il che non può ammettere. Inoltre sembra che egli abbia temuto che, ammettendo il nesso causale tra sensazione e oggetto, quest'ultimo divenisse subito cosa in sé e introducesse l'empirismo di Locke. Ma questa difficoltà viene eliminata dalla riflessione, che ci mostra che la legge di causalità è di origine soggettiva, altrettanto della sensazione stessa, e inoltre che anche il nostro corpo, in quanto appare nello spazio, appartiene già alle rappresentazioni. Ma l'ammettere ciò era a Kant impedito dalla sua paura dell'idealismo di Berkeley.<sup>21</sup>

In questo stralcio Schopenhauer mostra con chiarezza quello che egli ritiene essere il ginepraio kantiano.

Da un lato, Kant si trova di fronte all'impossibilità di ammettere l'*efficere* di una causa esterna, cui ricondurre la condizione di possibilità stessa dell'affezione sensibile. L'ipotesi che ritengo più probabile in merito a ciò è riconducibile alla constatazione, da parte di Kant, che la *stringente* necessità *a priori* espressa dal *principio di causalità* si accompagna ad una *non intuitività*, la quale, nella prospettiva kantiana, non può che ricondurre il suddetto principio al livello dell'intelletto kantianamente inteso, ovvero discorsivo e *non intuitivo*. La necessità di negare l'intervento della *causalità* al livello della costituzione dell'intuizione risponde a due istanze di fondo: da un lato, l'ammissione di un riferimento della causalità alla costituzione del percolato riporterebbe l'*intuizione* al livello dell'intelletto, cosa che Kant non può ammettere, dall'altro, ammettere il nesso causale tra sensazione ed oggetto avrebbe riportato l'oggetto esterno al livello di cosa in sé o, più correttamente, avrebbe esplicitamente riportato la cosa in sé ad oggetto esterno, causa dell'affezione sensibile, introducendo, con

---

<sup>21</sup> WWV, Appendice, p.859.

l'apertura all'*efficere* di un oggetto trascendentale, l'empirismo di Locke o spalancando, comunque, le porte ad una prospettiva trascendentalmente realista, esplicitamente negata nella *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*. Tale *empasse* sarebbe potuto essere superato, secondo Schopenhauer, dalla comprensione del fatto che proprio quella stringente necessità, che *a priori* la causalità presenta, la fa ricadere inevitabilmente all'interno di un orizzonte soggettivo, al pari tanto della stessa sensazione quanto del nostro stesso corpo, in quanto esteso nello spazio, quindi rappresentazione, ma a cui non ricorre nel timore, secondo Schopenhauer, di ricadere su posizioni di stampo berkeleiano.

\* \* \*

Nel prosieguo della trattazione Schopenhauer riporta quella che egli ritiene essere l'effettiva origine della presenza della logica trascendentale e delle implicazioni che la sua presenza comporta a livello funzionale nella teoria gnoseologica kantiana. Secondo Schopenhauer la scoperta della estetica trascendentale avrebbe corroborato, in Kant, il presupposto di un *pendant a priori* di essa, da un punto di vista funzionale-strutturale; infatti,

Come cioè sotto l'*intuizione* empirica aveva trovato un'intuizione pura *a priori* quale condizione, così anche, penso, alla base dei *concetti* acquisiti empiricamente (*concreta*) ci dovevano essere certi *concetti puri* come presupposto della nostra facoltà conoscitiva, e il pensiero empirico reale doveva essere possibile solo grazie a un pensiero puro *a priori*, che però in sé non avrebbe affatto oggetti, ma dovrebbe prenderli dall'intuizione; sicché, come l'*estetica trascendentale* mostra una base *a priori* della matematica, ce ne dovrebbe essere una anche per la logica; [...]. Da allora in poi Kant non fu più libero, non fu più nello stato del puro investigare e osservare i dati della coscienza; era guidato da una presupposizione e perseguiva un fine, cioè trovare quello che presupponeva, per sovrapporre come secondo piano, all'*estetica trascendentale* così felicemente scoperta, una logica trascendentale ad essa analoga, quindi ad essa simmetricamente corrispondente.<sup>22</sup>

Senza voler qui aprire un processo alle intenzioni, propongo, di seguito, di

---

<sup>22</sup> WWV, Appendice, p.863.

dissentire e ritenere troppo massimalista l'esito della convinzione, che si è venuta in Schopenhauer radicando, dopo anni e anni di studio della *Critica della ragion pura*.<sup>23</sup>

Come si legge chiaramente, Schopenhauer ritiene essere stata la presupposizione di un necessario *pendant* per l'*estetica trascendentale* ad aver traviato Kant, rispetto a quella che avrebbe potuto e dovuto essere un'analisi obiettiva dei dati della coscienza. Ora, se sono indagabili le forzature, con cui spesso Kant introduce e costringe i vari elementi che compendierebbero formalmente il complesso della logica trascendentale, ritengo che il presupposto che Schopenhauer annovera alla base degli errori kantiani, cioè una logica trascendentale quale *pendant* per l'*estetica trascendentale*, non sia tanto un presupposto, quanto l'implicazione di una constatazione, che, sulla base dell'analisi trascendentale kantianamente intesa, non poteva che, quasi inevitabilmente, sfociare in una teoria generale, come quella esposta nel complesso della *Critica della ragion pura*.

Nel primo paragrafo dell'introduzione della *Critica* Kant indica, dopo aver distinto tra conoscenza empirica e pura, la proposizione che esprime la legge di causalità, considerandola quale conoscenza impura *a priori*.<sup>24</sup>

Non è velleitario tentare di ipotizzare la serie di pensieri che ha portato Kant alle conclusioni sulla base delle quali poi ha preso forma il complesso della sua teoria generale, nella quale troverebbero posto forme *a priori* per sensibilità ed intelletto, quali facoltà la cui azione sinergica possa solo essere garanzia di possibilità d'esperienza per il soggetto.

Kant si è trovato di fronte da un lato all'innegabile dato di fatto riguardante l'*apriorità* – riconosciuta sulla base della constatazione della necessità del pensiero che si accompagna alla sua espressione – del principio causale, dall'altro, al non poter ricondurre tale conoscenza ad alcunché di *intuitivo*.

Precedentemente s'è mostrato il senso della distinzione trascendentale tra il carattere concettuale ed il carattere intuitivo, rispettivamente riconducibili l'uno all'espressione di una "sussumibilità di un molteplice", l'altro a quella di

---

<sup>23</sup> Cfr. WWV, Appendice, p.861.

<sup>24</sup> Cfr. KrV, Introduzione, Sezione II, p.71.

“molteplicità in sé contenuta”. Ora, l’apriorità della legge causale e il suo carattere non intuitivo possono ben aver legittimato Kant nella supposizione di un *a priori* altro, che non fosse, altresì, riscontrabile nell’*intuitività*, che caratterizza le forme pure a priori, dal filosofo assegnate alla sensibilità, cioè spazio e tempo, e questo proprio a fronte dell’irriducibilità trascendentale che distingue la legge di causalità dalle intuizioni pure.

Ciò che probabilmente mette in scacco l’operazione kantiana non è, quindi, tanto la presupposizione di un *a priori* logico in generale, quanto, piuttosto, l’averne fatto, nella sua necessaria applicazione al materiale intuitivo, condizione di possibilità d’esperienza in generale, vincolando così la possibilità di esperienza, che si concretizza in un rapporto rappresentazionale di carattere intenzionale con la realtà esterna – innegabilmente proprio di ogni animale e non certo prerogativa esclusiva dell’*homo sapiens* – alle necessità imposte da un intelletto discorsivo, per il quale è necessario, come sopra mostrato, la presenza di un complesso linguaggio simbolico, in grado di ottemperare alle possibilità d’effettiva “esistenza” dei *concepta abstracta*, quali si presentano nella tavola delle categorie.

Alla luce di quanto appena evinto, ritengo risulteranno con maggior evidenza e chiarezza tanto il senso della critica schopenhaueriana alla teoria della conoscenza kantiana quanto la soluzione schopenhaueriana esperita nell’intellettualità dell’intuizione empirica, che verrà chiarita e approfondita nel prossimo capitolo e che anticipo brevemente.

Infatti, ammessa e non concessa l’ipotesi di un intelletto discorsivo kantianamente declinato, si prenda in considerazione ora l’applicazione, in generale, della teoria kantiana, circa l’interdipendenza funzionale tra sensibilità e intelletto. Un fautore di tale teoria potrebbe asserire, constatando per esempio la complessità che si accompagna alla tessitura di una tela da parte di un ragno, che proprio la complessa articolazione di tale operazione non può non presupporre un operare, in qualche modo, “logico”: si pensi non tanto al livello di complessità osteso, quanto alla possibilità di interpretare intenzionalmente, quindi, secondo un certo scopo e in una certa misura, alla luce di una qualche coscienza, l’operare del ragno “in vista” della cattura di un insetto.

Risulta chiaro che tale ipotesi esplicativa, qualora si voglia ricondurre ciò alla necessaria applicazione di una qualsivoglia “logica”, crolla di fronte alla constatazione dell’assenza, nel ragno, di un linguaggio simbolico, necessario sostrato di qualsiasi concetto puro (*abstracta*).

Ora, la risposta, in chiave schopenhaueriana, dell’operare del ragno, al contrario, sarebbe la seguente: constatata l’effettiva e reale complessità dell’operare del ragno, proprio nell’inammissibilità di un intelletto discorsivo, risulta evidente come la concreta “possibilità d’esperienza” di un soggetto in genere non necessiti di alcun apparato logico, quale condizione necessaria, e che, anzi, proprio l’efficacia dell’operare del ragno esemplifica l’effettivo darsi dell’intuizione a livello intellettuale, in considerazione del fatto che, ammesse costitutivamente le forme pure *a priori* di spazio e tempo, la causalità interviene immediatamente nella costituzione e intuizione intellettuale stessa del percolato, ove in essa venga colta la condizione della sintesi intellettuale di tali forme *a priori*, e non riflessivamente nella sussunzione categoriale teorizzata da Kant quale condizione di possibilità d’esperienza in genere.

Quanto qui solo accennato verrà ripreso approfonditamente ed analizzato, come già detto, nel prossimo capitolo.

\* \* \*

Dopo aver evidenziato le proprie rimostranze e le proprie perplessità per quella che egli considera la surrettizia introduzione dell’*io penso* da parte di Kant,<sup>25</sup> Schopenhauer fa il punto generale delle critiche sinora mosse.

Scrive il filosofo

Che io rigetti tutta la dottrina delle categorie e la annoveri tra i postulati infondati di cui Kant gravò la teoria del conoscere, risulta dalla critica di essa sopra data; così pure dalla dimostrazione delle contraddizioni della logica trascendentale, che avevano la loro ragione nella confusione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astratta; inoltre dalla dimostrazione dalla dimostrazione di un concetto chiaro e determinato dell’essenza dell’intelletto e della ragione, in luogo del quale abbiamo trovato negli scritti di Kant solo enunciazioni incoerenti, misere e inesatte su queste due facoltà spirituali.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Cfr. WWV, Appendice, p. 867.

<sup>26</sup> WWV, Appendice, p.869.



\* \* \*

Quest'ultimo passo, che risulta probabilmente la miglior sintesi del senso generale dell'analisi sinora svolta, resta comunque fuor di dubbio il fatto che essa non possa né pretenda di considerarsi in qualche modo conclusiva in riferimento al complesso della critica schopenhaueriana al pensiero kantiano.

Tuttavia, ed è questo che interessa il procedere del presente lavoro, ritengo che quanto analizzato ed esposto ponga le basi per un *redde rationem* tanto di quella che è stata la svolta radicale e tendenzialmente misconpresa o sottovalutata, in cui si risolve quella filiazione kantiana, attribuibile al pensiero di Schopenhauer, quanto, *a fortiori*, delle istanze speculative da cui nel prossimo capitolo muoverà l'analisi della *Grundlage* metafisico-trascendentale del sistema.



## II

# Idea e istanze di una fenomenologia trascendentale

Riguardo a tutte le nostre considerazioni precedenti, bisogna bene osservare ancora quanto segue. In esse noi non siamo partiti né dall'oggetto né dal soggetto, bensì dalla rappresentazione, che contiene e presuppone già quei due (meglio aggiungere "elementi" o "concetti" oppure trasformarla così: "che li contiene e presuppone entrambi"); (penso che sia meglio sostituire il punto e virgola con la sola virgola) giacché la suddivisione in oggetto e soggetto è la sua prima, generalissima ed essenzialissima forma. Questa forma, in quanto tale, abbiamo qui considerata per prima, poi (sia pure rimandando qui, quanto alla cosa principale, alla memoria introduttiva) le altre forme, ad essa subordinate, di tempo, spazio e causalità, che spettano soltanto all'oggetto; (metterei punto e inizierei con "Poiché") poiché, tuttavia, esse sono essenziali a quest'ultimo in quanto tale, (questa virgola andrebbe eliminata) e l'oggetto è però, a sua volta, essenziale al soggetto in quanto tale, le si può trovare, ossia conoscere, anche partendo dal soggetto, cioè a priori, e intanto anche esse sono da considerarsi come limite comune ad entrambi. Ma tutte possono essere portate ad un'espressione comune, il principio di ragione, come è stato esaurientemente dimostrato nella memoria introduttiva. Ora questo procedimento distingue, in tutto e per tutto, la nostra maniera di considerare da tutte le filosofie finora tentate, le quali sono tutte partite o dall'oggetto o dal soggetto, (questa virgola andrebbe eliminata) e hanno tentato di spiegare l'uno in base all'altro, cioè in base al principio di ragione, al cui dominio noi sottraiamo, invece, il rapporto fra oggetto e soggetto, lasciandogli solo l'oggetto.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> WWV, §7, p. 83.

Questo *l'incipit* del paragrafo VII, con cui Schopenhauer ritiene di puntualizzare e circoscrivere con chiarezza la chiave in grado di schiudere l'orizzonte speculativo, nel quale ricomprendere quanto affermato nelle riflessioni che compendiano i primi sei paragrafi del primo libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Come *apertis verbis* sostenuto, il chiarimento di questa sintesi speculativa è affidata, nel complesso, alla *Quadruplici radice* ed è in essa che Schopenhauer ritiene vada cercata la comprensione delle istanze di fondo e delle direttive speculative, che delineano significativamente la propria personale prospettiva metafisico-trascendentale.

Differentemente dalla comune declinazione realista delle problematiche inerenti alle condizioni di possibilità d'esperienza, le cui modalità tendono in genere a ricomprendere e delineare il rapporto tra soggetto e oggetto nei presupposti concessi dalla e nella relazione immanente, che si determina tra l'individuo conoscente e la realtà empirica in cui esso è immerso, la filosofia trascendentale di Schopenhauer muove *ex ante* da istanze di fondo che paiono, a ragione, permanere pressoché inconciliabili all'interno di un tale quadro speculativo.

La memoria introduttiva, cui Schopenhauer nel passo sopracitato rimanda, è la riedizione de *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*. In riferimento ad una chiarificazione generale, inerente la metodologia d'indagine speculativa, portata avanti da Schopenhauer, i suoi presupposti e le istanze, che caratterizzano la sua *Grundlage* speculativa, è possibile enucleare nella suddetta opera alcune parti espressamente riferibili a tale scopo, in grado di restituire quello che, *intra moenia schopenhaueriana*, plausibilmente risponde al senso e al significato della sua speculazione metafisica.

Tali, in questo senso, risultano il primo capitolo introduttivo (§§1-5) e il tanto breve quanto fondamentale capitolo terzo (§§15-16), che precede l'esposizione dettagliata delle quattro classi di oggetti per il soggetto, argomento che occuperà il successivo capitolo del presente lavoro, delle quali classi verrà affrontata l'analisi in un'esposizione integrata con quelli che sono i contenuti espressamente ad esse

riconducibili e affidati da Schopenhauer al primo libro del *Mondo* e, per ciò che concerne i contenuti riferibili alla quarta classe, al secondo.

## 2.1

### Analisi delle istanze trascendentali del sistema

Platone il divino e lo stupefacente Kant uniscono le loro energiche voci nella raccomandazione di una regola per il metodo di ogni filosofare, anzi di ogni sapere in generale. Essi dicono di ottemperare a due leggi, quella dell'omogeneità e quella di specificazione[...].<sup>2</sup>

Questo è l'*incipit* de *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* ed è a partire da qui che Schopenhauer comincia a sgombrare pian piano il campo circa qualsiasi dubbio possa sussistere in riferimento a quello che egli ritiene essere il proprio *modus philosophandi*, tentando in questo modo di porre con chiarezza, ancor prima che i propri intenti speculativi, la propria metodologia d'indagine, dirigendo immediatamente l'attenzione su quella che egli ritiene prima di tutto essere, oltre che specificamente quella che egli riconosce a se stesso, la corretta impostazione, cui ogni attività di carattere speculativo, sia essa filosofica o scientifica, deve attenersi.

Questa è riassumibile nell'equilibrata applicazione, all'interno delle dinamiche d'indagine, di quelli che vengono riconosciuti quali principi cardine del corretto filosofare, anzi, di ogni sapere in generale. Più specificamente, il procedere speculativo, sia esso scientifico o filosofico, in riferimento a tali principi generali, deve avanzare in costante equilibrio tra quelle che possono ben essere considerate, e sono, due opposte tendenze.

Da un lato si deve ottemperare ai dettami del *principio di omogeneità*, che presiede alla corretta applicazione dell'operare *sintetico* nella ricerca, cioè quello di cercare di ricollocare organicamente tutta una serie di "relativamente singoli" elementi, unificandoli sotto sovrastrutture sempre più *generali*, espressioni di uno o più

---

<sup>2</sup> VW, §1, p.35.

caratteri che specificamente li accomunano. Alle possibilità concesse da queste sovrastrutture, in grado di organizzare in modo strutturato singoli elementi, sovrastrutture di necessità *astratte*, nella constatazione che i caratteri comuni che esse esprimono non sono mai, comunque, esperibili per via d'intuizione, ottemperano funzionalmente e strutturalmente i *concetti*.

Il procedere sintetico secondo il *principio di omogeneità* va equilibrato, come scrive Schopenhauer, assecondando parimenti un procedere in controtendenza ad esso, nella fattispecie, ottemperando in egual misura ai dettami del *principio di specificazione*, direttamente implicato nella corretta ricerca e distinzione di tutti quei caratteri, che, al contrario, differenziano e, di conseguenza, tendono ad isolare, circoscrivere e, quindi, *determinare* sempre più marcatamente e dettagliatamente un dato elemento, distinguendolo da un altro.

Entrambi questi principi ineriscono, ed è bene sottolinearlo, esclusivamente alle dinamiche in cui si realizza la conoscenza razionale, astratta, concettuale: il sapere *überhaupt*. Questi dettami, cui tanto l'operare scientifico in senso stretto quanto la speculazione filosofica devono ottemperare, come già Kant mostra nel primo paragrafo dell'appendice alla Dialettica trascendentale, intitolato *Dell'uso regolativo delle idee della ragion pura*, non sono principi *costitutivi*, ma, sempre nel linguaggio di Kant, esclusivamente *regolativi*, cioè, essi ineriscono esclusivamente alla metodologia d'indagine e classificazione delle conoscenze, ma non alla sostanza di ciò che viene indagato o si ritiene di indagare.<sup>3</sup>

Il profondo significato *epistemologico* di questa distinzione è riassumibile nella constatazione di fatto che, per quanto un'indagine speculativa, sia essa scientifica o filosofica, ineluttabilmente tenda sinteticamente verso un *primum* assoluto o analiticamente verso un elemento ultimo, assolutamente semplice, queste due tendenze non rispondano *ipso facto* all'esistenza di tali elementi, né tanto meno possano essere portate a suffragio di una loro possibile o necessaria esistenza. Esse, in breve, indicano e giustificano solo ed esclusivamente il modo in cui procede la nostra

---

<sup>3</sup> KrV, pp. 925-959, *passim*.

*scienza delle cose.*

La necessità che eminentemente giustifica l'argomento, che specificamente occupa la trattazione della *Quadruplica*, deriva dalla constatazione di fatto che il corretto modo di procedere in equilibrio tra i principi di omogeneità e specificazione, secondo Schopenhauer, non sarebbe mai stato sufficientemente applicato all'indagine circa il *principio di ragione*. A suffragio di questa tesi il filosofo presenta, nella prima parte dell'opera, un'analisi storico-filosofica, la cui obiettività va chiaramente soppesata, in riferimento a quella che è stata la personale ricezione della storia del pensiero a lui precedente. D'altra parte, però, ad una attenta lettura del testo, è difficile negare che la plausibilità delle istanze sollevate da Schopenhauer, non solo giustificabili e giustificate alla luce della sua personale mutuazione dei risultati della speculazione kantiana, non palesi, all'interno del quadro reso in riferimento al complesso del pensiero precedente preso in esame, se non un'effettiva confusione, quanto meno, in generale, una evidente mancanza di chiarezza, circa la distinzione, l'utilizzo e lo status dei principi di *causalità e ragione*.

Scriva Schopenhauer a questo proposito

Se mi riuscisse di mostrare che il principio fatto oggetto di quest'indagine [il principio di ragione, nda] non scaturisce immediatamente da una sola fonte ma, in primo luogo, da diverse conoscenze fondamentali della nostra mente, ne seguirebbe che la necessità a priori, non sarebbe una sola e dappertutto la stessa, bensì altrettanto molteplice delle fonti del principio stesso.<sup>4</sup>

L'*escamotage* di questa solo apparentemente innocua e quasi innocente dichiarazione d'intenti non riesce a celare il significato più dirimpante, dato dalle implicazioni dell'esito positivo dell'indagine compendiata nell'opera, ovvero, la risposta al quesito che Kant stesso, nei *Prolegomena*, pone come punto di partenza della genuina speculazione metafisica e che inerisce alle condizioni di possibilità dei

---

<sup>4</sup> VW, §3, p.37.

giudizi sintetici *a priori*.<sup>5</sup>

Per meglio chiarire quella che si palesa negli intenti come la radicale critica e superamento della prospettiva kantiana da parte di Schopenhauer, ritengo opportuno, data la specifica importanza della stessa, delineare *ab origine* la questione inerente alle condizioni di possibilità dei giudizi sintetici *a priori*, questione che Kant stesso ritiene la vera e propria *Grundfrage*, cui la speculazione metafisica deve dar risposta, nell'ottica di un miglior chiarificazione di quelli che saranno poi gli sviluppi speculativi schopenhaueriani in riferimento ad essa.

## 2.2

### *Genealogia e implicazioni sistemiche della necessità a priori*

Dalla critica della teoria kantiana alla soluzione schopenhaueriana, in  
riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza

La prima fondamentale operazione kantiana è la distinzione delle nostre conoscenze, e, *a fortiori*, dei giudizi in cui esse si danno – cioè delle proposizioni in cui esse sono espresse – in due classi, che saturano, in una prospettiva trascendentale, il complesso dello scibile in quanto tale: Kant mostra che la nostra conoscenza si divide in giudizi *analitici* e giudizi *sintetici*.

Un giudizio analitico è un giudizio in cui, sempre restando nel linguaggio di Kant, il predicato è già *implicite* contenuto nel concetto del soggetto. In questa tipologia di giudizi la nostra conoscenza non viene incrementata di *nulla* che non fosse già “pensato” nel solo concetto del soggetto della proposizione in cui è formulato il

---

<sup>5</sup> Prolegomena, §5, p.55.



giudizio; la proposizione “tutti gli scapoli sono non sposati” è un tipico esempio di giudizio analitico. Se da un lato questi giudizi non aggiungono *nulla* rispetto a quanto già *implicite* contenuto nel concetto del soggetto, ponendo *explicite* quanto già indistintamente pensato in tale concetto, motivo per il quale Kant si riferisce loro in qualità di giudizi chiarificativi, *Erklärungsurteile*, dall’altro il carattere proprio, che questi giudizi esprimono in riferimento alla loro validità, è quello di risultare sempre intrinsecamente *veri e necessari*.

Contrariamente a quanto si constata in riferimento ai giudizi analitici, in un giudizio sintetico il predicato aggiunge sempre un *quid* non contenuto *implicite* nel concetto del soggetto. Per esempio, la proposizione “il gatto è sulla stuoia” è un giudizio sintetico; se tutti gli scapoli non possono che essere sempre e comunque non sposati, l’essere del gatto sulla stuoia non risulta affatto discendere con qualche necessità dal concetto di gatto, né tanto meno potremmo mai affermare che sia sempre vero e necessario che il gatto stia sulla stuoia. Con una formulazione ben più tecnica, diremmo che l’essere sulla stuoia del gatto non appartiene all’essenza del concetto gatto, mentre, al contrario, l’essere non sposato è da considerarsi un tratto essenziale del concetto di scapolo.

Questa intrinseca non necessità, che si trova espressa nella proposizione “il gatto è sulla stuoia”, vale, *mutatis mutandis*, per proposizioni quali: “la terra gira attorno al sole”, “tutti i corpi sono soggetti alla legge di gravità”, “sul balcone c’è un vaso”, ecc. Infatti, restando alla tesi kantiana, presa, ad esempio, la proposizione “la terra gira attorno al Sole”, se si analizza il concetto del soggetto, in questo caso il pianeta Terra, da esso non si potrà mai trarre analiticamente quello di “corpo che gira attorno al Sole”, né, cosa più importante, si troverà alcuna necessità, che inerisca ad un suo orbitare attorno al Sole, né tanto meno escludere che questa condizione, che fino ad oggi abbiamo constatato, possa o meno variare *a parte post*.

Al contrario degli analitici, i giudizi sintetici, *aggiungendo* col predicato sempre un *quid mai* esperibile dalla semplice analisi del concetto del soggetto della proposizione, vengono chiamati da Kant *Erweiterungsurteile*, cioè giudizi riconosciuti quali *realmente* ampliativi della nostra conoscenza.

Come Kant mostra, sono *sintetiche* tutte quelle conoscenze, espresse nei rispettivi giudizi, constatabili derivare dall'esperienza e ciò nella misura in cui è solo e unicamente l'esperienza a rendere possibile la verifica dell'effettiva verità di quanto espresso in tali giudizi, con l'implicazione di una *essenziale* certezza *relativa* da e in essi espressa, mai apodittica, sempre e solo data per *induzione*.

Riassumendo, *rebus sic stantibus*: di fronte ad un giudizio, che risulti sempre *vero* e *necessario*, per un verso non si potrebbe mai avere alcun ampliamento reale della conoscenza e, in questo senso, quanto espresso in una proposizione analitica è kantianamente solo la *chiarificazione* di ciò che era già pensato o comunque contenuto nel concetto del soggetto; mentre, al contrario, ogni volta che col predicato viene realmente aggiunto qualcosa non contenuto nel concetto del soggetto, ci si trova necessariamente di fronte ad un giudizio *sintetico*, il quale, rispetto all'assoluta necessità espressa nel giudizio analitico, è caratterizzato da una intrinseca *non necessità*, manifesta come tale nella constatazione che ciò che viene asserito, quando si collega con una copula un predicato esterno al soggetto, per ciò che riguarda l'estensione di validità generale di quanto espresso nel giudizio, essa può estendersi solo *a parte ante*, non lasciando garanzia alcuna circa l'effettivo protrarsi in futuro della condizione espressa nel giudizio. Quanto detto vale per tutte le conoscenze riferibili all'esperienza, dalle più particolari fino a quelle descritte dalle più generali leggi di natura.

Si prenda, come esempio, il giudizio in cui si esprime la legge di gravità.

Per quanto possa apparire *prima facie* strano, in riferimento alla legge di gravità non si può asserire alcunché che abbia una qualche minima parvenza di quella *necessità apodittica*, la quale contraddistingue la validità di un qualsiasi giudizio analitico; in riferimento a quella che viene chiamata forza di gravità e che viene descritta dalla suddetta legge, infatti, è possibile assumere con certezza solo la descrizione di quello che è stato il suo comportamento protrattosi sino ad oggi; è, infatti, impossibile predire o escludere che essa, domani, tra cinque, dieci o un miliardo di anni, possa modificarsi o addirittura scomparire.

Proprio in riferimento al carattere *necessario* che esprimono, i giudizi analitici sono

sempre giudizi *a priori*; in questo senso, l'assunto della loro validità non abbisogna di alcuna conferma empirica e la necessità, con cui si esprime la loro certezza, si estende, senza alcuna eccezione ammissibile, tanto *a parte ante* quanto *a parte post*.

Al contrario, i giudizi sintetici sono, in generale, tutti giudizi *a posteriori*, in questo senso la loro validità è costantemente vincolata alla conferma empirica di quanto in essi viene espresso e si estende solo *a parte ante*.

All'interno del quadro delineato emerge la *vexata quaestio*, inerente la possibilità e la natura di giudizi sintetici *a priori*.

Kant ritiene, a ragione, che nel nostro scibile siano presenti alcune particolari conoscenze, che necessariamente, per ragioni diverse, stando a parametri trascendentali, non possono essere fatte rientrare in nessuna delle due classi di giudizi precedentemente analizzate.

L'esempio principe di questa particolare tipologia di giudizio è: "tutto ciò che accade è causato da qualcos'altro", ovvero "tutto ciò che accade ha una causa".<sup>6</sup>

Ora, se si analizza il concetto dell'"accadere" di qualcosa, da questo non si trarrà mai *analiticamente* il concetto di causa, *ergo*, questa proposizione contiene un predicato che *non è contenuto* nel soggetto, quindi, *formaliter*, non può che essere una proposizione *sintetica*.

Eppure, rispetto a tutte le proposizioni sintetiche sinora considerate, questo particolare giudizio, *innegabilmente* sintetico nella forma, non pare abbisognare di alcun riferimento empirico, per essere convalidato. Anzi, contrariamente alle aspettative rispetto a quanto precedentemente delineato in riferimento ai giudizi sintetici *a posteriori*, risulta, anche solo in linea teorica, assolutamente *inconcepibile* che qualcosa che avvenga, in generale, possa mai avvenire senza un determinato antecedente, che non ne sia la causa. In questo senso, cercare di farsi un'idea della possibilità di un qualche evento, che possa avere luogo senza alcuna causa, equivale, *per analogiam*, al tentativo di rappresentarsi uno scapolo sposato.

Da un lato, la *necessità* e la *generalità*, cui la proposizione nella quale si esprime la

---

<sup>6</sup> Cfr. KrV, Introduzione, Sez. II, p.73.

legge di causalità si accompagna, escludono categoricamente che ciò che essa descrive possa essere derivato o derivabile dall'esperienza.

La conseguenza, che non si può far a meno tenere in gran considerazione, è che, in questo senso, tale *intrinseca necessità* esclude che ciò che in essa viene descritto possa appartenere e possa, quindi, essere predicato della realtà esterna, qualora questa venga intesa oggettivamente in senso forte, cioè al di fuori della relazione conoscitiva, che il soggetto intrattiene con essa, poiché la stringente necessità *a priori*, cui essa si accompagna, fa ricadere tale conoscenza necessariamente in ambito soggettivo (in senso trascendentale), al pari di qualsiasi giudizio analitico. D'altro canto, come è evidente, essa è innegabilmente un giudizio sintetico, cioè un giudizio in cui la copula lega al soggetto un predicato *non essenziale* ad esso. Se questo giudizio è nella forma innegabilmente sintetico, questo *quid*, che si aggiunge al concetto del predicato, è *necessariamente* qualcosa di esterno al soggetto della predicazione, pur tuttavia, esso si dimostra, sulla base del tipo di necessità espressa, altrettanto innegabilmente non riferibile all'esperienza.

Ci si trova di fronte, quindi, a un giudizio innegabilmente *sintetico* nella forma, ma esprimente *generalità e necessità* assolute proprie solo di *giudizi analitici*: dall'analisi fatta, si può concludere, in fondo, solo ciò che Kant conclude, ovvero che esso sia un giudizio, in cui trova espressione la conoscenza stessa di una della *forme* del nostro conoscere.

Restando ancora alla causalità, ciò che in essa si esprime risulta, nell'evidente indipendenza da qualsiasi apporto esperienziale, non solo anteriore, ma, altresì, condizione stessa della possibilità di qualsiasi esperienza, nella constatazione di come la particolare condizione da essa implicata venga da ogni possibile esperienza immancabilmente *presupposta*.

In breve, in questi giudizi trova espressione la conoscenza delle forme del *conoscere stesso* e non qualcosa o una qualche proprietà appartenente all'eventuale essenza in sé delle cose, qualora considerate "in sé", ovvero *indipendente* dalla relazione conoscitiva, in cui esse innegabilmente ci si presentano quali rappresentazioni. Essi sono, quindi, espressione delle forme stesse del conoscere e

non leggi o *veritates aeternae* di una qualche realtà in sé, alla stregua in cui ogni prospettiva dogmaticamente realista l'ha sempre presupposta.

Tenendo conto di quanto concluso dall'analisi precedente, in riferimento a queste conoscenze sintetiche *a priori*, caratterizzate dall'essere da un lato sintetiche e dall'altro generalissime e apoditticamente necessarie – tra le quali, oltre all'esemplificata causalità, vengono annoverate, se restiamo agli importantissimi paragrafi introduttivi della *Critica della ragion pura*, le conoscenze aritmetiche e geometriche – è possibile esperire, proprio sulla base di quella che si impone quale necessità *a priori*, la differenza sostanziale che intercorre fra la teoria della conoscenza schopenhaueriana e la teoria della facoltà conoscitiva compendiata da Kant, che qui di seguito espongo nelle sue linee generali.

\* \* \*

Sin qui si è mostrata la distinzione generale inerente a tutte le possibili proposizioni o i possibili giudizi, in cui si esprimono certe conoscenze, distinte non più in due, ma in tre classi, tra le quali spicca per la sua particolarità quella comprendente i giudizi sintetici *a priori*.

Ora, sempre in riferimento alla teoria della conoscenza kantiana, verrà qui di seguito presentata un'ulteriore distinzione, che rende ragione della distinzione del *modus* in cui gli oggetti si presentano alla conoscenza, cioè del modo in cui essi vengono conosciuti, quella che kantianamente si impone come prospettiva *trascendentale*.

Secondo la stessa definizione data da Kant, la filosofia o, meglio, un approccio trascendentale si occupa non dell'essenza delle cose, come sino ad allora si era tentato vanamente di fare, ma del modo in cui esse vengono conosciute.

Kantianamente si distinguono due differenti tipologie di oggetti gnoseologici, distinte come tali in chiave trascendentale, ovvero in base alla modalità in cui esse sono conosciute o, in altre parole, dal modo in cui di esse è resa immediata intelligibilità: da un lato le intuizioni, che Kant definisce *repraesentationes*

*singulares*, dall'altro i *concepta*. A queste due classi trascendentali corrispondono kantianamente due differenti facoltà conoscitive, distinguibili come tali proprio in riferimento al modo in cui questi oggetti vengono conosciuti e immediatamente compresi.

Pur non sapendo mai cosa possano essere in sé quegli oggetti, cui ci si riferisce col termine “intuizioni”, è possibile riconoscere ad essi, da un punto di vista trascendentale, un carattere strutturale essenziale e specifico: all'analisi, inerente ad una scomposizione degli stessi nelle parti costituenti, essi perpetuano un regresso all'infinito *a parte ante*. Kant qualifica questa particolare condizione “l'essere un molteplice in sé”, chiama questi oggetti “intuizioni” o, appunto, *repraesentationes singulares*, demandando funzionalmente la conoscenza di questa specifica tipologia di oggetti ad una altrettanto specifica facoltà conoscitiva: la sensibilità.

Tutti gli oggetti empirici (rappresentazioni intuitive) risultano immancabilmente essere costitutivamente un “molteplice in sé” (vasi, penne, fiumi, galassie, ecc.) e vengono considerati, almeno per ciò che riguarda la *forma* intelligibile in cui si presentano alla nostra conoscenza, un prodotto della sensibilità. Tuttavia, come mostra Kant, non tutto ciò che si presenta alla nostra conoscenza come “un molteplice in sé” può essere considerato un oggetto empirico.

Lo spazio non è un concetto, ma un'intuizione. Kant suffraga tale affermazione mostrando come lo spazio non possa che essere pensato alla stregua di qualsiasi oggetto di intuizione, cioè un “molteplice in se stesso”, in quanto tutte le sue parti sono contenute in un unico spazio e la modalità, in cui esso ci si rappresenta, ricalca quella di una qualsiasi rappresentazione intuitiva.<sup>7</sup> Lo stesso vale, *mutatis mutandis*, per il tempo. Alla conoscenza intuitiva di spazio e tempo è demandata quella che Kant definisce *sensibilità pura*, in quanto questa attività si svolge senza l'apporto di alcunché di esterno, senza alcun riferimento all'esperienza.

Quindi, spazio e tempo sono sì intuizioni, ma un particolarissimo tipo di intuizione: esse sono intuizioni *a priori* e ciò giustifica il fatto che i giudizi dell'aritmetica,

---

<sup>7</sup> Cfr. KrV, Est. Trasc., Sez I, §2, p.121.

fondata sull'intuizione *a priori* del tempo, e quelli della geometria, fondata sull'intuizione *a priori* dello spazio, a fronte di un loro manifestarsi *formaliter* quali giudizi sintetici, siano, altresì, caratterizzati da quelle stesse *necessità e generalità*, già precedentemente evinte nella causalità, che sono proprie solo di ciò che non può non essere indipendente da qualsiasi esperienza, ma che, piuttosto, da ogni esperienza viene sempre presupposto.

Tornando alla *causalità*, essa non può essere considerata, da un punto di vista trascendentale, un'intuizione, poiché essa non può venir pensata o concepita, al pari di qualsiasi intuizione, come un "molteplice in sé". La sua forma è analoga a oggetti gnoseologici, quali "il destino", "la forma", "la necessità", "l'essere", ecc., cioè particolari oggetti, che non hanno alcun correlato empirico cui poter essere specificamente riferiti o riferibili e che trascendentalmente, al contrario delle intuizioni, non sono e non possono essere considerati dei "molteplici in sé". La dimostrazione di questa condizione è corroborata dall'inconcepibilità di una qualche riduzione mereologica di un qualsiasi concetto, ad esempio "destino" o "inizio", come, al contrario, immancabilmente e ineluttabilmente avviene con la rappresentazione di un vaso, una barretta di cioccolato o un museo o una galassia.

Questa particolare classe di oggetti, da un punto di vista trascendentale, viene intelletta non come la prima, "contenente un molteplice in sé", bensì come "sottendente un molteplice"; l'*intelletto* viene considerato e definito da Kant come la facoltà conoscitiva demandata funzionalmente alle dinamiche inerenti a questi particolari oggetti gnoseologici. Proprio per la loro essenziale forma, questi particolari oggetti "sottendenti una molteplicità di altri oggetti", dei quali possono essere considerati una nota comune e che sono i *concetti*, non possono essere, per definizione, oggetti intuitivi: di conseguenza, in virtù del principio del terzo escluso, essi vengono e non possono che venire solo *pensati*.

L'idea di Kant, nelle sue linee generali, in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza, è quella di una interrelazione funzionale *necessaria* tra le due facoltà.

*La sensibilità intuisce oggetti che l'intelletto pensa coi suoi concetti. Solo così è possibile esperienza di qualcosa. Le intuizioni senza concetti sono cieche, i concetti*

*senza intuizioni sono vuoti; solo dall'integrazione di queste due facoltà può scaturire l'oggetto d'esperienza.*<sup>8</sup>

In linea teorica, sulla base di quanto Kant stesso asserisce, è possibile ricostruire il percorso speculativo che renda plausibile, se non della sua teoria della conoscenza, delle sue intenzioni.

Se Kant, da un lato, chiama *sensibilità* quella particolare facoltà conoscitiva preposta a tutti quegli oggetti, che nel loro presentarsi si mostrano innegabilmente come “molteplici in sé”, facoltà che riconosce manifestamente lo spazio e il tempo, quali proprie forme *a priori* (Kant demanda l'intuizione *a priori* dello spazio e del tempo alla *sensibilità pura*, poiché in essa non è commisto alcunché di empirico), le cui *necessità* e *generalità* si manifestano nei giudizi dell'aritmetica (tempo) e della geometria (spazio), quali giudizi *a priori* fondati su un'intuizione *a priori*, dall'altro lato, chiama *intelletto*, invece, quella facoltà demandata a tutti quegli oggetti gnoseologici, riconducibili trascendentalmente a elementi “sottendenti un molteplice”, cioè sottendenti un molteplice di oggetti intuitivi, dei quali costituiscono una nota comune: questi sono i *concetti*.

Per quanto concerne la sensibilità quale facoltà conoscitiva Kant dimostra, negli argomenti svolti nel complesso dell'estetica trascendentale, la certezza di un'intuizione *a priori* per ciò che concerne l'intuizione di spazio e tempo; tale certezza, al contrario, in generale, latita in riferimento a una fondazione *a priori* di quello che è l'intelletto kantianamente inteso. Schopenhauer probabilmente è ingiusto, quando critica Kant, assumendo che l'*apriori* dell'intelletto fosse stato partorito più che altro da un eccessivo amor di simmetria.<sup>9</sup>

Nell'analitica trascendentale Kant effettivamente muove, ponendo *ex abrupto* quello che sarà poi uno dei talloni d'Achille della sua teoria: la “spontaneità dei concetti”. Questa si presenterebbe quale condizione di *immediata* attività, rispetto alla condizione *passiva* (recettività) attribuita alla sensibilità, nei termini in cui quest'ultima venga intesa come «capacità di ricevere rappresentazioni nella modalità

---

<sup>8</sup> Cfr. KrV, Logica Trascendentale, Introduzione, I, pp. 167-171, *passim*.

<sup>9</sup> WWV, Appendice, p.827.



dell'essere affetti dagli oggetti».<sup>10</sup> Su tale *spontaneità dei concetti* si fonda tutta la teoria, che dovrebbe in qualche modo, se non fondare, almeno giustificare la sua idea di un intelletto pensante e giudicante, cioè *discorsivo* e *mai* intuitivo.

Non entrando in questa sede sull'analisi dell'ipotesi kantiana riguardante la "spontaneità dei concetti", Kant, tutto sommato, sembrerebbe supportato da un'ottima ragione nel ritenere plausibile, se non necessario, dal suo punto di vista, un *a priori* non intuitivo, quindi, di necessità, *concettuale, riflessivo*.

Questa ragione potrebbe essere ricondotta proprio al riconoscimento di quelle *necessità e generalità assolute*, che si accompagnano al *pensiero* della causalità, la quale da un punto di vista trascendentale non si presenta, al pari di spazio e tempo, come un'intuizione, ma, piuttosto, in una *forma* analoga a quella di un qualsiasi concetto.

Se all'intuizione *a priori* di spazio e tempo Kant demanda l'attività della *pura sensibilità*, nella determinazione della componente aprioristica dell'intelletto, egli si appella alla *deduzione trascendentale* dei concetti puri, tramite la quale esperisce l'intera serie delle categorie. La sussunzione delle intuizioni alle categorie è la condizione necessaria, affinché il materiale intuitivo possa essere pensato, quindi, essere funzionale in riferimento alle condizioni di un'esperienza possibile.

La sensibilità, per Kant, ottempera a due funzioni, da un lato alla mera *sensazione* (caldo, freddo), dall'altro alla *percezione*, cioè, al costituirsi di percetti, sulla base di quella che potrebbe essere definita la spazio-temporalizzazione del mero *datum* sensibile, che Kant ritiene e qualifica quale *fenomeno indeterminato*, una rappresentazione solo spazio-temporalmente costituita (spazio e tempo sono in questo senso le *forme* della sensibilità), ma le cui *relazioni funzionali*, in riferimento ad un'esperienza possibile, sarebbero appunto vincolate alla necessaria sussunzione categoriale di tale fenomeno indeterminato da parte dell'intelletto, il quale coi suoi concetti dovrebbe *pensarlo*, rendendolo, quindi, oggetto di un'esperienza possibile.

Senza concetti, ed è questo il punto fondamentale, non è assolutamente possibile

---

<sup>10</sup> KrV, Est. Tras., §1, p.113.

per Kant alcun tipo di esperienza; senza di essi le intuizioni permarrebbero “cieche” e sarebbe *impossibile* alcun tipo di interazione intenzionale e attiva con una qualsiasi oggettività esterna.

## 2.2.1 Sull’inapplicabilità della teoria kantiana in generale.

Prova apagogica contro le possibilità d’estensione della  
teoria kantiana di un intelletto discorsivo in una teoria  
generale della conoscenza in riferimento alle condizioni  
di possibilità d’esperienza

Se c’è una prospettiva di fondo, che più di tutte ha permeato negli ultimi due secoli il pensiero filosofico, teoria i cui riflessi e riverberi si ritrovano nei presupposti di base di pressoché tutte le prospettive d’indagine filosofica, dall’idealismo assoluto alle riflessioni filosofiche sul linguaggio, all’esistenzialismo, questa è la concezione kantiana, sopra descritta, di un intelletto discorsivo, pensante, in relazione alle condizioni di possibilità d’esperienza in generale. Per quanto ciò possa apparire una distinzione tendenzialmente massimalista, ad un’attenta riflessione risulta alquanto arduo affermare che, in generale, eccezion fatta per Schopenhauer, la tradizione filosofica post-kantiana abbia mai davvero posto con chiarezza in questione la legittimità di questo assunto; questo fatto acquista ancor più rilevanza in considerazione delle fondamentali implicazioni risultanti dalla teoria kantiana. In questo ritengo di non affrancarmi dal vero, se affermo che, in generale, tale prospettiva sia in genere stata mutuata *sic et simpliciter*, tanto più affermando come, in riferimento ad essa, si siano piuttosto spesi sudore e fatica alla ricerca del suo “necessario” fondamento, piuttosto che soffermarsi sull’analisi delle sue effettive congruenza e plausibilità, in riferimento alle implicazioni, cui tale teoria, in generale,

darebbe luogo, sulla base dei medesimi presupposti, da cui dichiara di muovere.

Nell'analisi della congruenza e della plausibilità di questo assunto kantiano, saranno analizzate qui di seguito quelle che sarebbero le reali implicazioni di un intelletto discorsivo *more kantiano*, in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza, cui esso pretenderebbe di ottemperare.

\* \* \*

Per Kant la possibilità d'esperienza empirica è condizionata dalla necessaria interdipendenza funzionale tra due diverse facoltà conoscitive: da un lato, la sensibilità, facoltà intuitiva, che nella prospettiva da lui avanzata ottempera tanto alla sensazione quanto alla percezione, dall'altro, l'intelletto, il quale, al contrario della prima, è, per definizione, necessariamente non intuitivo, discorsivo, pensante, operante concettualmente sul materiale empirico, prodotto dalla e nella sensibilità, sulla base dell'affezione sensibile. Come appena detto, per Kant la sensibilità ottempera a quella che può essere definita la spazio-temporalizzazione dei *data* sensibili, costituendo la forma indeterminata del percolato, *l'unbestimmte Erscheinung*. Differentemente, le relazioni empiricamente funzionali in riferimento ad un'esperienza possibile, cioè quelle che determinano poi in concreto questa *Erscheinung*, rendendo ad essa il complesso di relazioni in virtù del quale essa risulti oggetto d'esperienza possibile, possono sussistere solo ed esclusivamente a condizione che tale materiale intuitivo indeterminato sia sottoposto a sussunzione categoriale, cioè, nel linguaggio di Kant, che questa intuizione sensibile sia pensata secondo le categorie dell'intelletto.

Per Kant in breve la *sensibilità* ottempera tanto alla semplice *sensazione* quanto alla *percezione*, che per lui risulta essere, anche sulla base delle prerogative assegnate con chiarezza alla sussunzione categoriale, l'istanziamento spazio-temporale del percolato, il *fenomeno indeterminato*, la cui condizione necessaria per poter poi divenire *concreto oggetto d'esperienza* risiede appunto nell'essere *pensato* dall'intelletto

tramite i suoi concetti.

Secondo la teoria kantiana, la funzione svolta dall'intelletto risulta *necessaria ed essenziale* in merito all'effettiva possibilità di esperienza del soggetto in riferimento a qualsiasi oggetto empirico; in questa prospettiva, viene considerato affatto insufficiente il semplice apporto del mero dato intuitivo inferito dalla e nella sensibilità, per cui, senza l'attività *sintetica* svolta *discorsivamente* dall'intelletto, un ipotetico soggetto, dotato esclusivamente della mera rappresentazione intuitiva, permanerebbe nell'assoluta impossibilità non solo di concepire un qualsiasi oggetto d'esperienza, ma, *a fortiori*, ed è questo l'aspetto fondamentale su cui porre l'attenzione, di non poter, di conseguenza, manifestare alcun tipo di interazione rappresentazionalmente funzionale con la realtà esterna.

In altre parole, l'ipotetico soggetto senza intelletto non potrebbe avere alcun rapporto con la realtà empirica, tanto idealisticamente quanto realisticamente intesa, poiché tale rapporto non può, per Kant, non concretizzarsi, se non per il tramite della sussunzione del materiale intuitivo da parte dell'intelletto, che, per lo stesso, risulta essere esclusivamente discorsivo e non intuitivo.

Andando ad analizzare le dodici categorie kantiane, si nota immediatamente il loro carattere precipuo di *concepta abstracta*.

Ora, se ancor oggi, come a lungo s'è fatto, sin dagli albori della *vexata quaestio* inerente agli universali, si discute sull'essenza dei concetti indicati generalmente con *concreta* (cavallo, uomo, pietra, ecc.) e della loro relazione con gli oggetti intuitivi cui si riferiscono, resta fuor di dubbio il fatto che, contrariamente ai primi, tutti i *concepta abstracta* (relazione, quantità, necessità, possibilità, ma anche destino, rigore, ecc.) trovino *necessariamente* non solo espressione, ma quella loro condizione di possibilità, per così dire, nella "parola" che li contraddistingue e definisce come tali, cioè nella forma linguistica che li "esprime" e li definisce. La necessità di tale condizione è implicata da un'evidente constatazione di fatto: al contrario di ciò che avviene in riferimento al concetto di cavallo o di minestra e di tutti i *concreta* in genere, *non esiste* nella realtà esterna, per gli *abstracta*, alcun possibile correlato oggettivo, cui riferirli.

Ora, nella definizione di *animale*, che qui viene proposta sulla falsariga della definizione schopenhaueriana,<sup>11</sup> rientra ogni corpo biologico pluricellulare, caratterizzato da un rapporto con l'ambiente esterno di tipo rappresentazionale, i cui tratti strutturalmente peculiari sono empiricamente contraddistinti dalla presenza di ciò che generalmente può essere indicato con le espressioni *sensibilità* e *intelletto*, ovvero la presenza, a livello fisiologico, di un sistema nervoso, distinto in una parte afferente, il sistema nervoso periferico, e in una centrale, l'encefalo, preposta all'elaborazione dei *data* comunemente detti "sensibili".

Formulando una teoria generale della funzione conoscitiva ed estendendola *occamianamente*, come è legittimo fare, quindi, a tutto il regno animale, quello che crea non poco imbarazzo alla teoria kantiana è il fatto che, stante la stessa, si sarebbe costretti *oborto collo* ad ammettere che tutto il complesso funzionale sensibilità-intelletto non possa non essere la condizione di *default* per tutto il regno animale, poiché sarebbe insensato negare per un cane come per un insetto una loro effettiva interazione con oggetti, cosa che conferma il loro effettivo rapporto di tipo rappresentazionalmente funzionale e, soprattutto, intenzionale con la realtà esterna, ciò che viene definito *esperienza*.

Ora, al di là dell'assunzione paradossale di un *io penso*, per una libellula o una zanzara, la reale possibilità che un intelletto *discorsivo*, non intuitivo, si possa porre quale *conditio sine qua non*, per le effettive possibilità d'esperienza empirica, è sconfessata e confutata dalla constatazione che, a fronte dell'agire intenzionale e su base innegabilmente rappresentazionale di *ogni animal*, solo l'essere umano palesa, quale carattere contraddistintivo, un linguaggio complesso, simbolico, in grado di assolvere alle reali condizioni di possibilità di *concepta abstracta*, i quali, secondo la teoria kantiana, risulterebbero, in generale, *imprescindibili* condizioni di possibilità d'esperienza.

Si rifletta su un qualsiasi *abstractum*, in merito alle condizioni di una sua reale presenza, quindi, il suo effettivo sussistere, per esempio il concetto di "necessità":

---

<sup>11</sup> Cfr. VW, §20, p.90.

risulta evidente come la sua possibilità d'esistenza sia legata esclusivamente alla presenza, in una lingua – in questo caso quella italiana – della parola “necessità”, non esistendo per tale concetto alcun referente intuitivo – come per i *concreta* in genere, cavallo, pietra, casa – cui riferirlo. Insomma, quel che è certo è che, alla luce di quanto mostrato, risulta insostenibile affermare la possibilità, per qualsiasi animale privo di un linguaggio simbolico, di ottemperare alla possibilità che dovrebbe concedergli, secondo la teoria kantiana, un qualsiasi *abstractum*, in riferimento alla possibilità d'esperienza in generale, non avendo egli manifestamente “parole” cui farlo corrispondere.

Ora, ciò che, secondo Schopenhauer, distingue l'uomo dagli animali è proprio la presenza di una peculiare facoltà conoscitiva, che ha a che fare tanto con i *concepta concreta* quanto, a maggior ragione, gli *abstracta*. Ma se per Kant gli *abstracta* rientrano tra le condizioni necessarie per la possibilità della stessa esperienza empirica, proprio alla luce dell'impossibilità di riferire, nella comprovata assenza di un linguaggio simbolico, in grado di ottemperare alla concreta presenza di tali *abstracta*, una tale facoltà agli animali e, tuttavia, constatando la loro attiva interazione con la realtà esterna, si è necessitati ad ammettere che le condizioni di possibilità d'esperienza *non possono* risiedere in quell'attività *riflessiva, pensante, concettuale*, la quale, appunto, per Kant, rimane prerogativa e appannaggio di un intelletto *discorsivo*.

Che *il pensiero*, l'operare con concetti, *sia un'attività essenzialmente discorsiva* – nella constatazione che i suoi oggetti specifici, i concetti appunto, non solo non rientrano nelle possibilità di una qualsiasi intuizione empirica, ma, soprattutto, sono necessariamente legati al linguaggio simbolico in cui si esprimono – *a fortiori* dimostra proprio il contrario di quanto Kant sostiene, in quanto ad essi non può assolutamente corrispondere alcuna necessità, in merito alle condizioni di possibilità d'esperienza in generale, nella costatata assenza di un qualsiasi linguaggio simbolico negli animali, eccetto che nell'uomo, a fronte dell'innegabile capacità d'esperienza che ogni animale mostra.

Questo dimostra *altresi* come la *riflessione* operante con concetti, *il pensiero* – nella

quale tutta la tradizione filosofica precedente a Kant, come anche poi farà Schopenhauer, ha sempre riconosciuto l'attività propria della *ragione* e che Kant, invece, annovera quale attività propria dell'*intelletto* – sia un'attività da considerarsi necessariamente *sopravveniente e secondaria* per ciò che riguarda la condizioni di possibilità d'esperienza.

In una sinossi tra le due teorie generali, in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza, ciò cui kantianamente sovrintende il complesso rapporto tra l'intuizione sensibile, le funzioni sussuntive logico-categoriali e i principi espressi nella logica trascendentale – teoria che, sulla base di quanto mostrato in riferimento al tentativo di una sua estensione in generale circa le condizioni di possibilità d'esperienza, ritengo apagogicamente confutata – nella teoria sintetica della facoltà conoscitiva avanzata da Schopenhauer trova il proprio corrispettivo nella teoria dell'*intellettualità dell'intuizione empirica*.

Mentre per Kant la *conoscenza razionale*, il pensiero, la riflessione, risultano essere condizione ineliminabile per il costituirsi dell'oggetto d'esperienza, al contrario, tutto il complesso di classi di oggetti per il soggetto – come tali trascendentalmente determinate sulla base del riconoscimento di una specifica tipologia di relazione propria ed esclusiva, che determina il *proprium* di ciascuna classe, nell'evidenza di essa, quale unica e sola modalità di relazione, in grado di restituire intelligibilità ad una certa serie di oggetti – *non ha e non può avere inerenza alcuna con il costituirsi della rappresentazione intuitiva né con le condizioni di possibilità di una sua immediata fruizione funzionale in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza in generale*: la conoscenza della realtà empirica, quindi, l'esperienza è vincolata e demandata, per Schopenhauer, all'immediata applicazione della legge di causalità, nell'atto stesso di costituzione del percolato, in quanto *forma* propria di un intelletto *intuitivo*.

## 2.3 L'intellettualità dell'intuizione empirica

Come lo stesso Schopenhauer afferma, *apertis verbis*<sup>12</sup>, il §21 della *Dissertazione* compendia la trattazione maggiormente dettagliata e approfondita di una delle teorie più controverse e in qualche modo osteggiate, tra quelle avanzate nella sua produzione speculativa, ovvero la teoria generale della conoscenza, che, conducendo alle estreme conseguenze le implicazioni dell'idealità trascendentale della realtà empirica, già dimostrata da Kant in riferimento all'apriorità di quelle che sono le sue forme costitutive, riporta all'immediatezza dell'atto intellettuale – nell'applicazione di quella che viene riconosciuta la sua forma specifica, la *causalità* – quell'intuitività in grado di rendere ragione del fenomeno di coscienza, funzionalmente riferito alle condizioni di un'esperienza possibile, in quello che può essere definito un rapporto di tipo rappresentazionale e intenzionale con una realtà esterna, che contraddistingue specificamente il regno animale: l'intellettualità dell'intuizione empirica.

Nel paragrafo precedente si è mostrato come la teoria kantiana naufraghi nel tentativo di una sua estensione in generale, in riferimento a quelle che sono le condizioni in cui si manifesta il *proprium* dell'esperienza, intesa come tale nelle condizioni riferibili ad un'interazione funzionale con oggetti esterni, a causa del presupposto, non plausibile, di ritenere la peculiare disposizione razionale dell'uomo, quale condizione di possibilità d'esperienza in generale.

L'idea schopenhaueriana dell'intellettualità dell'intuizione empirica risponde primariamente alla plausibilità empirica di una teoria della conoscenza che ricomprenda le condizioni di possibilità di una interazione rappresentazionale e intenzionale con la realtà esterna in generale, la quale teoria, nella sua articolazione, si muove in equilibrio tra i principi di omogeneità e di specificazione. Essa, infatti, da

---

<sup>12</sup> WWV, §4, p.59



un lato risponde dell'istanza data dalla comune presenza di un *sistema nervoso centrale e periferico*, seppur in una gradualità che, originando dagli abbozzi di natocorda presenti nei tunicati, giunge alla complessità dell'encefalo umano. A tale struttura, propria e peculiare dell'*animal qua animal*, non può, secondo la logica del rasoio di Occam, non corrispondere una determinante funzionale comune, che come tale va spiegata e giustificata; d'altro canto, la presenza nel *solo* essere umano di un linguaggio complesso in grado di ottemperare alle condizioni di possibilità del pensiero *astratto*, dati i caratteri specifici che contraddistinguono i suoi elementi specifici, i *concetti*, conduce, di necessità, a presupporre una tale facoltà come non riferibile a quelle che sono le condizioni di possibilità d'esperienza, già manifestamente espresse dal comportamento intenzionale animale in genere.

La teoria della conoscenza schopenhaueriana è il tentativo di corrispondere plausibilmente del *datum* empirico, in riferimento al *come* e al *cosa* determini la presenza nell'*animal* in generale di una sensibilità e di un sistema nervoso centrale e periferico, di come possa avvenire l'elaborazione di *data* inoggettivi della sensibilità (sensazione soggettiva) in un percetto, ovvero nella *rappresentazione* complessiva di una realtà esterna, di un *fuori* da e per il soggetto conoscente, già di per sé immediatamente funzionale, in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza *senza* l'apporto di alcuna riflessione da parte di alcuna autocoscienza, constatato che tali condizioni presuppongono la *conoscenza astratta*, la cui condizione di possibilità degli elementi specifici che la contraddistinguono, i concetti, è trascendentalmente vincolata alla presenza di un linguaggio simbolico.

\* \* \*

In una prospettiva sinottica, le trattazioni specificamente riferite all'intellettualità dell'intuizione empirica, presenti nella *Dissertazione* nel primo libro del *Mondo*, si giustappongono in modo complementare: la prima, nel corposo §21, amplifica la portata della plausibilità della teoria, corroborandola con l'esemplificazione empirica

delle dinamiche fisiologiche che intervengono tanto nella costituzione del percetto quanto nella risposta funzionale ad esso in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza,<sup>13</sup> la seconda, circoscritta alla seconda parte del §4 del *Mondo*, presenta un quadro teorico, il quale, presupposta la ricezione della trattazione riguardante i *data* fisiologici presentati e analizzati nella *Dissertazione*, si propone quale teoria trascendentale, ricomprendente tanto gli elementi quanto la dinamica del dispiegarsi dell'atto conoscitivo in generale, tanto *a parte subjecti* quanto *a parte objecti*.

*Ex abrupto*, senza soluzione di continuità rispetto alla prima parte del §4 riguardante l'analisi trascendentale della realtà empirica, Schopenhauer introduce l'intellettualità dell'intuizione empirica, ricapitolando l'articolazione restituita nel complesso dell'articolazione comprendente le diverse classi di oggetti per il soggetto, in relazione alle specifiche facoltà conoscitive ad esse riferibili e riferite, riportando, pertanto, alla *sensibilità pura* il *correlato soggettivo* della terza classe, ovvero le intuizioni pure di spazio e tempo, e all'intelletto il correlato soggettivo della *materia* (causalità), intesa come la condizione di *percettibilità* di tali forme.

Scrive Schopenhauer

Il correlato subiettivo della materia o della causalità, giacché entrambe sono una cosa sola, è l'intelletto, ed esso non è niente fuori di ciò. Conoscere la causalità è la sua unica funzione, la sua unica forza, ed è una forza grande, che abbraccia molte cose, di molteplice applicazione, e tuttavia di non misconoscibile identità in tutte le sue manifestazioni. Viceversa ogni causalità, cioè ogni materia, e per conseguenza tutta la realtà, e solo per l'intelletto, grazie all'intelletto e nell'intelletto.<sup>14</sup>

Il tentativo di ricomprendere la plausibilità teorica ed empirica di quanto così lapidariamente asserito riconduce *in primis* alle implicazioni delle istanze trascendentali già più volte in precedenza chiamate in causa, a giustificazione tanto dall'idealità trascendentale della realtà empirica quanto dei presupposti speculativi

---

<sup>13</sup> VW, §21, pp. 97-128.

<sup>14</sup> WWV, §4, p. 57

stessi che Schopenhauer palesa circa gli intenti e il *modus operandi* riferibili alla propria speculazione metafisico-trascendentale.

Quella che Schopenhauer presenta può definirsi una fenomenologia del *conoscere*, il cui svolgimento integra sinotticamente tanto la prospettiva *a parte subjecti* quanto quella *a parte objecti*.

In questo senso, sebbene ciò richieda uno sforzo d'astrazione non da poco, l'*intelletto* qui chiamato in causa non è da intendersi, come avviene nel rapporto mente-corpo in un ottica di funzione-sostrato, una prerogativa funzionale del soggetto. Al contrario, qui è la condizione di soggetto in genere che va pensata e ricompresa quale correlato soggettivo necessario dell'atto conoscitivo *in genere* alla stregua dell'oggetto *in genere*. Schopenhauerianamente è all'interno di una fenomenologia del *conoscere* che va ricondotta la condizione di possibilità tanto del soggetto quanto dell'oggetto, non meno che alle aporetiche implicazioni, nelle quali ricade ogni tentativo di estensione del principio di ragione anche tra soggetto e oggetto, ovvero il presupposto di una qualche *forma*, in grado di rendere ragione della relazione sussistente tra soggetto e oggetto in genere, al di là della loro immediata compresenza, quale primo atto della coscienza in genere, condizione che Schopenhauer riconosce quale prospettiva peculiare del propria *Weltanschauung* trascendentale.<sup>15</sup>

Il quadro di riferimento specifico, nel quale circoscrivere e ricomprendere le posizioni espresse in merito alle dinamiche gnoseologiche presentate nel passo sopra riportato, è l'orizzonte *soggettivo*, che vede la riconduzione dei differenti correlati oggettivi alle diverse disposizioni conoscitive del soggetto trascendentale, concernendo appunto la descrizione della dinamica conoscitiva, a partire dalla prospettiva dell'autocoscienza e del correlato oggettivo di rappresentazioni, in chiave trascendentale, ad essa riferibili e riferite.

Se lo spazio e il tempo sono stati mostrati essere pure forme *a priori*, tra quelle che conseguentemente sono le implicazioni riferibili a tale condizione, è dà

---

<sup>15</sup> Cfr. WWV §5, pp. 61-65; VW §16, p. 66.

ricomprendere significativamente lo status trascendentale da assegnare alla *materia*, la quale, in modo differenziale rispetto alla condizione in cui si palesa l'intuizione pura di spazio e tempo, è già definita da Schopenhauer la *percettibilità* di tali forme.<sup>16</sup>

Tenendo sempre presenti le implicazioni della ricezione kantiana, che, conseguentemente all'apriorità dello spazio, circoscrivono, di necessità, le prerogative *dell'estensione* all'idealità empirica dei fenomeni, ovvero delle rappresentazioni quali oggetti intuitivi, l'idea di Schopenhauer trova trascendentalmente le condizioni di possibilità della *materia* in genere, ovvero della persistenza di un sostrato, a fronte del perenne divenire, non ontologicamente *a parte ante*, come generalmente il *materialismo* e il *realismo* presuppongono, bensì *a parte post*, quale prodotto dell'integrazione delle proprietà essenziali delle *forme pure* della sensibilità, demandando funzionalmente all'*intelletto* l'atto sintetico di tali forme e riconoscendo l'essenziale della *modificazione*, quindi della *causalità*, non nella semplice successione degli stati, ma solo e esclusivamente nella sintesi spaziotemporale di quell'*unica* successione, che vede due stati successivi in riferimento ad un *medesimo* spazio e, analogamente, la compresenza di infiniti stati differenti in luoghi differenti in un *medesimo* tempo. Quanto sopra chiarito rende ragione del senso secondo cui, per Schopenhauer, non si danno oggetti o stati assolutamente necessari o assolutamente contingenti, ma ogni *modificazione* è contemporaneamente *sempre necessaria*, rispetto all'unico antecedente temporale riferibile al medesimo spazio e contemporaneamente *sempre contingente*, in riferimento a tutte le altre modificazioni che intervengono in luoghi diversi nel medesimo tempo.<sup>17</sup>

Da questo punto di vista, ovvero dal punto di vista soggettivo, con specifico riferimento al conoscere in genere – che viene da Schopenhauer riportato allo scomporsi in soggetto e oggetto, quale prima e non ulteriormente riducibile *forma* della coscienza in quanto sempre e immancabilmente coscienza di qualcosa – all'*intelletto* è dà ricondurre la condizione di possibilità del costituirsi del percetto, nell'integrazione di spazio e tempo, coi *data* sensibili quanto dell'immediata

---

<sup>16</sup> VW §18, p.69.

<sup>17</sup> Cfr. WWV §4, pp.53-55.

apprensione di tale percolato, quale oggettività *esterna*, in quanto tale, immediatamente percepita come *essenzialmente estesa*.

In riferimento alla dinamica, in cui si realizza tale condizione, scrive Schopenhauer

La prima, più semplice, sempre presente manifestazione dell'intelletto è l'intuizione del mondo reale; questa è sempre conoscenza della causa dall'effetto: quindi ogni intuizione è intellettuale. Ad essa comunque non si potrebbe mai arrivare se qualche effetto non fosse conosciuto immediatamente e non servisse in tal modo come punto di partenza. E questo è l'effetto sui corpi animali. In tal senso questi ultimi sono gli oggetti immediati del soggetto; l'intuizione di tutti gli altri oggetti è mediata da essi. Le modificazioni che ogni corpo animale sperimenta vengono conosciute, cioè sentite, in maniera immediata, e in quanto questo effetto viene immediatamente riferito alla sua causa, nasce l'intuizione di quest'ultima come di un oggetto.<sup>18</sup>

Probabilmente il modo più efficace di tentare la restituzione della congruenza e della plausibilità della ricostruzione teorica dell'atto intuitivo fornita da Schopenhauer rimane da un lato quello del chiarimento delle istanze e dei presupposti speculativi, dall'altro quello di tentarne il suffragio, esemplificando empiricamente quanto in e da essa implicato.

Innanzitutto gli elementi del quadro speculativo trascendentale, cui riferire le dinamiche sopra riportate, rimangono il puro soggetto conoscente e il complesso costituito della controparte oggettiva ad esso connessa, complesso rispondente gnoseologicamente alla dinamica intuitiva e trascendentalmente ricondotta, per ciò che concerne la sua immediata intelligibilità, alla legge di causalità, sotto la cui *egida* solo e soltanto è restituita l'intelligibilità della serie, in cui tali rappresentazioni si susseguono. Ciò che viene descritto riguarda, quindi, la relazione di tipo *intuitivo* tra il soggetto e quella che viene riconosciuta quale prima classe di oggetti per il soggetto.

Da questo punto vista, il *corpo*, che ciascun soggetto *riconosce* come il *proprio*,

---

<sup>18</sup> Cfr. WWV §4, p.57.

rientra, da un lato, tra gli elementi della *prima classe*, in quanto rispondente trascendentalmente alla medesima norma, in virtù della quale tali rappresentazioni vengono *immediatamente intellette* nel susseguirsi delle modificazioni, riferite al divenire delle oggettività che compendiano il complesso della realtà empirica; tale condizione, per ciò che concerne il corpo, si determina nell'intuizione (rappresentazione) di esso, che si realizza tramite autoconoscenza esterna (la mano che lo tocca, l'occhio che lo vede, ecc.).

D'altra parte, quelle che *a posteriori* vengono riconosciute quali *modificazioni* sperimentate dal corpo, con specifico riferimento ai *data* sensibili inerenti al *conoscere*, quindi le modificazioni dei *sensi*, non vengono *mai* come tali percepite in se stesse, ma, al contrario, il riferimento *immediato* risulta ciò che, solo alla luce di una riflessione svolta *a posteriori*, viene riconosciuto quale *prodotto* dell'elaborazione intellettuale di tali *data* inoggettivi.

Questa particolare condizione della *normale* intuizione empirica, in cui l'*immediato* riferimento è già sempre il *prodotto* dell'elaborazione di *data* inoggettivi da parte dell'intelletto, crea l'illusione realista di un mondo di *oggetti esterni* agenti *già* causalmente sulla sensibilità.

Se si analizza più nel dettaglio la dinamica percettiva, tale illusoria considerazione appare più manifestamente. Si converrà che ad essere *percepite* come tali, in divenire, siano sempre le *modificazioni* in genere, ovvero il passaggio da uno stato A ad uno stato B in genere.

Per esempio, se al buio si tasta un qualsiasi oggetto non troppo grande rispetto alla nostra mano, quasi immediatamente siamo in grado di ricostruirne, con due o tre tocchi delle dita e, soprattutto, *senza* che tutta la superficie dell'oggetto venga a contatto con la nostra epidermide, l'intera *forma*, per esempio di una bottiglia, e di riconoscerla *immediatamente* come tale. Da quest'esempio si manifesta quello che Schopenhauer ritiene essere il *reale* apporto dell'intelletto nella *costruzione* della forma dell'oggetto; a conferma indiretta dell'intellettualità dell'intuizione, la constatazione di fatto che nessuno, nonostante a *tre* tocchi di mano corrispondano al massimo quindici differenti modificazioni dei polpastrelli, abbia mai la *percezione*

immediata di un puzzle, riconducibile ai *data* riferibili alle corrispondenti inferenze tattili.

Ma andando ad analizzare più attentamente tale dinamica da un punto di vista *fisico*, ci si rende conto che l'unica *modificazione* che interviene, approssimando a zero l'elasticità del vetro rispetto all'epidermide, è la *modificazione* della superficie dei polpastrelli, nonostante questa non venga *mai* colta come tale, ma, conoscitivamente, il riferimento sia sempre *immediatamente* l'oggetto esterno.

*Rebus sic stantibus*, il concetto di *oggetto immediato* in riferimento al corpo risponde proprio di questa particolare condizione.

Pur giudicando *a posteriori*, quindi a livello di riflessione, *anteriore* quella che viene riconosciuta l'affezione causale di un oggetto esterno sulla sensibilità, per ciò che riguarda il reale dispiegarsi di tale la dinamica, il primo *datum* temporalmente riscontrabile è e resta una *modificazione* a livello fisiologico mai percepita come tale: ciò che Schopenhauer definisce l'*effetto* sui corpi animali.

Se a questa considerazione si aggiungono le implicazioni date dall'apriorità delle forme di spazio, tempo e causalità, diviene manifesto il senso per cui dalla *dinamica intellettuale*, come descritta da Schopenhauer, risulti tanto il costituirsi quanto la *conoscenza*, ovvero l'effettiva fruizione da parte del soggetto della rappresentazione intuitiva, ove l'*intelletto* risponda tanto della spazio-temporalizzazione, condizionata dalla sintesi delle forme della pura sensibilità (da cui scaturisce la condizione di percettibilità di tali rappresentazioni, *in primis* l'estensione), ovvero la condizione di rappresentazione intuitiva riconosciuta come *oggetto reale*, con la diretta e immediata applicazione *a priori* del nesso causale su *data* in oggettivi e come tale immediatamente intelletta.

In questo senso e tenendo presenti le necessarie implicazioni derivate dall'apriorità della legge di causalità, con le parole di Schopenhauer, tale condizione viene descritta nella modalità in cui l'Intelletto dall'effetto *costruisce* una causa esterna, grazie all'ausilio dello spazio quale senso esterno, e di come solo tale condizione riesca a rendere ragione dell'effettivo darsi di un rapporto rappresentazionale con la realtà esterna, che non violi l'idealità trascendentale della realtà empirica condizionata

come tale dall'apriorità delle sue condizioni di possibilità, ovvero spazio, tempo e causalità.

## 2.4

### Condizioni di possibilità del *Wissen*. L'*a priori* non intuitivo. Il principio di ragione

Tornando ora alla *Quadruplica*, quest'opera, se analizzata approfonditamente nell'articolazione e nelle tematiche che affronta, compendia in sé la risposta schopenhaueriana, in chiave trascendentale, alla questione riguardante i giudizi sintetici *a priori*, mostrando come (per ciò che riguarda il complesso dell'attività *razionale*, la conoscenza *astratta* del soggetto, quindi solo per l'uomo) quelle *necessità* e *generalità*, che secondo Kant contraddistinguono specificamente tutta quella tipologia di conoscenze dette *a priori*, si esprimono manifestamente in quell'*unico* tipo di relazione, uno e uno solo, in grado di restituire immediatamente intelligibilità a tutta una determinata serie di oggetti. È chiaro che per la comprensione tanto della teoria generale quanto degli elementi in cui si articola, che costituiscono il corpo stesso della *Dissertazione*, non si può non tener conto di quelle che sono state la ricezione e la critica della filosofia kantiana da parte di Schopenhauer. Viceversa, proprio la comprensione approfondita di quest'opera riesce a rendere intelligenza fino in fondo del senso di quella critica radicale che ha portato Schopenhauer ad una teoria dell'intelletto *toto caelo* differente, nel passaggio da una sua concezione discorsiva *more kantiano* ad una *intuitiva*, e, di conseguenza, ad una teoria della conoscenza generale assolutamente altra e non ricomprendibile nei termini, in cui kantianamente si dispiegano tanto le relazioni funzionali quanto i caratteri specifici di facoltà, quali, appunto, sensibilità, intelletto e ragione. A questo proposito risulta tendenzialmente fuorviante la lettura, in genere riportata dalle vulgate manualistiche, secondo cui Schopenhauer avrebbe semplicemente rigettato undici delle dodici categorie kantiane, mantenendo solo quella di causalità, non



tenendo contemporaneamente in considerazione il fatto che ciò che propriamente Schopenhauer ha *in primis* rigettato è tanto una concezione *discorsiva* dell'intelletto quanto una qualche interdipendenza funzionale tra *sensibilità intuitiva* e *intelletto discorsivo*, come ipotizzata da Kant.

Tutta la trattazione sul *principio di ragione* inerisce al *proprium* di una facoltà specifica, propria dell'uomo, la *ragione*, che Schopenhauer mostra essere *inessenziale* in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza, ma che, piuttosto, fa della conoscenza della realtà, intellettualmente intuita ed empiricamente funzionale, un oggetto di conoscenza razionale: in breve, la *ragione* è ciò che fa del prodotto del *conoscere*, intuitivo e particolare, un *sapere razionale, astratto e generale*.

Ora, secondo Schopenhauer, la forma propria del *Wissen*, del sapere, nella sua forma generale, è espressa dal *principio di ragione*. Per comprendere appieno il senso di quanto da tale condizione implicato bisogna riferirsi, ancora una volta, a Kant e a quella che è la questione inerente alle conoscenze *a priori*.

Coerentemente con l'idea di fondo, che permea la sua teoria della facoltà conoscitiva, Kant ritrova nelle intuizioni di *spazio* e *tempo* l'*a priori* della sensibilità e nei suoi *concetti puri* l'*a priori* dell'intelletto. Se tutti i *concetti puri* dell'intelletto kantiano fossero conoscenze *a priori*, come la sua teoria necessariamente implica ed è costretta ad implicare, in essi dovrebbero esprimersi ed imporsi quelle *necessità* e *generalità*, che spazio, tempo e causalità immediatamente manifestano, *necessità* e *generalità* delle quali, al contrario, in essi non c'è alcuna traccia.

Tuttavia, se ora si riconsidera l'intero quadro, tenendo ben presenti le incongruenze che la teoria kantiana comporta e restituendo, quindi, all'intelletto e alla ragione il posto che hanno sulla base delle stesse prerogative funzionali che innegabilmente li caratterizzano, bisogna ammettere che Kant non aveva poi visto male nel supporre un *a priori*, in riferimento all'attività riflessiva, al *Wissen*, alla conoscenza concettuale. Ma questo non si trova nelle sue dodici categorie (eccezion fatta per la causalità), le quali, di quella *necessità a priori* che contraddistingue spazio, tempo e appunto causalità, non palesano la ben che minima presenza. Differentemente, come Schopenhauer ha mostrato, tale *necessità a priori* si manifesta nell'unica tipologia di

relazione in virtù della quale un determinato oggetto viene *immediatamente* intelletto all'interno di una serie, cioè in relazione con altri oggetti, relazione che nella sua forma generale viene appunto espressa dal *principio di ragione*.

\* \* \*

Se la corretta impostazione metodologica, sia nella ricerca più squisitamente filosofica che nell'indagine scientifica, trova l'espressione più propria in un imprescindibile equilibrio tra l'operare analitico e sintetico, d'altra parte, continua Schopenhauer, il *principio di ragione*, nei cui dettami si esprime la constatata stringente necessità di una ragione in virtù della quale qualcosa è ciò che è piuttosto che qualcos'altro, e che, come vedremo, riassume tutto il senso di quello che è il significato più proprio di una condizione trascendentale, viene riconosciuto significativamente quale presupposto di fondo, tanto delle possibilità quanto del senso di un *sapere* in generale.

In questo senso, il *principio di ragione* è espressione della forma generale di quell'*unico* collegamento, il quale, dal punto di vista gnoseologico, è in grado di rendere possibile e garantire l'intelligibilità del singolo elemento, all'interno della necessaria relazione con altri elementi; dal punto di vista epistemologico, invece, sotto l'egida di *principio di ragione* viene riconosciuta quell'*unica* tipologia di *relazione necessaria*, nella quale solo e soltanto si esprime la condizione di possibilità, per cui un ipotetico, amorfo molteplice di elementi, di fenomeni, di oggetti si presenti quale complesso organico, sistematico e intelligibile: ciò che chiamiamo *scienza*.

Ad un attenta riflessione, la riedizione della dissertazione *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* mostra da sé la fondamentale importanza, che già lo stesso Schopenhauer le riconosceva, in merito alla comprensione del proprio sistema in generale, perché la pregnanza delle implicazioni dell'indagine sul *principio di ragione*, se in prospettiva storico-filosofica prefigura una declinazione della filosofia e dell'idealismo trascendentali, nell'ottica di una correzione e di un concreto

superamento di quello che era stato il ginepraio di contraddizioni nel quale Kant si era incagliato, da un punto di vista teoretico pone le basi per l'articolazione di una vera e propria *fenomenologia trascendentale*, in grado di organizzare e articolare tutti i propri elementi all'interno del complesso di una teoria sintetica dell'intera facoltà conoscitiva, in chiave, appunto, idealistico-trascendentale.

La comprensione della distanza e del distacco da Kant si evince chiaramente alla luce dell'effettiva esposizione delle linee generali della teoria della conoscenza schopenhaueriana, evincibili nel complesso dell'esposizione affidata alla riedizione de *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*.

Quello che *prima facie* si presenta al lettore – dopo un'esposizione critica di quelle che Schopenhauer ritiene siano state le vicissitudini intercorse storicamente al rapporto tra il principio di causalità e il principio di ragione del conoscere – è, in sintesi, l'esposizione sistematica di quattro classi di oggetti per il soggetto, nelle quali si compendia ed esaurisce il complesso di rappresentazioni, che compongono il correlato oggettivo dell'esperienza conoscitiva del soggetto.

Se l'aspetto peculiare che caratterizza un'analisi di tipo trascendentale è quel carattere precipuo determinato dal rivolgersi non agli oggetti, bensì al nostro modo di conoscerli, astraendo da qualsiasi determinazione particolare, l'operazione schopenhaueriana è riassumibile proprio in quest'ottica. Seguendo quello che è il precetto, in cui Schopenhauer riconosce il proprio *modus philosophandi*, ovvero quella comprensione del mondo in una sintesi che tenga conto di ogni possibile apporto esperienziale tanto interno che esterno, nella *Quadruplici* egli presenta quattro classi di oggetti per il soggetto, dove il parametro oggettivo per la classificazione delle stesse classi si palesa, rispetto a una serie di rappresentazioni date, nell'unico *modus relationis*, in grado di restituire intelligenza tanto dei singoli oggetti quanto delle serie stesse in cui questi oggetti si presentano.

La differenziazione di questa relazionalità in quattro diverse vesti risponde, quindi, ad un requisito di carattere trascendentale: il tipo di relazione, riconosciuta e intelletta all'interno della serie di rappresentazioni, palesandosi per il soggetto nel limite stesso della concepibilità della serie, si impone da sé quale *unica modalità di relazione* in

grado di restituirne concreta intelligibilità.

La comprensione della specificità del *modus relationis* per ciascuna classe di oggetti e il suo emergere quale *condizione trascendentale* si manifestano *a posteriori*; la riprova empirica di tale condizione trova espressione nell'assoluta *inconcepibilità rappresentazionale*, da parte del soggetto, di una qualsiasi serie di rappresentazioni, nella quale si cerchi di sostituire con un differente *modus relationis* quello che, *a priori*, le garantisce immediatamente intelligibilità e per la quale essa è immediatamente compresa.

Un “oggetto per il soggetto” è in generale, all'interno del quadro trascendentalmente idealistico in cui si muove Schopenhauer, una qualsiasi “rappresentazione” del soggetto, sia essa un oggetto intuitivo, un concetto o elemento matematico, come viceversa, ogni oggetto empirico, concetto o ente matematico si risolve nell' “essere una rappresentazione” del soggetto.

La serialità, all'interno della quale solo è garantita l'intelligibilità di ciascun singolo elemento, nella necessaria relazione con gli altri elementi con i quali compone la serie, all'interno della quale viene intelletto, è ciò che accomuna le diverse classi di oggetti, modalità che viene declinata nella sua forma generale con l'espressione *principio di ragione*. Alla base di questa constatazione sta la consapevolezza di Schopenhauer del fatto che, in generale, l'intelligibilità di un oggetto, quale che esso sia, è vincolata alla condizione imposta di una necessaria relazione con altri oggetti.

La prima classe di oggetti comprende tutte le rappresentazioni, che riconosciamo come oggetti d'esperienza esterna e che Schopenhauer chiama rappresentazioni complete, intuitive ed empiriche. Per ciò che riguarda gli oggetti della prima classe (oggetti reali), ogni serie, all'interno della quale essi assurgono all'intelligibilità, risponde alla legge di causalità, nella relazione di causa-effetto. Proprio per quella che può essere riconosciuta quale specificità gnoseologica di questa classe di oggetti, pur non riuscendo mai a ridurre tali oggetti d'intuizione ad elementi dati – ogni oggetto d'intuizione, se considerato in se stesso e analizzato nelle parti che dovrebbero costituirlo, non concede altro, da un punto di vista mereologico, che un rimando all'infinito *a parte ante* – quindi, pur non conoscendo mai gli oggetti in se

stessi, nondimeno, per quel che riguarda la nostra esperienza e la nostra “cognizione dei fatti”, essa è concessa solo all’interno di quella che potremmo definire *percezione differenziale* tra due stati di cose A e B, dove, pur non conoscendo mai in se stessi né A né B, viene resa intelligibilità di essi e della loro relazione all’interno di quella che indichiamo quale relazione causale tra i due stati successivi.

Se per la realtà empirica tali caratteri si manifestano nel *principio di ragione del divenire*, nel quale si esprime *in abstracto* la comprensione della legge di causalità, per ciò che riguarda i concetti o gli enti matematici, questi caratteri si manifestano all’interno di tipologie di relazioni, affatto differenti, nella sostanza, dalla legge di causalità, seppur simili ad essa nella forma. Le relazioni di premessa-conseguenza, tipiche di quello che Schopenhauer riconosce quale principio di *ragion sufficiente del conoscere* e che lega concetti a concetti o concetti a predicati, come quelle riguardanti gli enti matematici e ricollegate al *principio di ragione dell’essere*, vengono mostrate dal filosofo in tutta la loro irriducibile diversità sostanziale, costituendo rispettivamente la forma specifica del principio di ragione nella seconda e nella terza classe di oggetti per il soggetto. La quarta classe di oggetti per il soggetto contempla, per ciascun soggetto cosciente, la presenza di un unico oggetto: il soggetto di volontà.

È nella comprensione del rapporto identitario tra l’*oggetto per il soggetto-soggetto di volontà* e il *soggetto cosciente* che prende forma, nella concezione schopenhaueriana, il rapporto fenomeno-cosa in sé, ed è lì che la metafisica ottempera al proprio compito, all’interno di un quadro eminentemente trascendentale.

## 2.5

### Analisi della *Weltanschauung* idealistica schopenhaueriana

Purtroppo, Schopenhauer, forse per l’origine non espressamente divulgativa della *Dissertazione*, ha peccato di ingenuità nell’impostazione della riedizione dell’opera,

confidando troppo nelle capacità del lettore comune e confinando solo a metà del lavoro ciò che avrebbe dovuto trovar posto nell'*incipit*, ovvero il chiarimento di quell'orizzonte teoretico, all'interno del quale trovano senso e significato tutti quegli elementi in cui si articola il proprio impianto metafisico-trascendentale, il quale, solo ben compreso e metabolizzato, può dar ragione di quello che è il complesso della sua speculazione, tanto in generale quanto, a maggior ragione, nelle sue più specifiche articolazioni.

Per questo motivo ritengo, di necessità, che il chiarimento di questo orizzonte dovesse costituire il vero *incipit* di quest'opera, considerata dallo stesso Schopenhauer l'imprescindibile chiave d'accesso al proprio sistema; *incipit* senza il quale tutto il complesso di classi di oggetti per il soggetto, il ruolo e il senso del soggetto trascendentale, lo stesso principio di ragione nelle sue forme e tutti quegli elementi, i quali, secondo Schopenhauer, nella loro organicità dovrebbero appunto contribuire alla configurazione della sua teoria sintetica della facoltà conoscitiva, rischiano di rimanere, nel loro insieme, niente più, in fondo, che una nebulosa fantasmagoria.

Ora, a ben guardare, l'intera produzione schopenhaueriana è cosparsa di riferimenti alla sua concezione della filosofia trascendentale e alla sua impostazione di fondo, ma forse mai, come in questo caso, *repetita juvant*, per cui, nella fattispecie, in riferimento al chiarimento dell'orizzonte speculativo proprio del pensiero schopenhaueriano, il punto di partenza saranno qui i contenuti espressi nel §19 nella *Dissertazione*, i quali, nel complesso, compendiano sinteticamente tutte le indicazioni necessarie al chiaro costituirsi di quell'orizzonte, nel quale inscrivere e ricomprendere tutti gli elementi, in cui si articola l'impianto metafisico-trascendentale, che sta alla base della speculazione schopenhaueriana. Proprio per questo, per l'appunto, esso avrebbe dovuto costituire forse il paragrafo §1 della *Dissertazione*, sebbene possa essere in qualche modo considerato tale, se si tiene in debito conto che esso trova posto all'inizio della *pars construens* dell'opera, ovvero nella parte iniziale del capitolo, in cui viene esposta l'analisi della prima classe di oggetti per il soggetto.

In questo senso, i paragrafi §§1-15 possono essere considerati, e a ben guardare lo

sono a tutti gli effetti, la *pars destruens* dell'opera, la quale, attraversata dalle critiche alle filosofie precedenti in merito alle problematiche inerenti allo statuto del principio di ragione (§§1-14) e concludentesi con la presentazione di istanze cui l'indagine metafisica non può sottrarsi (§15), si conclude prima di quel paragrafo §16 dal titolo *La radice del principio di ragion sufficiente*, che compendia l'esposizione di quello che in fondo può essere considerato il *manifesto* tanto della presente opera quanto del complessivo impianto metafisico-trascendentale schopenhaueriano.

Ora, come detto, ritengo che l'immediata analisi dei contenuti espressi nel §19 sia qui la miglior occasione, per tentare di ottemperare al corretto posizionamento della cornice metafisico-trascendentale necessaria, affinché tutto ciò che in essa trova fisiologicamente il proprio posto possa esprimere con chiarezza il proprio significato e la propria pregnanza.

\* \* \*

Avendo nel §18 presentato la propria analisi trascendentale della realtà empirica, la prima parte del §19 tratta delle implicazioni, che la condizione specifica del tempo, in quanto senso interno, presenta, in riferimento alla presenza immediata delle rappresentazioni. La risultante speculativa evinta nella disamina trascendentale della realtà empirica si presenta quale punto di partenza per il definitivo chiarimento dell'orizzonte speculativo, nel quale si iscrive il complesso della prospettiva metafisico-trascendentale schopenhaueriana.

Dopo aver svolto l'esposizione schematica di quelle che sono le dinamiche intellettuali, nelle quali interviene funzionalmente quella che viene definita l'intima  *fusione* di spazio e tempo nella  *costituzione* della rappresentazione complessiva della realtà empirica, l'argomento schopenhaueriano è volto a mostrare come dalla non chiara comprensione della loro condizione, rispettivamente di *senso esterno* e *senso interno*, inerenti a quelle che sono le dinamiche in cui si svolge significativamente l'*apprensione* della rappresentazione da parte del soggetto, nasca l'illusione realista di una realtà esterna e indipendente di oggetti, contrapposta ad una rappresentazione

di essa nella coscienza del soggetto.

Secondo Schopenhauer, sebbene la rappresentazione della *materia*<sup>19</sup> sia determinata intellettualmente dalla sintesi delle forme pure di spazio e tempo operata dall'intelletto, tuttavia la rappresentazione di una realtà empirica esterna persistente nel suo divenire, per ciò che concerne la sua apprensione da parte del soggetto, sottostà esclusivamente al *tempo*, quale forma del senso interno, il quale condiziona funzionalmente, secondo quella che è la sua forma propria, la *successione*, la regola rispetto a ciò che viene definita da Schopenhauer la *presenza immediata* delle rappresentazioni nella coscienza.

Per *presenza immediata* delle rappresentazioni nella coscienza è da intendere qui la descrizione della dinamica conoscitiva, che in una prospettiva realista descriverebbe la relazione *immediata* di un individuo conoscente con quella che egli considera empiricamente la realtà esterna ad esso.

Scrivo, nell'intento di chiarire questa condizione, Schopenhauer

Che le rappresentazioni siano immediatamente presenti significa: esse non solo diventano, nella fusione del tempo e dello spazio compiuta dall'intelletto (che come tosto vedremo, è una facoltà intuitiva), la rappresentazione complessiva della realtà empirica, ma anche, come rappresentazioni del senso interno, vengono conosciute solo nel tempo, e precisamente nel punto di indifferenza tra le due direzioni opposte di esso che si chiama il presente. La condizione immediata di una rappresentazione di questa classe [...] è il suo influsso causale sui nostri sensi e quindi sul nostro corpo, che fa parte esso stesso degli oggetti di questa classe e pertanto è soggetto alla legge di causalità che vi domina [...]. Poiché perciò il soggetto, in base alle leggi del mondo sia interno che esterno, non può star fermo a quell'unica rappresentazione e, d'altra parte nel tempo non c'è simultaneità: quella rappresentazione sparirà di nuovo scacciata da altre [...]. Ma poiché nonostante questa fugacità e questo isolamento delle rappresentazioni, rispetto alla loro presenza immediata nella coscienza del soggetto, a questo rimane, per la funzione dell'intelletto, la rappresentazione di un complesso della realtà che abbraccia tutto [...], rispetto a tale contrasto si sono ritenute le rappresentazioni, in quanto fanno parte di questo complesso, qualcosa di affatto diverso da quello che sono in quanto sono immediatamente presenti alla coscienza, e in tale qualità le si è

---

<sup>19</sup> Intesa quale rappresentazione di un sostrato permanente a fondamento del continuo divenire di quelli che vengono considerati i suoi stati e che sarebbero appunto i soli a cadere sotto la percezione del soggetto; Cfr. VW §18, p.69-70; WWV, §4, 53-55.



chiamate cose reali, in questa invece soltanto rappresentazioni κατ' ἐξοχήν. Questa concezione della cosa, che è la concezione comune, si chiama come è noto realismo.<sup>20</sup>

La premessa indispensabile per comprendere e valutare la plausibilità dell'argomento così svolto risiede da un lato nella comprensione di quelli che sono i vincoli che la necessità *a priori* connaturata nelle forme di spazio, tempo e causalità strutturalmente comporta, dall'altro nel tener presenti le conseguenze inerenti alla distanza che separa la dinamica propria in cui si dispiega la conoscenza intuitiva, ovvero il suo procedere e determinarsi in modo del tutto *immediato*, da quella che si risolve nella conoscenza *astratta* del medesimo dato intuitivo. Ciò che Schopenhauer cerca plausibilmente di argomentare riguarda la relazione che collega la consapevolezza del soggetto circa il divenire delle singole rappresentazioni, presenti successivamente nella coscienza, e il complesso intuitivo della realtà empirica, che costituisce lo sfondo di tali singole rappresentazioni, di per sé già determinato nell'atto sintetico dell'intelletto sulla base del quale, nell'applicazione immediata della legge di causalità al mero *datum* sensibile, costruisce e proietta *un fuori*, tramite l'applicazione dello spazio quale senso esterno.

Il *proton pseudos* del realismo risiederebbe, secondo Schopenhauer, nel considerare tale rappresentazione di sfondo un reale in sé o comunque indipendente dalle forme *a priori* della conoscenza, cui ricondurre le condizioni di possibilità della rappresentazione intuitiva della realtà empirica, la cui idealità è da riferire in tutto e per tutto all'apriorità delle sue forme costituenti, rispetto alla soggettività in cui verserebbero le singole rappresentazioni presenti *successivamente* nella coscienza. Tale discrasia, che il realismo trova intercorrente tra un *datum* ontologicamente indipendente e una sua possibile rappresentazione nella coscienza del soggetto conoscente, viene ricondotta da Schopenhauer esclusivamente alla distanza intercorrente tra la *consapevolezza* della presenza in successione di singole

---

<sup>20</sup> VW, §19, pp.71-72.

rappresentazioni nella coscienza, ovvero una conoscenza *astratta*, e quella che è la rappresentazione di quel *continuum* spazio-temporale costituente la realtà empirica, determinata come tale in conseguenza dell'applicazione della causalità al *datum* sensibile, che è *conoscenza intuitiva*.

Il prosieguo di questa parte dà l'occasione a Schopenhauer di dipanare in modo sintetico, ma oltremodo chiaro, come più e più volte tra l'altro farà nelle sue opere, la matassa di ragioni che giustificano la distanza che separa il *realismo* dall'*idealismo* o, meglio, il *realismo trascendentale* dall'*idealismo trascendentale*, chiarendo così l'orizzonte metafisico-trascendentale, in cui si iscrive il complesso della sua speculazione.

I contenuti sinteticamente espressi di tale paragrafo trovano un *pendant* nel §7 del *Mondo*, nel quale, in modo differenziale, Schopenhauer cerca di inscrivere e rendere ragione del proprio *modus philosophandi*, mostrando quelli che sono le *impasses* aporetiche, in cui ricadono tanto il materialismo in genere quanto la filosofia schellinghiana, quanto la speculazione fichtiana, paradigmaticamente assunti quali espressioni saturanti nel complesso l'intera gamma di tendenze speculative filosoficamente possibili.

\* \* \*

Tornando ai contenuti compendati nella seconda parte del §19, nell'operazione di confutazione di qualsiasi prospettiva realista *überhaupt* Schopenhauer si richiama in particolar modo ad alcuni illuminanti passi kantiani, lasciando a questi, in fondo, il compito di persuadere, circa la genuinità delle ragioni e dei presupposti dell'*idealismo trascendentale*.

Per comprendere appieno quest'orizzonte speculativo, in aggiunta ai riferimenti kantiani citati da Schopenhauer, può essere utile soffermarsi brevemente su quelli che sono i presupposti speculativi dell'*idealismo trascendentale* nell'ottica di Schopenhauer; in questo senso, per esempio, ritenere che realismo ed idealismo possano porsi, nella migliore delle ipotesi, quali prospettive o teorie filosofiche

tendenzialmente “alternative” o che si possano trovare zone di grigio intermedie tra le due posizioni, lascerebbe intendere, in prospettiva schopenhaueriana, una miscomprensione sia storica che concettuale della questione.

Bisogna tener presente, infatti, che l’idealismo trascendentale, che Schopenhauer ritiene di mutuare *sic et simpliciter* dal Kant della prima edizione della *Kritik*, trova le proprie ragioni e i propri presupposti *proprio* nei limiti, nelle aporie e nelle fallacie, che ineriscono a *qualsiasi* concezione *lato sensu* realista.

In questo senso, realismo e idealismo non possono essere considerati due *Weltanschauungen* speculative, che parallelamente si pongono quali basi teoriche per sistemi alternativi o semplicemente due differenti orizzonti prospettici possibili; essi vanno colti, piuttosto, in una relazione, da un punto di vista metafisico-speculativo, consequenzialmente diacronica, nella quale tutti i limiti e le fallacie, in cui incorre ogni teoria metafisica dogmaticamente realista, si pongono proprio quali istanze, da cui il pensiero trascendentalmente idealista di *necessità* prende le mosse. Qui, per ragioni la cui ovvietà avanzerà di pari grado con il prosieguo dell’analisi, il riferimento è circoscritto all’idealismo trascendentale, come esplicitato da Kant eminentemente nella prima edizione della *Critica* e inteso, recepito e mutuato da Schopenhauer.

Ora, tralasciando il realismo comune, il contrasto, mostrato con chiarezza da Kant e testualmente mutuato da Schopenhauer, emerge, come detto, nel confronto tra due concezioni antitetiche e incompatibili tra loro: il realismo e l’idealismo trascendentali dei fenomeni.

In generale, è possibile ricondurre *ogni* prospettiva realista all’istanza del presupposto di un’esistenza oggettiva e indipendente, in senso trascendentale, di oggettività esterne. All’interno di tale istanza si distinguono eminentemente, da un lato, il *realismo ingenuo*, che intende tali presunte oggettività cause e referenti propri di quelle stesse “rappresentazioni” di esse, che, poi, per l’appunto, in quanto semplici rappresentazioni, rientrerebbero all’interno della nostra esperienza conoscitiva (realismo ingenuo), dall’altro, il *realismo trascendentale*, che intende tali oggettività sì *primariamente* quali *cause esterne* di quelle immagini (rappresentazioni), che

successivamente riferiamo loro, pur permanendo nel dubbio circa l'aderenza o meno tra queste immagini degli oggetti nella coscienza (rappresentazioni) e gli oggetti stessi in quanto oggetti, qualora considerati, appunto, indipendenti in se stessi anche e soprattutto al di fuori del rapporto conoscitivo soggetto-oggetto, nel quale si avrebbe a che fare, comunque, esclusivamente con "fenomeni", rappresentazioni.

Su quest'ultima posizione concordano sia l'idealismo che il realismo trascendentali.

Ma dove per il realismo queste rappresentazioni sarebbero in qualche modo *causate* da cosiddetti oggetti esterni, considerati come tali in se stessi, cioè come "cose in sé" (realismo trascendentale), l'idealismo trascendentale nega la possibilità di un tale tipo di relazione, constatando la contraddittorietà nell'assegnare una qualche valenza "esterna" in senso trascendentale a tutte quelle conoscenze, che si impongono con quelle *necessità* e *generalità*, che per Kant costituiscono il tratto peculiare delle conoscenze *a priori*, tra le quali appunto rientra la stessa *causalità*. Da questo punto di vista, secondo Schopenhauer, lo stesso Kant sprofonda nelle medesime contraddizioni, essendo contravvenuto proprio a questa prerogativa, in merito al principio di *causalità*, come risulta dalle implicazioni più evidenti della *II analogia dell'esperienza*.

L'argomento *de relato*, qui addotto da Schopenhauer contro il realismo trascendentale, muove *explicite* dalle considerazioni espresse nella *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, ove Kant muove l'accusa al realismo trascendentale in riferimento ad una sua concezione del fenomeno, della rappresentazione, quale "prodotto causale" di un oggetto esterno, ovvero di presupporre che la rappresentazione con cui abbiamo a che fare sia in qualche modo un'immagine che noi abbiamo della nostra coscienza più o meno aderente ad un oggetto *comunque sia* "esterno", causa di essa. Bisogna ammettere come lo stesso Kant sia stato storicamente letto e interpretato per la maggiore in questa prospettiva, e anche a ragione, se si tiene conto, per l'appunto, del fatto che questa è l'implicazione più evidente della *II analogia dell'esperienza*,<sup>21</sup> la quale, tuttavia, precipita Kant in un

---

<sup>21</sup> Cfr. KrV, An. Tras., Libro II, Cap. II, Sez. III 3 Seconda Analogia, pp. 375-403.

vortice di contraddizioni, qualora si comparino le sue implicazioni, appunto, con la posizione trascendentalmente idealista, della quale apertamente si fregia nelle illuminanti pagine della *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*.<sup>22</sup>

La presente ricerca, nei propri intenti, tuttavia non palesa alcuno specifico riguardo circa le questioni storico-filosofiche inerenti a ciò che Kant possa aver realmente sostenuto, né tanto meno le aporetiche questioni riguardanti un possibile “vero” Kant in una *Auseinandersetzung* tra le posizioni espresse fra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, circoscrivendo la propria analisi *intra moenia schopenhaueriana* esclusivamente al *cosa* Schopenhauer abbia mutuato da Kant e, soprattutto, al *come* e al *perché*.

In questo senso, tornando alla critica al realismo trascendentale presente nella *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, una relazione di tipo simil-realista della relazione tra “fenomeni” e “cose in sé” viene da Kant apertamente sconfessata e confutata; ed è così che, parimenti, Schopenhauer intende la cosa, per quanto spesso tali “cose in sé” siano state intese e identificate quali “noumeni”; della qual cosa, *a fortiori* nella ricezione schopenhaueriana, fugge ogni possibile significanza tanto in generale quanto in specifico riferimento a quanto Kant stesso scrive nel capitolo *Sulla distinzione di tutto gli oggetti in fenomeni e noumeni*, qualora di una presunta indipendenza trascendentale di tali oggettività in sé si cercasse suffragio, indirettamente, in null’altro, se non nella constatata presenza di riferimenti ad esse, in qualità di puri oggetti di pensiero. Tale posizione, che vedrebbe un’identità tra noumeni e cose in sé, in un ottica trascendentale potrebbe entro certi limiti ancor più corroborare l’idea di un’*idealità empirica* di quella realtà esterna data significativamente nella rappresentazione, intesa in senso ontologicamente forte, tuttavia permane foriera di inestricabili contraddizioni, *a fortiori* se si tiene conto delle innegabili implicazioni che l’estetica trascendentale non può non comportare in

---

<sup>22</sup> Cfr. KrV, Appendice, Brani della prima edizione, Paralogismi della ragion pura IV, pp. 1269-1317, *passim*.

riferimento al complesso della teoria kantiana in generale, quanto meno in quella che è stata la sua ricezione da parte di Schopenhauer.

Scriva Schopenhauer, a questo proposito, dopo aver presentato la concezione realista sopra sinteticamente illustrata

Questa concezione della cosa, che è la concezione comune, si chiama come è noto *realismo*. Ad esso si è opposto, con l'inizio della filosofia moderna, l'*idealismo*, che ha guadagnato sempre più terreno. Rappresentato prima da Malebranche e Berkeley, fu esso potenziato da Kant fino a diventare idealismo trascendentale, che fa capire il coesistere della realtà empirica delle cose con l'idealità trascendentale di essa, e in base al quale Kant, nella *Critica della ragion pura*, si esprime, tra l'altro, così: «Intendo per idealismo trascendentale di tutti i fenomeni la teoria per la quale li consideriamo tutti quanti mere rappresentazioni e non cose in sé». Più, oltre, nella nota: «Lo spazio non è esso stesso nient'altro che rappresentazione; per conseguenza, tutto ciò che è in esso dev'essere contenuto nella rappresentazione, e nello spazio non v'è alcunché salvo in quanto sia realmente rappresentato in esso» (Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale, pp. 369 e 375 della prima edizione) Infine, nella «Considerazione» annessa a questo capitolo è detto: «Se elimino il soggetto pensante, deve cadere anche tutto il mondo fisico che non è niente se non il fenomeno nella sensibilità del nostro soggetto, e una specie delle sue rappresentazioni».<sup>23</sup>

Lo snodo fondamentale rimane qui la chiara comprensione di cosa intenda *in concreto* Schopenhauer, quando afferma che Kant avrebbe fatto comprendere «il coesistere della realtà empirica delle cose con l'idealità trascendentale di essa» e *a fortiori* quali siano i risvolti speculativi implicati dalle conseguenze di tale particolare condizione.

In effetti, la piena comprensione di quanto affermato sopra necessiterebbe forse più di un atto intellettuale che di una ulteriore spiegazione; tuttavia, riflettere su alcune esemplificazioni *in concreto* può tornare, a questo scopo, particolarmente fruttuoso.

L'idealismo trascendentale *more schopenhaueriano* non muove *ex ante* dal presupposto di *spiegare* alcun *warum der Welt*, ma prende esplicitamente forma e

---

<sup>23</sup> VW, §19, pp.72-73.

ragione nel tentativo di una *comprensione* del *wie der Welt*, a partire da quelle che sono le conoscenze rilevate e rilevabili tanto nell'esperienza esterna quanto in quella interna, a partire dalle istanze implicate dal criticismo kantiano, ovvero l'innegabile constatazione delle *impasses* speculativamente aporetiche, ineluttabilmente implicati da ogni concezione realista *überhaupt* della realtà empirica.

Si analizzino, ad esempio, le dinamiche implicate nella teoria dell'*adaequatio mentis ad rem*, cioè il ritenere che gli oggetti che troviamo nella realtà esterna in generale siano in sé "qualcosa" e che questo qualcosa sia poi causa di quelle immagini di essi (rappresentazioni), che sono a noi date attraverso il *conoscere*, o si rifletta sulle condizioni implicate da una prospettiva che vede, comunque, nella nostra attività conoscitiva il formarsi e il riferirsi a immagini mentali, la cui veridicità risiederebbe nell'effettiva aderenza di esse ad oggetti esterni, cui sarebbero riferite. Ora, in tale prospettiva, il *soggetto* vero e proprio di questa realtà esterna, di questa *res*, cui la supposta mente di questo soggetto si conformerebbe durante l'atto conoscitivo, risulta essere *di necessità* lo stesso individuo conoscente nell'immanenza del suo corpo fisico, cosicché poi la separazione tra l'io e non io, tra il soggetto e il mondo esterno, non possa non essere *necessariamente* che cercata in un qualche supposto punto tra l'epidermide e il mondo di oggetti *al di là* di essa, nonostante l'assoluta *inconcepibilità*, a questo livello, di un limite puro tra soggetto e oggetto, dovuta all'infinita divisibilità dello spazio, che inerirebbe ad entrambi, limite puro, che, al contrario, si impone di necessità tra l'autocoscienza e il corpo, a fronte dell'identità dei due e che Schopenhauer chiamerà miracolo *kat'exochen*.

Tornando ai presupposti che sottendono alla *Weltanschauung* realista e ammettendo *ex hypothesis* una condizione *oggettiva in senso forte* di cose considerate in se stesse, si è costretti ad usare una spropositata violenza alla capacità di immaginazione nello sforzo, inane, di pensare, per esempio, un punto, che nella sua assoluta semplicità si ponga quale *primum indivisibile ex quo constituuntur corpora*, alla stregua dell'impossibilità *oggettiva* del non riuscire a non concepire necessariamente un *prima* del Big Bang, anche quando la fisica asserisce che "tutto" fosse racchiuso in un nucleo densissimo "senza spazio e senza tempo", poiché il

tempo non c'era ancora, né tanto meno ci sarebbe stato lo spazio. Ma i problemi non si limitano all'inconcepibilità atemporale e aspaziale di un presupposto *primum a quo* immanente, poiché, affinché da questo nocciolo primordiale a densità infinita possa poi scaturire l'universo come lo conosciamo, avremmo comunque poi bisogno di una *causa*, affinché questo *quid* infinitamente piccolo "senza tempo e spazio" inizi a *divenire* qualcosa e allora, indietro e indietro, a cercare la causa della prima fluttuazione e poi la causa della causa di questa e così all'infinito, che è in fondo l'analoga condizione aporetica in cui ci si ritrova seguendo le implicazioni date nel presupporre *immanentemente* come *oggettivi in sé* tanto il tempo quanto il suo scorrere nella modificazione di un qualsiasi oggetto reale, cioè nel suo passaggio da uno stato A ad uno B, cioè nel suo "divenire".

Ora di fronte a ciò che nei termini stessi in cui lo si cerca di immaginare risulta assolutamente inconcepibile, il genio kantiano viene in soccorso "semplicemente" portando a coerenza le implicazioni colte nella differenza essenziale, che distingue ogni conoscenza, appartenente a quella che riteniamo essere la realtà esterna, dalla conoscenza della cosa più piccola a quella della più grande, da altre conoscenze, differenza *essenziale*, che si pone alla base della sua distinzione tra conoscenze *sintetiche a priori* e *a posteriori*.

La parentesi precedentemente aperta, riguardante i giudizi sintetici *a priori*, trova ragione nel fatto che, primariamente solo sulla base della comprensione tanto del significato da assegnare alla necessità *a priori* da essi espressa quanto delle implicazioni comportate da una tale condizione, è possibile comprendere appieno il senso di quanto Schopenhauer afferma in merito a Kant, cioè il suo aver dimostrato «il coesistere della realtà empirica delle cose con l'idealità trascendentale di essa».

\* \* \*

La scienza positiva non è che una branca del sapere e il suo procedere per via sperimentale è condizionato dalla specifica tipologia dei suoi oggetti d'indagine, i quali presentano nel complesso un carattere comune, proprio ed essenziale, che



contraddistingue *tutte* quelle conoscenze, che Kant chiama *sintetiche a posteriori*: dalla legge di natura più generale alle conoscenze più particolari, esse palesano, in riferimento all'attività conoscitiva del soggetto, un carattere essenziale definibile come "non necessario".

Nel carattere specifico di *non necessità* qui si esprime e si intende l'ineliminabile constatazione di un dato di fatto: per quanti casi analoghi di un determinato evento nella realtà empirica si presentino alla coscienza, è *impossibile* fornire una legge, che escluda *a priori* la possibilità che prima o poi possa presentarsi un evento dissimile, non previsto; in breve, tanto in linea teorica che pratica, non è concesso di escludere la possibilità di un qualche controfattuale.

In questa peculiare condizione, in cui versa la conoscenza, anche scientifica, della realtà empirica, si esprime proprio quella caratteristica *non necessità*, che Kant trova appunto contraddistinguere *ogni* conoscenza sintetica *a posteriori*.

Tale condizione può essere esemplificata da quella che può essere considerata la più generale legge di natura, la legge di gravità, semplicemente nella constatazione del fatto che il comportamento che essa descrive è estendibile con certezza solo fino a ciò che oggi abbiamo potuto constatare. Nulla esclude, infatti, in linea teorica né tanto meno pratica, che la gravità possa in qualche modo variare, aumentando, diminuendo o sparendo del tutto, soprattutto nulla vieta, ed è questo aspetto che diventa determinante, di immaginare, concepire, pensare scenari dove modificazioni come queste appena ipotizzate siano possibili: banalmente, si può pensare e farsi un'immagine, senza il ben che minimo sforzo, di un mondo dove tutto galleggi, come pure, magari con un certo sforzo d'immaginazione, di uno dove la gravità funzioni al contrario, cioè che essa sia direttamente proporzionale al quadrato della distanza e inversamente proporzionale al prodotto delle masse. Analogamente a quanto descritto per la legge di gravità, ogni conoscenza riferibile alla realtà empirica presenta *essenzialmente* questa caratteristica *non necessità*: *tutte queste conoscenze* rientrano nel novero di quelle definite da Kant sintetiche *a posteriori*.

La grandezza di Kant è stata quella di riconoscere e dimostrare che, tra tutte le nostre conoscenze, trovano luogo alcune, le quali presentano sì *formaliter*

l'estensività propria di ogni conoscenza sintetica *a posteriori*, tuttavia imponendosi con una *generalità* e una *necessità*, di tipo affatto differente, che le distinguono *toto caelo* da queste ultime. Questa *necessità* può essere compresa nell'esemplificazione di quella che si impone quale differenza in chiave *trascendentale*, intercorrente tra il tipo e il grado di necessità espressi dalla e nella sopra esemplificata *legge di gravità* e quelli espressi dalla e nella *legge di causalità*.

Se da un lato, come appena mostrato, è impossibile un pronunciamento che ottemperi a una qualche certezza *assoluta* circa l'impossibilità di eventi dissimili da quelli che ad oggi la legge di gravità ha descritto e continua a descrivere, al contrario, in nessun modo è invece concessa la ben che minima possibilità di ipotizzare uno scenario differente da quello di cui che la legge di causalità immediatamente rende intellesione. Né in linea teorica né tanto meno nella prassi è *concepibile, pensabile o immaginabile* che un qualsiasi evento possa avvenire senza una causa, che in termini schopenhaueriani si esprime nell'asserire che non ci è concessa, o meglio al nostro intelletto non è concessa, nessuna forma per poter semplicemente pensare o immaginare, rappresentarsi in genere uno stato di cose, per cui, dato un evento nel mondo B, l'A, che l'abbia preceduto, non sia la causa e B l'effetto di questa.<sup>24</sup>

La metafisica con Kant, e questo per sua stessa ammissione, affronta proprio le questioni che ineriscono alle condizioni di possibilità di *questa* particolare tipologia di conoscenze. Ciò che grazie a Kant, quindi, si realizza è primariamente la dimostrazione del fatto che non tutte le conoscenze sintetiche, con cui abbiamo a che fare, presentano questo carattere "non necessario", cioè non tutte le conoscenze che abbiamo possono essere considerate sintetiche *a posteriori*.

Qui trova luogo il senso proprio dell'*idealità trascendentale* della realtà empirica, giustificata in quanto tale dalla constatazione che quella "non necessità" che "certifica" il carattere precipuamente esterno, empirico, non è in alcun modo esperibile presso la conoscenza che abbiamo di quelle che sono le *condizioni di possibilità* di questa stessa realtà esterna, le quali, al contrario, presentano quella

---

<sup>24</sup> Per l'esposizione dettagliata della dimostrazione dell'apriorità della legge di causalità si rimanda al capitolo III paragrafo 3.1.2. del presente lavoro.

*generalità* e quella *necessità* assolute e non relative. Quello che vale per la legge di gravità e tutte le leggi di natura non vale, infatti, né per la legge di causalità, né per lo spazio, né per il tempo.

Da qui le istanze che giustificano l'*idealità trascendentale* implicate dall'*impossibilità* di riferire tali conoscenze, quali proprietà di una qualche oggettività esterna, dato il carattere essenzialmente e specificamente “non empirico” del tipo di necessità cui si accompagnano: *ergo*, esse non possono che trovarsi “in noi”, ovvero appartenere alla facoltà conoscitiva *tertium non datur*, costituendo l'intima struttura non di supposte cose in sé, in quanto tali, ma delle cose, degli oggetti *reali*, in quanto già solo *nostre* rappresentazioni, ovvero oggetti per il soggetto.

Da qui, appunto, il senso dell'asserire, da parte di Schopenhauer, del risolversi del “nostro essere” sempre e solo nell'essere soggetto di questo mondo e, parimenti, l'“essere del mondo” nell'essere oggetto di questo soggetto. Spazio, tempo e causalità non sono proprietà di oggetti in quanto tali, ma solo le forme stesse della nostra facoltà conoscitiva, in virtù delle quali, per quanto ciò possa apparire *prima ac secunda facie*, delle particolari rappresentazioni vengono colte come *estese* nello spazio *fuori*; tuttavia, tale condizione, che nell'immanenza empirica restituisce quelle che sono rappresentazioni, cioè oggetti per il soggetto, in qualità di *oggetti reali*, vale solo per tali oggetti in quanto nostre rappresentazioni (oggetti reali) e per noi in quanto soggetti di queste rappresentazioni (oggetti reali).

In questo senso la realtà empirica è assolutamente reale, tanto quanto, sulla base del fatto che le sue condizioni di possibilità si palesano quali *a priori*, essa ha idealità trascendentale.

\* \* \*

Nei presupposti e negli esiti speculativi della *Dissertazione* va letto il passaggio fondamentale da Kant a Schopenhauer per ciò che concerne tanto l'indagine sulle conoscenze *a priori* quanto una loro restituzione all'interno di una plausibile teoria della conoscenza.

Mentre sulla plausibilità del complesso teorico kantiano inerente ad un intelletto *more* discorsivo grava proprio l'assenza, nei suoi elementi, eccezion fatta per la causalità, di quella constatata *necessità* che dovrebbe immediatamente imporsi come il tratto distintivo di ogni conoscenza *a priori*, al contrario, tale stringente *necessità*, l'unica appunto in grado di certificare l'*apriorità* di una certa conoscenza, è riconosciuta e dimostrata da Schopenhauer, per ciò che inerisce al *proprium* della facoltà *razionale*, in quell'unica tipologia di relazione, in grado di garantire l'intelligibilità di una rappresentazione (di un oggetto) all'interno di una serie, quanto della serie stessa, che nella sua forma generale viene espressa dal *principio di ragione*.

\* \* \*

Per ciò che concerne la comprensione di ciò che nel successivo capitolo, riguardante gli *elementa* trascendentali del sistema, verrà esposto ed analizzato, spero di aver mostrato con sufficiente chiarezza come il punto di partenza dell'idealismo trascendentale e, *a fortiori*, l'orizzonte speculativo, in cui si muove Schopenhauer, trovino la propria legittimità primariamente nell'esito confutatorio dei risultati dell'indagine kantiana su tutti quei presupposti che ogni concezione realisticamente e dogmaticamente fino ad allora – e, per molti versi, non differentemente da oggi – aveva assunto.

Come detto, l'infondata oggettività forte, che sino ad allora era stata indiscutibilmente considerata essenziale di certe leggi e, *ipso facto*, espressione, appunto, di un ordine oggettivo e indipendente della realtà esterna, presupposto basilare per ogni ontologia *more dogmatico*, viene da Kant irrefutabilmente dimostrata nelle implicazioni della distanza che separa conoscenze sintetiche *a priori* da quelle *a posteriori*. Con Kant, ed è qui la rivoluzione "copernicana" nella storia del pensiero filosofico, queste *veritates aeternae*, fonte di ogni ontologia dogmatica, emergono per quello che sono, cioè funzioni appartenenti essenzialmente alla nostra facoltà conoscitiva nel suo complesso, sensibilità ed intelletto nel linguaggio

kantiano, non riferibili o predicabili di oggetti esistenti *indipendentemente* da ciò che riteniamo conoscere, quando conosciamo qualcosa.

Questa, nei fatti, la rivoluzione “copernicana”, questo il senso del *necessario* passaggio da una ontologia *more dogmatico* ad una filosofia trascendentale.<sup>25</sup>

Se spazio, tempo e causalità, in conseguenza di quanto sinora nel complesso argomentato, non possono essere considerati come tali appartenenti agli oggetti esterni, non può avere alcun plausibilità supporre significativamente una qualche *oggettività esterna* preesistente e indipendente, che sia causa poi di una qualche rappresentazione di essa, in riferimento alla nostra facoltà conoscitiva. In questo senso, l'intera realtà fisica, per come viene da noi immediatamente conosciuta e riconosciuta come *esterna*, non può essere considerata dunque la *riproduzione* di un eventuale e preesistente mondo “fuori di noi”, ma esclusivamente la *produzione* della rappresentazione (dell'immagine) di una realtà che definiamo esterna, proprio nella comprensione del carattere *non empirico*, non predicabile di alcuna oggettività *stricto sensu*, di quelle condizioni, che costitutivamente la fondano come tale, cioè del carattere non empirico di quelle che vengono riconosciute quali *condizioni di possibilità* di ogni esperienza, che, come tali, ogni esperienza presuppone.

Questa, in sintesi, la dimostrazione dell'idealità trascendentale della realtà empirica.

Relativamente a quanto ho cercato di chiarire, così conclude Schopenhauer, con una chiarezza che rende di per sé superfluo qualsiasi ulteriore chiarimento, il §19:

Ma il realismo non vede che il cosiddetto essere di queste cose reali non è assolutamente niente altro che un essere rappresentato, o, se si insiste nel nominare soltanto la presenza immediata nella coscienza del soggetto, un essere rappresentato *κατ'εντελεχειαν*; non vede che l'oggetto, al di fuori del suo rapporto con il soggetto, non è più oggetto e che, quando gli si toglie questo rapporto, o se ne astraie, è subito eliminata anche ogni esistenza oggettiva. Leibniz, il quale senti bene il condizionamento dell'oggetto da parte del soggetto, ma non seppe liberarsi dal pensiero di un essere in sé degli oggetti, indipendentemente dal loro rapporto con il soggetto, ossia dall'*essere rappresentati*, ammise dapprima un mondo degli oggetti in sé esattamente uguale al mondo della rappresentazione, che correva parallelamente ad esso, ma che era collegato con quello non

---

<sup>25</sup> Cfr. KrV, Introduzione, Sez. VII, pp. 11-109.

direttamente bensì solo esteriormente, per mezzo di una *harmonia praestabilita*, evidentemente la cosa più superflua del mondo, dal momento che esso stesso non cade mai sotto la percezione e il mondo del tutto uguale ad esso della rappresentazione fa il suo corso anche senza di esso. Ma quando poi volle nuovamente determinare più da vicino l'essenza delle cose che esistono oggettivamente in se stesse, si trovò nella necessità di dichiarare che gli oggetti in sé sono soggetti (*monades*), dando proprio con ciò la prova più eloquente del fatto che la nostra conoscenza, in quanto una coscienza puramente conoscente, dunque entro i limiti dell'intelletto, vale a dire dell'apparato per il mondo come rappresentazione, non può trovare appunto niente altro che soggetto e oggetto, colui che si rappresenta qualcosa e la rappresentazione, e noi quindi, se astraiano dall'essere oggetto di un oggetto, cioè lo eliminiamo in quanto tale, e vogliamo tuttavia porre qualcosa, non possiamo trovare niente altro che il *soggetto*. Se invece, inversamente, vogliamo astrarre dall'essere soggetto del soggetto, e però non vogliamo rimanere con niente in mano, si verifica il caso inverso, che si sviluppa in *materialismo*.<sup>26</sup>

\* \* \*

In riferimento al metodo è evidente che, proprio per il carattere specifico di tipologia degli oggetti d'indagine quali le conoscenze *a priori*, il procedimento tipicamente scientifico non può trovare applicazione in questo campo, se non nella costruzione di una teoria o di un sistema, ma solo dopo che principi e condizioni trascendentali siano stati chiariti.

La verifica sperimentale, quindi, adeguata ai criteri imposti dall'essenziale *non necessità* di tutti i fenomeni che la *scienza* indaga, non è un procedimento applicabile alla genuina speculazione metafisica kantianamente e schopenhauerianamente intesa, soprattutto non ha nulla a che fare né può avere a che fare con l'assunzione dei suoi presupposti, quanto poi con i risultati che l'analisi trascendentale porta alla luce.

Per comprendere a fondo l'operazione filosofica qui proposta, bisogna aver compreso e tener sempre presente non tanto e non solo questo orizzonte speculativo, entro il quale Schopenhauer si muove in generale e specificamente nella *Quadruplici*, contraddistinto dalla peculiare forma che l'analisi trascendentale assume, il cui esito è l'articolazione *in actu* di differenti classi di oggetti per il soggetto e che, come tale,

---

<sup>26</sup> VW §19, pp.73-74, Cfr. WWV §5, pp. 61-65.

trae origine dalla personale ricezione, dalla critica e dal superamento del complesso della filosofia kantiana, ma soprattutto essersi persuasi proprio di quella che Schopenhauer ritiene l'implicazione più importante che la speculazione kantiana abbia comportato. Essa è *la dimostrazione dell'oggettiva esistenza della realtà empirica delle cose a fronte dell'idealità trascendentale che la contraddistingue*. Nel linguaggio di Schopenhauer essa corrisponde al complesso intuitivo della realtà empirica (prima classe), la quale – nell'orizzonte di quella *Grundlage* metafisico-trascendentale che in questo lavoro viene riconosciuta quale *fenomenologia trascendentale* – assieme ai *concetti*, in quanto oggetti propri della facoltà razionale (seconda classe) e agli enti matematici (terza classe), compendia il *mondo come rappresentazione*.

\* \* \*

Alla luce dell'insegnamento kantiano, *a fortiori* sotto l'egida di quella che è stata la sua ricezione schopenhaueriana, risulta evidente come i presupposti di una speculazione *lato ac stricto sensu* metafisica non possano non investire che un ambito eminentemente *gnoseologico*, poiché questo è primariamente l'orizzonte in cui è circoscritta la genuina speculazione inerente a quelle che sono le condizioni di possibilità d'esperienza in genere, ovvero declinata in una prospettiva *trascendentale* e non ontologico-dogmatica in senso forte come fino a Kant essa era stata intesa.

In questo senso, se prima di Kant il *datum* gnoseologico, la conoscenza in generale, presupponeva, sia temporalmente che causalmente, il *datum* ontologico, con Kant si comprende finalmente che a quel *datum* ontologico, che si riteneva indipendente e condizione di possibilità stessa, in quanto causa esterna della rappresentazione che di esso *appare* alla coscienza cosciente del soggetto, non è affatto riconoscibile proprio quella condizione indipendente dal soggetto, in cui lo si supposeva, una volta mostrato come i caratteri essenziali di tale presupposta oggettività, cioè spazio, tempo e causalità, riposino su un terreno eminentemente soggettivo.

Per ciò che concerne i limiti della plausibilità cui la speculazione metafisico-

trascendentale può assurgere in riferimento alle condizioni in cui lo stesso fenomeno di coscienza si presenta, soggetto e oggetto vengono colti da Schopenhauer, quali controparti strutturali dell'attività conoscitiva in genere, ineliminabili e sempre presupposti, in quanto determinati strutturali del conoscere in genere: non c'è oggetto senza soggetto e viceversa non è pensabile soggetto senza alcuna controparte oggettiva, questo è il senso in cui comprendere Schopenhauer quando afferma di non partire né dal soggetto né dall'oggetto, bensì dalla rappresentazione come primo fatto immediato della coscienza.<sup>27</sup>

Comprensibilmente la difficoltà più ardua probabilmente resta qui ancora quella, comunque, di abbandonare la prospettiva realista, cosa di cui lo stesso Schopenhauer è sempre ben conscio, che, più o meno tacitamente, si è sempre accompagnata e si accompagna, eccezion fatta per pochissimi rari casi, sempre quale presupposto di fondo di ogni speculazione filosofica. La difficoltà nell'abbandono di tale prospettiva è il vero e proprio ostacolo, che impedisce la profonda *comprensione* di quello che è il senso più proprio che Schopenhauer asserisce circa l'"essere" in quanto "essere rappresentato", ovvero quella rivoluzione "copernicana" operata nel passaggio, effettuato da Kant, da un'ontologia e una metafisica *more dogmatico* ad una speculazione trascendentale.

Con Schopenhauer l'opzione idealistica dovrebbe ormai aver smesso di essere considerata tale, cioè un'opzione, nel momento in cui si sia preso atto che le condizioni per un'ontologia, in ottica dogmaticamente realista, si fondava su quei presupposti, che Kant ha irrefutabilmente mostrato essere fallaci.

Se lo spazio, dopo Kant, non solo non può più essere chiamato in causa quale *qualitas primaria* delle cose, come invece ancora Locke riteneva, ma al contrario, proprio per questo, non può non essere altresì riconosciuto se non forma fondamentale del *conoscere* del soggetto, ovvero di un "essere in quanto essere rappresentato", risiedente, proprio per il carattere *aprioristico* che manifesta, necessariamente su terreno soggettivo, ciò comporta di necessità il ripensamento

---

<sup>27</sup> Cfr. WWV §7, p.83 e, ancora, VW, §16, p.66.



generale del concetto di ontologia e di metafisica.

Per il senso comune, oltre che per tutta la filosofia *lato sensu* non trascendentalmente idealistica (realismo), la possibilità di conoscenza di un oggetto è vincolata alla sua reale e indipendente esistenza dal soggetto che lo conosce, condizione espressa più sinteticamente nella formula *adaequatio mentis ad rem*. In questo senso, essa, quindi, presuppone un legame di dipendenza tra il *necessario*, *indipendente* e *anteriore* sussistere di un *quid*, in vista della *possibilità* da parte di un soggetto di poterlo conoscere; in breve, per poter conoscere qualcosa, questo qualcosa *prima* deve essere *già* ciò che viene successivamente conosciuto. Il problema su cosa conosciamo, all'interno della prospettiva realista, trova la sua declinazione meno ingenua, come abbiamo visto, nel *realismo trascendentale*, che Kant stesso non lesina a criticare quanto a prenderne le distanze; esso afferma che, rispetto a ciò che conosciamo, non è data alcuna certezza circa la corrispondenza tra la sua rappresentazione e ciò che esso sarebbe in sé. Questa è a tutti gli effetti la declinazione *realista* del problema inerente al rapporto fenomeno-cosa in sé, in cui si ammette che il referente oggettivo nell'atto conoscitivo sia la rappresentazione in quanto prodotto dell'attività conoscitiva, tuttavia permanendo nel presupposto che tale rappresentazione sia in qualche modo l'apparire o il manifestarsi alla coscienza dell'immagine di qualcosa che, per quanto una sua conoscenza in se stessa ci permanga preclusa, comunque, fuori ed indipendentemente (in senso trascendentale) da un soggetto in genere, è impossibile che non esista. Orbene, questa posizione è *apertis verbis* confutata da Kant, proprio perché poggia sul fallace presupposto che assume l'*estensione* in genere, quale proprietà intrinseca di oggetti, qualora pensati o concepiti indipendentemente in se stessi, quindi ontologicamente *altro*, rispetto a quella loro rappresentazione, che rientrerebbe nella dinamica conoscitiva col soggetto, anche quando si è dimostrato che lo spazio sia una forma *a priori*.

Il corroborante di tale confutazione si manifesta nelle implicazioni che tale riconoscimento kantiano comporta, cioè nella comprensione della dimostrazione kantiana, sulla base della quale si mostra come quei caratteri propri, che dovrebbero costituire strutturalmente le condizioni di possibilità dell'"essere" delle cose, in

riferimento alla *necessità* e alla *generalità* cui si accompagnano, come mostrato dall'analisi delle conoscenze ad essi riferibili, non possono che permanere su un terreno soggettivo, dove tale soggettività va intesa primariamente come la negazione di un'oggettività possibile, ovvero l'impossibilità di una loro indipendenza dalle condizioni generali, in cui esse si manifestano come tali, quindi in riferimento al *conoscere* in genere, del quale si manifestano appunto come *forme* generalissime: *in primis* lo spazio in quanto *estensione*. Questa condizione si comprende nel confronto con quelle conoscenze che caratterizzano la nostra esperienza e che vengono considerate, appunto, *a posteriori*, empiriche, per le quali il carattere essenziale è quello della "non necessità", siano esse anche le più generali *leggi di natura*.<sup>28</sup>

Per Schopenhauer, Kant per primo avrebbe appunto dimostrato rigorosamente l'insostenibilità speculativa di qualsiasi presupposto *lato sensu* realista, tanto nelle dirette implicazioni dell'estetica trascendentale, quanto, più chiaramente forse, negli argomenti enucleati proprio nella *Critica del quarto paralogismo della ragion pura*, ma dei quali, dopo di lui, eccezion fatta per Schopenhauer, per il quale hanno assunto un peso più che preponderante, non si è tenuto gran conto.

In questo senso, Schopenhauer cavalca la *rivoluzione copernicana*, che Kant incarna, portando con rigore alle estreme conseguenze le ineluttabili implicazioni dell'idealità di spazio e tempo, i quali, nel linguaggio kantiano, non appartengono alle "cose in se stesse" ma solo al nostro modo di conoscerle, il che non significa, come insegna la sua confutazione del realismo trascendentale, che noi avremmo sì in *sensu empirico* a che fare con oggetti, comunque esistenti in quanto "oggetti" *fuori* di noi, ma solo che, qualora si astragga dal rapporto soggetto-oggetto, che media la relazione conoscitiva con tali oggetti – sebbene, come mostra Schopenhauer, non si dia a rigore alcuna relazione intelligibile tra soggetto e oggetto, ma solo tra oggetti – e si considerino gli oggetti esterni al di fuori di tale relazione conoscitiva col soggetto, la spazialità non è una proprietà che possa *mai* appartenere loro e che perde di qualsiasi significato al di fuori di tale rapporto, con tutte le implicazioni che ciò comporta,

---

<sup>28</sup> Cfr. KrV, Introduzione, Sez II, pp 71-75.

ovvero, *in primis*, la contraddittorietà nel considerarle in senso stretto “cose in se stesse”, una volta che lo spazio, quindi l’estensione, venga, come irrefutabilmente fatto da Kant, dimostrata come non appartenente a queste presunte “cose”, prescindendo dalla relazione conoscitiva di esse col soggetto, ovvero di esse quali rappresentazioni.

La comprensione di questa condizione conduce all’essenziale e fondamentale verità, che secondo Schopenhauer viene da Kant espressa per la prima volta con irrefutabile chiarezza, ovvero di come l’“essere” di un ente immediatamente percepito in quanto esteso e il suo “essere rappresentato” facciano un tutt’uno, non lasciando alcuna zona d’ombra nella quale pensare o ipotizzare la possibilità di un essere degli oggetti, nelle modalità in cui a noi si presentano, cioè nello spazio e nel tempo, che possa essere *indipendente* dalla relazione conoscitiva, in cui questi caratteri ne presentano l’oggettività, *in primis*, appunto, l’estensione. Negare l’oggettività *in sé* dell’estensione non significa, quindi, asserire nichilisticamente l’esistenza del nulla assoluto, ma semplicemente accettare il limite trascendentale, mostrato da Kant, in conseguenza del quale, al di fuori del rapporto conoscitivo, non c’è più “nulla” che possa essere considerato *significativamente* oggettivo, secondo il carattere proprio di quella realtà empirica cui nell’immediato attribuiremmo proprio il carattere dell’oggettività, ma che Kant mostra essere solo “una specie delle rappresentazioni del soggetto”, la quale ha valore solo in quanto gli oggetti, che compendiano il complesso in divenire di questa realtà, sono per loro costitutiva essenza “oggetti per noi” ovvero *essenzialmente* nostre rappresentazioni.

Da qui la comprensione del fatto che quelle oggettività esterne che l’ontologia dogmatica ritiene indipendenti e, a loro volta, *cause* delle nostre rappresentazioni di esse, cioè cause del manifestarsi alla coscienza di una loro “immagine” più o meno aderente o comunque loro causalmente riferibile, in realtà siano nient’altro *già* che quelle medesime “rappresentazioni”, che l’ontologia dogmatica ritiene, al contrario, di riferire a oggettività esterne.

Se si tiene in considerazione, come fa Schopenhauer, quanto Kant asserisce nella *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, a proposito della

distanza che separa l'*idealismo trascendentale* dal *realismo trascendentale*, risulta immediatamente evidente come le istanze, che conducono di necessità all'assunzione di una prospettiva trascendentalmente idealista, mettano in crisi la plausibilità *metafisica* degli assunti di qualsiasi *teoria*, che presupponga come data una qualche oggettività in sé e che, quindi, inerisca alla concreta possibilità di assegnare all'estensione, quindi alla spazialità, un qualsiasi valore oggettivo *stricto sensu*, al di là di una considerazione di essa in qualità di condizione di possibilità di un *fuori* da e per il soggetto conoscente.

Il realismo, in breve, cade nella fallacia di circoscrivere alla condizione immanente, propria dell'individuo conoscente, il polo soggettivo, pur nell'impossibilità trascendentale di esperire significativamente un qualche limite puro, che renda ragione in esso di tale condizione, escludendo, quindi, di per sé, la necessaria presenza e il senso del soggetto come tale e intendendolo quale fruitore accidentale di un reale esterno, esistente come tale in se stesso, indipendentemente dalla presenza di un soggetto.

Come detto, l'implausibilità di una tale prospettiva e la dimostrazione della sua fallacia sono tra le implicazioni più pregnanti conseguenti dal riconoscimento della distinzione kantiana tra conoscenze *a priori* e *a posteriori*, che comporta la *non* possibile *empiricità* delle prime e, di conseguenza, il loro risiedere su un terreno *a fortiori* soggettivo. La comprensione di questo stato di cose, come detto, è l'implicazione della constatazione di quelle *necessità* e *generalità* che contraddistinguono l'apriorità di queste conoscenze, rispetto alla "non necessità" propria di qualsiasi tipologia di conoscenza empirica, fatto questo irrefutabile che, mostrando l'impossibilità che ad esse si sia pervenuti per via d'esperienza, dato il loro esulare dal carattere precipuo delle conoscenze empiriche, conduce alla necessaria ammissione di come questo tipo di conoscenze siano espressione *ipso facto* di quelle che sono le *condizioni di possibilità stessa d'esperienza*, proprio perché, non potendo essere riconducibili a qualcosa qualificabile come *empirico*, non possono che essere espressione di qualcosa che deve risiedere in noi *prima* di ogni possibile esperienza, che essa non può altresì non presupporre, come dimostra la

necessità *a priori* che in esse si impone. Da qui il loro riconoscimento e il senso specifico di condizioni trascendentali di possibilità d'esperienza.



### III

## *Elementa* di una fenomenologia trascendentale

Come ritiene Schopenhauer, il grande merito di Kant è stato quello di dimostrare l'inconsistenza speculativa di ogni assunto dogmaticamente realista circa lo statuto di spazio, tempo e causalità, quale diretta implicazione della dimostrazione dell'esistenza di giudizi sintetici a priori, intesi quali espressione razionale delle forme del conoscere in generale; ciò che primariamente va tenuto in considerazione sono, quindi, le implicazioni che tale rivoluzione speculativa ha comportato nella sua ricezione schopenhaueriana.

Schopenhauer nel suo linguaggio esprime il carattere distintivo del proprio *modus philosophandi*, definendolo in maniera differenziale rispetto a tutti i sistemi filosofici precedenti, in quanto esso non muove né dall'oggetto né dal soggetto, ma dalla rappresentazione come primo dato immediato della coscienza.<sup>1</sup>

Ora, l'intelligenza di tale assunto non può non muovere *ex ante* dalla comprensione di quelle che sono state manifestamente, nell'ottica schopenhaueriana, le istanze comportate dall'*idealità* dello spazio, quindi dall'*idealità* dell'*estensione*, e di conseguenza della *corporeità* intesa *lato atque stricto sensu*, dimostrata da Kant. Tali istanze implicano la contraddittorietà nel considerare le proprietà riferibili allo spazio intese nel senso di proprietà essenziali, di per sé *oggettive*, che ineriscano all'essenza delle "cose considerate come tali in se stesse", cioè indipendentemente e *fuori* dalla relazione conoscitiva,

---

<sup>1</sup> Cfr. WWV, §7, p.83.

che si realizza nella concomitante presenza di soggetto e oggetto. Da tale condizione non esula ciò che *in primis* viene riconosciuto e compreso come tale, in quanto “oggettività più immediata” con cui noi, in quanto soggetti conoscenti, abbiamo a che fare: il nostro corpo.

Da questo punto di vista, il *proton pseudos* è riscontrabile nel senso, forse, troppo *lato*, sia in prospettiva storica che teoretica, che ha man mano assunto o cui sono stati man mano ricondotti la condizione e il significato di soggetto trascendentale, tendendo sempre più *in concreto* a slittare sull'individuo conoscente, sovrapponendosi ad esso in qualità d'espressione pressoché sinonimica, ovvero sul “soggetto” istanziato spazio-temporalmente, ogni “io” già “circoscritto” nell'immanenza del proprio corpo.

Schopenhauer non è in questo senso che intende il soggetto trascendentale. Ciò può essere mostrato dal fatto che il problema della distanza tra “soggetto” e “oggetto” non inerisce significativamente al confine “fisico” tra la pelle e il “fuori”, per così dire, già nell'evidenza dell'inconcepibilità trascendentale del darsi di un qualche limite puro che restituisca intelligenza di tale distinzione, condizione riconducibile all'infinita divisibilità della materia. Nel complesso della speculazione metafisico-trascendentale, portata avanti da Schopenhauer, i cui risultati sono compendati nelle riflessioni di cui si costituisce *Il mondo come volontà e rappresentazione*, il rapporto tra *soggetto* e *oggetto* viene ricompreso, di necessità, nella dinamica, che lega, quindi, non primariamente l'individuo conoscente e la realtà empirica, nella quale egli stesso rientrerebbe, in quanto “corpo”, bensì il soggetto inteso, appunto, quale soggetto trascendentale, quale necessaria controparte soggettiva nell'attività conoscitiva. Il riconoscimento di tale condizione, tutta da riportare al senso dell'*appercezione trascendentale* kantiana, in termini schopenhaueriani si esprime nel rapporto intercorrente tra soggetto trascendentale e soggetto dell'autocoscienza, non nel senso che ogni autocoscienza sia *ipso facto* un soggetto trascendentale, bensì nel fatto che

ognuno trova se stesso come tale soggetto, tuttavia solo in quanto conosce, non in quanto oggetto di conoscenza.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> WWV, §2, p.45.



Solo a titolo esemplificativo, per chiarire la modalità in cui ricomprendere la relazione tra il soggetto trascendentale e le diverse classi di oggetti per il soggetto, essa può essere colta in analogia col modo in cui ciascuno individuo autocosciente coglie l'immediato rapporto identitario tra "io" e "corpo", "io" il quale, in riferimento all'intelligibilità di tale relazione, permane tuttavia *irriducibile*, nei fatti, al proprio corpo, quell'io per il quale il proprio corpo risulta, in questo senso, l'oggettività più immediata, quell'"io" che proprio in virtù di questa sua *essenziale* irriducibilità spaziale e temporale, cioè il suo esulare dalle leggi e dalle forme, che fanno della realtà esterna il "suo" mondo, viene di necessità esso stesso considerato "fuori dal mondo".

Ora, ciò su cui la prospettiva trascendentalmente idealistica avanzata da Schopenhauer si fonda è il riconoscimento, da un punto di vista trascendentale, del dato di fatto di come il nostro corpo, al pari di tutti gli oggetti riconosciuti *esterni* ad esso, manifesti un carattere comune a questi ultimi, dai quali si differenzia solo per il fatto di venir *immediatamente conosciuto* dal soggetto nell'autoconoscenza esterna (la mano che lo tocca, l'occhio che lo vede, ecc.). Tuttavia, a fronte dell'*immediatezza* con cui è restituita la conoscenza del corpo, in conseguenza della quale sono poi gli oggetti esterni ad essere conosciuti *mediatamente*, sebbene questi ultimi siano poi percepiti empiricamente quali oggetti, in senso proprio, in grado di *efficere* su di esso, questo carattere comune trova la propria espressione nella modalità di conoscenza *intuitiva*, riservata a tutti quegli oggetti, per la cui conoscenza, nella teoria kantiana, ottemperano la sensibilità e l'intuizione. In questo senso, nella prospettiva dell'autocoscienza, il proprio corpo risulta una delle diverse rappresentazioni intuitive e come tale viene preso in considerazione.

Se si accetta kantianamente che l'estensione non può essere il carattere proprio di un qualche essere inteso in sé, ma già solo di una delle modalità dell'"essere in quanto essere rappresentato", si comprende anche il senso complessivo da restituire alla *Grundlage* metafisico-trascendentale schopenhaueriana, che si concretizza nell'esposizione di gruppi o classi di oggetti per il soggetto accomunati dal carattere necessario (*a priori*), che le specifiche tipologie di

relazione tra i diversi oggetti trascendentalmente esprimono, o, per usare un linguaggio più consono, classi di oggetti per il soggetto trascendentalmente determinate, che nel complesso costituiscono l'intera controparte oggettiva del *Wissen* del soggetto, di quel soggetto trascendentale che ogni autocoscienza ritrova come se stessa, intesa quale correlato soggettivo all'interno della relazione conoscitiva, semplice e pura attività conoscente e mai oggetto stesso di conoscenza.

In quest'ottica rientrano le prerogative del *principio di ragione*, ove in quel "perché?", in quel *domandare in genere*, che ineluttabilmente accompagna il senso di ogni conoscere razionale, quindi, proprio della conoscenza *in abstracto* della controparte oggettiva di ogni conoscere *in genere*, trovi luogo quella condizionalità *a priori* che si esprime proprio nella necessità e nella generalità di una *relazionalità* che si impone, proprio per questo, quale carattere trascendentale, in quell'imprescindibile condizione che impedisce di concepire la semplice possibilità che, per una qualsiasi cosa, in senso lato, sia essa oggetto reale (rappresentazione empirica), concetto o numero, non vi sia qualcos'altro, in ragione del quale essa sia ciò che è.

Questo è ciò che Schopenhauer riconosce nel *principio di ragione*, e questo è ciò viene definito la forma comune, generalissima, in cui si presenta l'*intera* controparte, che costituisce il correlato oggettivo del soggetto in riferimento alla conoscenza *razionale* di tutta la realtà, intesa in senso lato, comprendente ogni tipo di oggetti o enti possibili, siano essi intuizioni, concetti o elementi matematici. In esso si esprime il limite stesso dell'attività razionale del soggetto: ciò che *objective* è espresso nella constatazione fondamentale del fatto che non esista oggetto per il soggetto, sia esso intuizione empirica, concetto o elemento matematico, che sia coglibile e, quindi, conoscibile isolatamente, cioè non in relazione con altri oggetti, *subjective* viene riconosciuto come condizione trascendentale o forma generale del *Wissen überhaupt*, di quella conoscenza *razionale*, propria solo dell'uomo. Il *principio di ragione* è la forma razionale, in cui si esprime la *relazionalità necessaria*, quindi, la serialità, all'interno della quale ogni oggetto per il soggetto soltanto è conosciuto e conoscibile.

In tutto ciò, ancora una volta, è sempre da tener ben presente il fatto che le

relazioni intelligibili si impongono *sempre e solo* tra oggetto e oggetto e mai tra soggetto e oggetto. Alla luce di ciò si comprende come questioni che problematizzino in chiave realista l'irriducibilità dell'io al proprio corpo originino dall'assunzione indebita di un qualche valore *oggettivo* dell'estensione presupposto indebitamente *ex ante*.

Mentre la dinamica seriale – cioè il darsi sempre in necessaria relazione con altri oggetti, che trova la propria espressione razionale nel principio di ragione in genere – è il *proprium* che accomuna ogni oggetto, la tipologia di relazione che si impone tra gli oggetti a garanzia della loro intelligibilità assume forme diverse.

Il tipo di relazione per cui gli oggetti dell'intuizione empirica vengono immediatamente compresi, ovvero quello che per Schopenhauer si esprime nel *principio di ragione del divenire*, non è valido e applicabile a tutti i possibili oggetti per il soggetto, ma solo a quelle che sono indicate quali rappresentazioni intuitive, empiriche, complete (tutto il complesso della realtà empirica) poiché queste ultime solo in base ad esso risultano *concepibili*. Ma il principio di causalità non permette di comprendere la relazione tra due concetti o quella fra due numeri, relazioni che come tali vengono tuttavia innegabilmente ed immediatamente comprese. Chiunque può immediatamente provare ciò a se stesso, tentando di ricomprendere causalmente – cioè, secondo quello che è il principio di ragione vigente nella prima classe di oggetti per il soggetto – la relazione tra due concetti, due numeri o due note musicali, cioè considerando l'elemento antecedente quale causa efficiente e il successivo quale effetto di tale causa. Ciò risulta non impossibile, bensì *inconcepibile*.

Al contrario, ciò che Schopenhauer mostra è che il tipo di relazione per cui tali oggetti vengono immediatamente conosciuti e compresi dal soggetto presenta parimenti lo stesso carattere di necessità e generalità che la *legge* di causalità presenta nell'intuizione della realtà empirica in genere, ovvero quell'inconcepibilità di tali oggetti al di fuori del tipo di relazione per la quale essi sono immediatamente intelletti.

È qui che trova la sua corretta applicazione il *principio di specificazione* ed è qui il senso più proprio dell'indagine trascendentale che Schopenhauer opera.

Ciò che il principio di ragione nel suo complesso esprime, quale suo connotato

essenziale, è ciò che Schopenhauer riassume, mutuando da Wolff l'espressione «*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*», nella quale si esprime proprio la condizione trascendentale, che investe l'ineluttabile aspettativa che il soggetto presenta circa la relazione tra un oggetto dato e il suo antecedente, sia esso evento, numero o concetto, senza il quale risulta inconcepibile la stessa possibilità d'esistenza.

Se il *principio di omogeneità* porta alla luce la *necessaria relazionalità* (*condizionalità trascendentale*) che caratterizza intrinsecamente la conoscibilità degli oggetti, il *principio di specificazione* conduce Schopenhauer a riconoscere e distinguere, al di là del *principio di ragione del divenire*, nei *principi di ragione del conoscere, dell'essere e del volere*, le differenti modalità di relazione, che vanno a costituire le forme proprie di ciascuna classe, composta, come vedremo, da tutti quegli oggetti rispondenti, come loro condizione di intelligibilità, ad una e una sola di queste specifiche modalità di relazione, per la quale essi vengono *immediatamente* compresi come tali dal soggetto, al pari di come, per l'intuizione della realtà empirica, risulta imporsi la legge di causalità.

Come detto, il soggetto al quale fa riferimento il complesso oggettivo di cui Schopenhauer presenta l'analisi e che viene distinto nel suo complesso all'interno delle diverse classi di oggetti per il soggetto, è "quel soggetto trascendentale che ciascuno riconosce come Io", che Schopenhauer descrive nel §2 del *Mondo*, l'"Io" dell'autocoscienza, il referente soggettivo dell'atto del conoscere e portatore stesso della rappresentazione, come tale esulante da quelli che sono i dettami di intelligibilità, cui a stretto rigore è circoscritta la sola controparte oggettiva della relazione conoscitiva. Il riconoscimento di tale condizione, apparentemente assiomatica, sarà da ricomprendere all'interno di quella che è la riflessione che porta Schopenhauer al riconoscimento della volontà quale correlato oggettivo dell'atto autocosciente e che trova la propria plausibilità alla luce degli argomenti che lo stesso riporta nella trattazione della quarta classe di oggetti per il soggetto.

\* \* \*

Il senso della critica alla concezione kantiana risulta di straordinaria importanza

nell'effettiva comprensione della distanza che separa l'impostazione schopenhaueriana da quella kantiana.

La comprensione di questa distanza si manifesta chiaramente alla luce dell'effettiva esposizione delle linee generali della teoria schopenhaueriana, evincibili nel complesso dell'esposizione affidata alla riedizione de *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, opera che, come già ribadito più volte, viene apertamente indicata dallo stesso Schopenhauer quale imprescindibile chiave d'accesso al proprio sistema.<sup>3</sup>

Quella che in quest'opera *prima facie* si presenta al lettore – dopo un'esposizione critica di quelle che Schopenhauer ritiene siano state le vicissitudini intercorse storicamente al rapporto tra il principio di causalità e il principio di ragione del conoscere – è, in sintesi, l'esposizione sistematica di quattro classi di oggetti per il soggetto, nelle quali si compendia ed esaurisce il complesso di rappresentazioni che compongono il correlato oggettivo dell'esperienza conoscitiva del soggetto.

Se l'aspetto peculiare che caratterizza un'analisi di tipo trascendentale è quel carattere precipuo determinato dal rivolgersi non agli oggetti, bensì al nostro modo di conoscere (conoscerli), astraendo da qualsiasi determinazione particolare, l'operazione schopenhaueriana è riassumibile proprio in quest'ottica. Seguendo quello che è il precetto in cui Schopenhauer riconosce il proprio *modus philosophandi*, ovvero quella comprensione del mondo in una sintesi che tenga conto dell'apporto esperienziale tanto interno che esterno, nella riedizione de *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* egli presenta quattro classi di oggetti per il soggetto dove il parametro per la classificazione delle stesse classi si palesa, rispetto a una serie di rappresentazioni date, nell'unico *modus relationis* in grado di restituire intelligenza tanto dei singoli oggetti quanto delle serie stesse in cui questi oggetti si presentano.

La differenziazione di questa relazionalità in quattro diverse vesti risponde quindi ad un requisito di carattere trascendentale: il tipo di relazione riconosciuta e intelletta all'interno della serie di rappresentazioni, palesandosi, per il soggetto, nel limite stesso della concepibilità della serie, si impone da sé quale *unica*

---

<sup>3</sup> Cfr. VW, Prefazione, p.33.

*modalità di relazione* in grado di restituirne concreta intelligibilità.

La specificità del *modus relationis* per ciascuna serie e il suo emergere quale *condizione trascendentale* si palesano *a posteriori*; la riprova empirica di tale condizione si esprime nell'assoluta inconcepibilità rappresentazionale, da parte del soggetto, di una qualsiasi serie di rappresentazioni nella quale si cerchi di sostituire con un differente *modus relationis* quello che, *a priori*, le garantisce immediatamente intelligibilità e per la quale essa è immediatamente compresa.

Un "oggetto per il soggetto" è, in generale, all'interno del quadro trascendentalmente idealistico in cui si muove Schopenhauer, una qualsiasi rappresentazione del soggetto, sia essa un oggetto intuitivo, un concetto o un elemento matematico; viceversa, ogni oggetto empirico, concetto o ente matematico, si risolve nell'essere una rappresentazione del soggetto.

La serialità, all'interno della quale solo è garantita l'intelligibilità di ciascun singolo elemento nella necessaria relazione con gli altri elementi con i quali compone la serie all'interno della quale viene intelletto, è ciò che accomuna le diverse classi di oggetti, modalità questa di relazione che viene declinata nella sua forma generale con l'espressione "principio di ragione". Alla base di questa constatazione sta la consapevolezza di Schopenhauer del fatto che, in generale, di nessun oggetto isolato è data intellesione; essa è data sempre e solo all'interno della relazione con altri oggetti.<sup>4</sup>

La prima classe di oggetti comprende tutte le rappresentazioni che riconosciamo come oggetti d'esperienza esterna e che Schopenhauer chiama rappresentazioni complete, intuitive ed empiriche.

Per ciò che riguarda gli oggetti della prima classe (o intuizioni, che dir si voglia), ogni serie, all'interno della quale essi assurgono all'intelligibilità, risponde alla legge di causalità nella relazione di causa-effetto.

Proprio per quella che possiamo chiamare specificità gnoseologica di questa classe di oggetti, pur non riuscendo mai a ridurre tali oggetti d'intuizione ad elementi dati – ogni oggetto d'intuizione, se considerato in se stesso e analizzato nelle parti che dovrebbero costituirlo, non concede altro, da un punto di vista mereologico, che un rimando all'infinito – quindi, pur non conoscendo mai gli

---

<sup>4</sup> Cfr. VW, §16, p.66.

oggetti in sé stessi, nondimeno, per quel che riguarda la nostra esperienza e la nostra “cognizione dei fatti”, essa è concessa all’interno di quella che potremmo definire percezione differenziale tra due stati di cose A e B, dove, pur non conoscendo mai in sé stessi né A né B, viene resa intelligibilità di essi e della loro relazione, all’interno di quella che indichiamo quale relazione causale tra i due stati successivi.

Se per la realtà empirica tali caratteri si manifestano nel principio di ragione del divenire, nel quale si esprime la legge di causalità, per ciò che riguarda i concetti o gli enti matematici, questi caratteri si manifestano all’interno di tipologie di relazioni affatto differenti, nella sostanza, dalla legge di causalità, seppur simili ad essa nella forma. Le relazioni di premessa-conseguenza, tipiche di quello che Schopenhauer riconosce quale principio di ragion sufficiente del conoscere e che lega concetti a concetti o concetti a predicati, come quelle riguardanti gli enti matematici e ricollegate al principio di ragione dell’essere, vengono mostrate dal filosofo in tutta la loro irriducibile diversità sostanziale.

Da questo punto di vista, quindi, la *Grundlage* metafisico-trascendentale della filosofia schopenhaueriana trova il proprio compimento nella distinzione e caratterizzazione di quattro diverse classi di oggetti per il soggetto, determinate come tali dall’analisi trascendentale di ciò che, nel complesso, compendia l’intera controparte oggettiva. Questa prospettiva distingue *toto caelo* l’approccio schopenhaueriano da qualsiasi psicologismo empirico, poiché l’analisi stessa, nei modi in cui è condotta e presentata, si distanzia da problemi inerenti allo statuto del soggetto e da presupposte condizioni relazionali intercorrenti tra esso e la controparte oggettiva. Di una tale relazione viene anzitutto esclusa *a priori* tanto la possibilità di un qualche *modus relationis*, in grado di rendere intelligibile la relazione soggetto-oggetto al di là dell’immediata compresenza delle due parti nell’atto di coscienza, quanto la possibilità di una qualche valutazione o conoscenza oggettiva della controparte conoscente, in quanto conoscente. Tale argomento verrà svolto nel dettaglio da Schopenhauer nella trattazione della quarta classe di oggetti, che verrà analizzata nel prosieguo del presente capitolo del lavoro, alla quale rimando.

Per ciò che riguarda il parametro distintivo delle diverse classi di oggetto per il

soggetto, il *modus operandi* portato avanti da Schopenhauer può essere chiarito e compreso nell'ottica di un'analisi trascendentale differenziale che porta alla luce quelle che sono le essenziali specifiche gnoseologiche, inerenti all'unica modalità di relazione, in grado di rendere immediatamente intelligibilità della relazione tra oggetti per il soggetto. Da ciò l'individuazione di diverse classi in cui rientra ogni possibile oggetto sulla base del *modus relationis* che ne garantisce trascendentalmente l'intelligibilità. Ogni forma del *principio di ragione* viene, in questo senso, riconosciuta e ricompresa in riferimento al suo presentarsi quale specifica e unica tipologia di relazione in grado di rendere immediata intelligibilità di una determinata serie di oggetti.

Il procedimento messo in atto da Schopenhauer è esemplificato già nella linea argomentativa chiaramente espressa all'interno del capitolo terzo della *Dissertazione*, nel quale Schopenhauer, dopo aver precedentemente chiarito la distanza trascendentale che separa intuizioni da concetti, nella riconosciuta differenza che intercorre tra la relazione di *causa-effetto* e quella di *premessa-conseguenza*, rileva con chiarezza la necessità di investigare circa la tipologia di relazione, che dovrebbe rendere e garantire quella che è intelligibilità dell'uguaglianza dei lati di un triangolo, in virtù del riconoscimento dell'uguaglianza degli angoli, mostrando come né il principio di causalità né quello di ragione del conoscere riescano a rendere quella che è l'effettiva intelligibilità della relazione intercorrente tra tali tipologie di oggetti.



## 3.1

### Analisi trascendentale della realtà empirica

Il §18 della *Dissertazione* si presenta come il compendio schematico dello svolgimento dell'*analisi trascendentale della realtà empirica* esposta nella prima parte del §4 del *Mondo*; la seconda parte di tale paragrafo ha come tema un'esposizione generale dell'*intellettualità dell'intuizione empirica*, che integra, come Schopenhauer stesso afferma, l'esposizione approfondita di tale dottrina presentata nel §21 della *Dissertazione*. Entrambi gli argomenti verranno esposti e analizzati nella presente sezione del lavoro, cercando di mantenere una linea di coerenza con quella che è l'esposizione, cui Schopenhauer li ha destinati tanto nella *Dissertazione*, quanto nel primo libro del *Mondo*.

#### 3.1.1

##### La prima classe di oggetti per il soggetto e idealità della realtà empirica

Nella *Dissertazione* i contenuti del §18, intitolato *Schema di un'analisi trascendentale della realtà empirica*, sono brevemente introdotti dal §17, che compendia la definizione generale di quella che, nell'articolazione della *Grundlage* metafisico-trascendentale, viene distinta quale *prima classe* di oggetti per il soggetto, che restituisce il correlato oggettivo ricomprendente il complesso della realtà empirica, costituita da rappresentazioni che vengono definite *intuitive, complete ed empiriche*.

*Intuitive*, da un lato, in contrapposizione ai concetti, distinti come tali in qualità di puri oggetti di pensiero. Probabilmente però, sempre restando all'interno dell'articolazione schopenhaueriana, una definizione più chiara, che distingua l'*intuitività* propria di questa classe non in modo differenziale rispetto agli oggetti di puro pensiero, è possibile in relazione al riconoscimento del *proprium*, che

trascendentalmente contraddistingue tutti gli elementi che la compongono, in quanto riferiti ad una peculiare modalità conoscitiva (l'intuizione), unica facoltà in grado di restituire la possibile conoscenza di oggetti particolari (singolari), riconoscendo e definendo, quindi, in tale condizione la peculiarità degli oggetti di questa classe, in contrapposizione agli *abstracta*, che costituiscono la *seconda classe* di oggetti per il soggetto, ovvero i concetti, contraddistinti, in quanto *abstracta*, da essenziali *generalità* e *universalità*, che esprimono e rendono ragione del *proprium* di questa classe di oggetti, alla luce della necessaria *non intuitività* che li contraddistingue, nella constatazione del fatto di come ad essi non corrisponda trascendentalmente alcun correlato *empirico*, cui farli corrispondere.

Le rappresentazioni della prima classe vengono definite *complete*, poiché contenenti oltre l'elemento formale anche quello materiale, a differenza, in questo caso, delle intuizioni *pure a priori*, in cui si risolve la conoscenza di spazio e tempo, ed *empiriche*, poiché l'origine di esse viene ritrovata nell'eccitamento della sensibilità, i cui *data* forniscono all'intelletto il materiale, dal quale esso fa scaturire l'intuizione di una realtà esterna: è a questi *data* sensibili che è riconducibile, in ultima analisi, il carattere sintetico e *a posteriori* della conoscenza empirica.

Questo *incipit* forse eccessivamente spartano del §17 della *Dissertazione*, data l'importanza che riveste l'orizzonte speculativo che esso introduce, è controbilanciato dalle implicazioni comportate da quanto esposto nella sua parte finale; infatti, dopo aver introdotto nel modo sintetico sopra esposto i caratteri che contraddistinguono trascendentalmente le rappresentazioni della prima classe, le *intuizioni*, Schopenhauer, nel concludere con un ulteriore riferimento al carattere empirico di tali rappresentazioni, traccia una linea di confine netta, nel solco della quale è possibile inquadrare il prosieguo complessivo tanto dei contenuti dell'opera, quanto, in generale, del significato proprio della speculazione trascendentale che caratterizza l'approccio metafisico schopenhaueriano.

Scrivendo Schopenhauer, in riferimento al carattere *empirico* di tali rappresentazioni, che esso è da riportare, oltre che alla origine di quelli che sono i *data*, che costituiscono la controparte materiale della rappresentazione

nell'eccitamento della sensibilità, al fatto che esse

conformemente alle leggi dello spazio, del tempo e della causalità nella loro associazione, sono connesse a quel complesso senza fine e senza principio che costituisce la nostra realtà empirica. Poiché questa, secondo i risultati dell'insegnamento kantiano, non ne elimina l'idealità trascendentale, esse vengono considerate qui, dove si tratta degli elementi formali della conoscenza, soltanto come rappresentazioni.<sup>5</sup>

Queste poche parole, che anticipano l'esposizione schematica dell'*analisi trascendentale della realtà empirica*, compiutamente svolta nel §4 del primo libro del *Mondo*, rivestono un'importanza capitale, in merito alla comprensione e ricezione di quanto nel prosieguo dell'opera verrà più o meno sistematicamente articolato; in esse vengono, infatti, condensate quelle che sono due istanze fondamentali, da cui l'intero complesso speculativo schopenhaueriano prende le mosse.

Quanto scritto è posto, apparentemente, in maniera non problematica, asserendo, da un lato, che le rappresentazioni della prima classe, gli *oggetti reali*, conformemente alle leggi di spazio tempo e causalità, sono connesse al perenne essere-in-divenire, che costituisce il tessuto della realtà empirica, dall'altro, che essa, cioè l'empiricità della realtà esterna, *non elimina l'idealità trascendentale*, che contraddistingue formalmente gli *oggetti reali*, che questa realtà vanno, nel complesso, a costituire, condizione questa che determina *ipso facto* la ragione per cui esse vengono considerate quali rappresentazioni.

Queste poche parole, che sintetizzano i risultati dell'insegnamento kantiano, cui si rifarà spesso anche *de relato*, come in questo caso, Schopenhauer, gettano luce su quelle che sono state la comprensione e la mutuazione schopenhaueriane di tali risultati, in riferimento all'articolazione metafisico-trascendentale presente nella *Dissertazione*.

Se si assume come metro una lettura kantiana tradizionalmente d'impronta più o meno problematicamente "realista" – confacentesi prevalentemente alle dottrine presenti nella rielaborazione della *Critica della ragion pura* nella sua seconda

---

<sup>5</sup> VW, §17, p. 68.

edizione (1787) – condizionata come tale dal peso specifico comportato dalle implicazioni *a fortiori* derivate dalla *II analogia dell'esperienza*, una volta venuto meno il contrappeso idealista *verbatim* esplicitato nelle pagine della *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, presente nella prima edizione, ma emendata nella seconda, difficilmente si riuscirà a comprendere il senso proprio di quella che successivamente Schopenhauer presenta come la *propria* analisi trascendentale della realtà empirica.

Se la comune e condivisa mutuazione del pensiero kantiano, basata sulla ricezione della seconda edizione della *Critica della ragion pura*, pone problematicamente le implicazioni del rapporto fenomeno-cosa in sé all'interno di un orizzonte, che nel linguaggio kantiano è da definirsi *trascendentalmente realista*, contrariamente a ciò, la ricezione e la critica schopenhaueriane del pensiero kantiano sono del tutto incompatibili con una tale possibile declinazione della relazione fenomeno-cosa in sé, contro la quale Schopenhauer, per l'appunto, riporta le parole, con cui lo stesso Kant, nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, metteva in luce la fallacia di una tale prospettiva speculativa. In quest'ottica, sulla base di quelle che sono le istanze di fondo che caratterizzano la propria *Grundlage* metafisico-trascendentale, Schopenhauer presenta il proprio sistema all'interno di un orizzonte speculativo, che risulta essere, probabilmente, il solo tentativo all'interno della tradizione post-kantiana di una seria assunzione di quelle che sono le ineluttabili conseguenze, che la speculazione kantiana avrebbe prodotto, in riferimento alle implicazioni comportate dall'inconfutabile dimostrazione dell'*idealità trascendentale* del complesso della realtà empirica, sulla base della *necessaria e innegabile* implicazione dell'*apriorità*, che contraddistingue trascendentalmente quelle che sono le sue stesse condizioni di possibilità, cioè spazio, tempo e causalità, nonché della messa in discussione delle implicazioni da essa derivate, sulla base delle quali Kant costruisce la propria teoria della conoscenza.

Se, del resto, è da ascriversi a Kant il merito di una rivoluzione copernicana nella storia del pensiero, difficilmente il suo apporto può essere considerato tale, nella misura in cui gli si riferisca tale giudizio, in merito alla declinazione del rapporto fenomeno-cosa in sé in senso trascendentalmente realista, sebbene a

tutt'oggi sia in questa prospettiva che tale rapporto, anzi la problematicità di tale rapporto, venga ancora intesa e presupposta.

*Intra kantiana moenia* la questione tuttavia difficilmente troverà mai un punto d'accordo, poiché è Kant stesso ad operare una sensibile variazione di rotta, tra la prima (1781) e la seconda edizione (1787) della *Critica della ragion pura*, proprio in riferimento alle dottrine che hanno il maggior peso e significato, circa le implicazioni del problematico rapporto *fenomeno-cosa in sé*.

Restando nel solco della ricezione schopenhaueriana del pensiero kantiano, bisogna altresì riconoscere che, se davvero Kant avesse inteso in questo modo la questione, cioè una declinazione in chiave trascendentalmente realista del rapporto fenomeno-cosa in sé, risulterebbe alquanto arduo comprendere allora in cosa si sarebbe concretizzato il suo distacco dal dogmatismo realista che lo aveva preceduto.

Quale che sia la verità in merito alla posizione kantiana, la metafisica trascendentale schopenhaueriana si pone in una prospettiva diametralmente opposta, rispetto ad una qualsiasi assunzione più o meno problematica del rapporto fenomeno-cosa in sé, declinato in senso realista; in questo senso le parole di Schopenhauer rimangono inequivocabili. Dopo aver ammesso l'unilateralità, che contraddistingue l'assiomatica verità espressa nella consapevolezza della essenziale rappresentazionalità del mondo, e premurandosi di ottemperare alle lacune esplicative implicate da tale unilateralità, attraverso i contenuti che costituiranno il secondo libro, chiarendo altresì la necessità di considerare il complesso degli oggetti che costituiscono la realtà empirica, compreso il proprio corpo, appunto quali rappresentazioni, necessità questa implicata da quella che è metodologia d'indagine, che caratterizza l'esposizione del primo libro, ovvero il muovere speculativamente dal lato della *conoscibilità*, scrive Schopenhauer

Ma fino ad allora, ossia in questo primo libro, è necessario considerare disgiuntamente quel lato del mondo da cui muoviamo, il lato della conoscibilità, e per conseguenza considerare senza riluttanza solo come rappresentazioni, chiamare mere rappresentazioni, tutti gli oggetti esterni, anzi perfino il proprio corpo (come tosto vedremo più particolarmente). Ciò da cui in tal modo si astrae è, come sperabile che più tardi divenga per ognuno certo, sempre e soltanto la volontà, che costituisce essa sola l'altro lato del mondo, giacché quest'ultimo è, come da una parte in tutto

e per tutto rappresentazione, così dall'altra parte in tutto e per tutto volontà. Una realtà che non sia né l'una né l'altra di queste due cose, bensì un oggetto in sé (in cui anche la cosa in sé di Kant gli degenerò purtroppo tra le mani), è un'assurda chimera e la sua ammissione un fuoco fatuo della filosofia.<sup>6</sup>

La questione può essere illustrata nel modo seguente: considerare in senso trascendentalmente realista l'*essere* di una "realtà in sé" o, per meglio dire, l'essere in sé di una realtà, della quale al soggetto sarebbe comunque restituita solo la possibilità di una conoscenza del suo (di lei) "fenomeno", in quanto il solo rientrando nelle sue condizioni di possibilità di conoscenza, determinando così una dialettica triadica soggetto-rappresentazione-cosa in sé, non può che risultare una *contradictio in adjecto* e questo in base alla comprensione del fatto che *spazio* e *tempo*, sulla base della necessità *a priori*, che intrinsecamente li caratterizza e che è stata da Kant dimostrata inconfutabilmente nell'estetica trascendentale, non possono che risiedere su un terreno ineluttabilmente soggettivo, pur ponendosi altresì, sempre sulla base di quella *necessità a priori* che li distingue *toto caelo* da qualsiasi conoscenza *a posteriori*, quali condizioni di possibilità d'esperienza. Tale condizione comporta l'impossibilità di una loro predicazione in senso assoluto, cioè di una qualche loro oggettività al di fuori o al di là della relazione con la controparte soggettiva. La contraddizione si palesa nella comprensione del limite trascendentale, che si esprime nell'*oggettivo* limite di concepibilità, riguardante le possibilità di intendere l'esistenza di un qualsiasi oggetto, al di là di un suo essere "delimitato" – ovvero spazialmente determinato – in quanto oggetto da quella che viene riconosciuta e definita come la sua *forma*. Ma asserire la possibilità di tale condizione per un possibile oggetto considerato "in sé" implicherebbe, di necessità, la predicazione di quelle proprietà della spazialità intese in senso assoluto, cioè indipendentemente dalla relazione col soggetto. Ma se così stessero le cose, non dovremmo constatare in esse, a fronte della loro sinteticità, che si esprime nei giudizi ad esse riferiti, alcuna necessità *a priori*, cosa che, al contrario, la loro conoscenza implica e che Kant, nell'estetica trascendentale, mette in luce; in altre parole, per poter prendere in considerazione

---

<sup>6</sup> WWV, §2, p.45.

l'ipotesi di una qualche oggettività in sé, spazio, tempo e causalità dovrebbero immediatamente esprimere quella *non necessità*, che contraddistingue ogni conoscenza *sintetica a posteriori*.

Stando così le cose, è evidente che, in riferimento alla relazione fenomeno-cosa in sé, le cose non possono essere semplificate e considerate alla stregua in cui tradizionalmente la vulgata realista ha teso a ricondurle, cioè ad un "essere" di tale presunta cosa in sé e ad un suo "apparire" al soggetto quale "fenomeno", della quale però non restituendo l'essenza, valendo appunto come "semplice" fenomeno di essa, priverebbe il soggetto della possibilità di "conoscere" il vero "in sé" di ciò che a lui è dato, appunto, come mero "fenomeno".

La distanza che intercorre tra idealismo e realismo può essere ulteriormente chiarita sulla base della tipologia di istanze da cui essi muovono.

Il realismo *überhaupt* prende le mosse *immediatamente* dall'assunzione del dato problematico di una realtà empirica esterna al soggetto, assumendo altresì dogmaticamente la materialità di oggetti esterni esistenti come tali, cioè in qualità di oggetti, anche al di fuori del rapporto che essi intrattengono col soggetto, ovvero assumendo la condizione oggettiva intesa in senso assoluto, cercando, poi, in qualche modo, se non di derivare, almeno di chiarire la condizione soggettiva, a partire da tale presupposto sostrato sostanziale, vincolando e riconducendo così a tale prospettiva, già da sé problematicamente assunta, le condizioni di possibilità del "soggetto".

L'idealismo trascendentale di matrice schopenhaueriana, contrariamente a questo modo di inquadrare la questione, prende le mosse da un *datum* di partenza, la cui problematicità è fortemente mitigata, se non annullata, dalla stessa *oggettiva impossibilità* di ridurre ulteriormente i termini di tale *datum* di partenza: questa istanza viene esperita, come già in Cartesio e Kant, nell'*autocoscienza*, nella consapevolezza della drastica riduzione delle pretese cui la metafisica deve assurgere, proponendo, sulla base della personale critica e della mutuazione del kantismo, un sistema a partire dalle implicazioni della necessità *a priori*, che caratterizza in modo essenziale determinate conoscenze *sintetiche* rispetto ad altre, conoscenze *a priori*, che Schopenhauer riconduce alle diverse forme del principio di ragione.

La relazione trascendentale tra soggetto-oggetto viene immediatamente trovata dal realismo nella contrapposizione tra l'individuo conoscente e la realtà esterna ad esso "confinante con la sua pelle", e ciò nonostante l'aporetica condizione in cui versa la reale possibilità di comprensione del darsi di un qualche possibile limite tra questa e la suddetta realtà "esterna" al soggetto; una tale impostazione potrebbe avere certo un suo significato, in riferimento a una riflessione filosofica di tipo antropologico, sociologico o, in generale, in una filosofia, per così dire, *pratica*. Contrariamente a ciò, in metafisica, dove il "quasi rispondente al vero" è per definizione non tale, quindi *falso*, e dove bisognerebbe bandire ogni liceità di approssimazione, una tale declinazione, in senso realista, del rapporto soggetto-oggetto si presenta già *a priori* insostenibile.

Per assurgere a sufficiente plausibilità, il realismo dovrebbe *in primis* fare chiarezza tanto circa i caratteri che contraddistinguono la controparte soggettiva che ritiene di prendere in considerazione, quanto in merito a quelle che dovrebbero essere le condizioni in cui tale controparte soggettiva, ancora da derivare, dovrebbe realizzarsi. Per sostenere plausibilmente che il "soggetto" che si intende spiegare e derivare sia la condizione relativa all'individuo conoscente, in riferimento al quale il soggetto trascendentale non sarebbe altro, in fondo, che una nemmeno tanto bella metafora, bisognerebbe *in primis* poter dimostrare e spiegare quella che dovrebbe essere la conoscenza più chiara e immediata, ovvero la *relazione* tra l'"io", appercepito come tale nell'atto autocosciente, e ciò che egli riconosce *immediatamente* come il proprio "corpo".

Ma le cose, appunto, non stanno così. Al contrario, di *immediata* e non ulteriormente riducibile viene concessa solo la conoscenza, o meglio, per restare nel solco kantiano, l'appercezione dell'io dell'autocoscienza quale soggetto di una *necessaria* controparte *oggettiva* senza la quale esso non è in alcun modo concepibile (condizionalità trascendentale).

Tale condizione rimane il solo *datum*, cui fare riferimento, e ciò, comprensibilmente, nell'impossibilità di una sua ulteriore riduzione e, ancor più, in riferimento all'impossibilità oggettiva di esperire un qualche lume sul tipo di relazione che lega tale *io* con ciò che esso stesso riconosce come il "proprio corpo". Tale relazione viene immediatamente *compresa*, pur restando, a fronte



dell'immediata e ineliminabile chiarezza con la quale si concede, assolutamente inspiegabile; proprio sulla base dell'immediatezza che la contraddistingue essa non può essere considerata una conoscenza *problematica*, nella misura in cui le sia connaturata l'assoluta esclusione ad un rimando ulteriore, che possa giustificare, motivare o chiarire ulteriormente quella condizione in cui e per cui essa è data e compresa, *sic et simpliciter, immediatamente* come tale. Tutto ciò è espresso da Schopenhauer con il perentorio asserire che la relazione tra soggetto e oggetto non è sottoposta al principio di ragione e che, di conseguenza, si danno relazioni intelligibili solo tra oggetti, nel quale principio per l'appunto rientra il corpo in quanto oggetto immediato, ma mai tra soggetto e oggetto, aspetto questo che, in una prospettiva speculativa, Schopenhauer ritiene *contraddistingua* nello specifico la propria filosofia da ogni altra.

\* \* \*

In riferimento a quella che è l'articolazione metafisico-trascendentale del sistema, la tradizione filosofica tendenzialmente ha teso a ridurre il rapporto tra la filosofia kantiana e quella di Schopenhauer alla drastica semplificazione della teoria della conoscenza kantiana, delineata nella *Critica della ragion pura*: l'adagio, in genere, recita che Schopenhauer avrebbe eliminato undici delle dodici categorie dell'intelletto, mantenendo solo quella della causalità.

Se da un lato ciò è formalmente vero, dall'altro, tuttavia, il fermarsi esclusivamente a tale distinzione non rende giustizia dell'effettivo superamento di alcune *impasses* kantiane, che vanno dalla implausibilità empirica della sua proposta in generale alle contraddizioni interne, che ineluttabilmente certe posizioni comportano, ma soprattutto non rende giustizia, *in primis*, di quello che è stato, una volta preso atto delle questioni irrisolte o addirittura create dallo stesso Kant, il tentativo coerente di una risposta alla domanda regina della stessa metafisica kantiana, in riferimento alle condizioni di possibilità dei giudizi sintetici *a priori*. Ciò che distingue, infatti, *toto caelo* le due concezioni risiede non tanto nel numero delle categorie, quanto, piuttosto, nella maniera in cui, nelle due diverse teorie, si pone funzionalmente l'operare dell'intelletto, in riferimento alle condizioni in cui si realizza la rappresentazione della realtà empirica, sia

costitutivamente, sia per ciò che concerne e implica la sua apprensione da parte del soggetto in ciò che è definita *esperienza*. Ad ogni modo, le istanze di partenza di entrambe le teorie sono riferibili all'effettivo ruolo giocato da certe conoscenze *sintetiche a priori* e alla plausibilità empirica di quanto da queste condizioni implicato.

Analizzando la questione in generale, tutta la complessa macchina kantiana distingue due differenti facoltà, una sensibilità *intuitiva* e un intelletto discorsivo, *pensante*, riflessivo, vincolando le condizioni di possibilità d'esperienza all'interdipendenza funzionale tra queste due facoltà.

Se plausibilmente la distinzione tra esse è riconducibile a due aspetti, da un lato alla differente tipologia di oggetti con i quali esse, in quanto facoltà conoscitive, si troverebbero ad operare – ovvero *intuizioni* e concetti *trascendentalmente* distinti, in quanto le une “contenenti un molteplice in sé”, gli altri come “sottendenti un molteplice”<sup>7</sup> – dall'altro all'aver Kant esperito conoscenze sintetiche *a priori*, tanto in qualità di *intuizioni*, spazio e tempo, quanto, con specifico riferimento alla causalità, non riconducibili come tali ad alcun dato intuitivo – quindi di *necessità* ricomprese in un *a priori a fortiori* altro rispetto a quello caratterizzante la sensibilità pura – tuttavia l'implausibilità della soluzione kantiana emerge nella constatata e inconfutabile capacità d'esperienza, in assenza di quelle strutture che primariamente contraddistinguono la forma propria di un presunto intelletto discorsivo, cioè i concetti puri legati strutturalmente alle possibilità concesse solo e soltanto dalla presenza di un linguaggio simbolico.

Tenendo conto di quanto detto, la soluzione schopenhaueriana cerca di presentare un percorso coerente, in riferimento ad una corretta collocazione e determinazione delle conoscenze *a priori*, riferite al tipo di *necessità* specifica che immediatamente manifestano, proponendo, con l'intellettualità dell'intuizione empirica, una teoria sintetica della facoltà conoscitiva, non solo alternativa, ma contraddicente quella kantiana, che risponda plausibilmente dell'innegabile evidenza della capacità d'esperienza, evinta nell'intenzionalità dell'agire animale, pur restando all'interno della necessaria idealità della realtà empirica in generale,

---

<sup>7</sup> Cfr. KrV, Est.Trasc., Sez I, §2, p.121.

legata, appunto, all'inconfutabile apriorità che emerge quale carattere proprio di quelle che sono le sue condizioni di possibilità.

In questa prospettiva rientra lo schema di un'analisi trascendentale della realtà empirica, che ritrova nell'*intuitività* dell'intelletto stesso l'intera gamma delle condizioni *formali* di possibilità d'esperienza, ritrovando altresì una coerente e plausibile collocazione, a livello razionale e non intellettuale, di quella necessità *a priori*, che problematicamente latita presso gli elementi costituenti, nella teoria kantiana, l'articolazione di un intelletto discorsivo.

\* \* \*

Come già lo stesso titolo del paragrafo introduce, l'esposizione dell'*analisi trascendentale della realtà empirica* concretizza il tentativo di una chiarificazione di quelle che sono le condizioni di possibilità stesse di attualizzazione della forma della rappresentazione intuitiva, cioè la fattispecie rappresentazionale, che costituisce il complesso della realtà empirica del soggetto, il nostro "mondo oggettivo"; conseguentemente, è opportuna una chiarificazione del significato specifico che il termine *trascendentale* mostra possedere, all'interno del percorso speculativo portato avanti da Schopenhauer.

Se, restando all'insegnamento kantiano, l'analisi trascendentale non inerisce alla possibile e diretta conoscenza di oggetto in quanto tale, bensì a quelle che sono le reali possibilità e condizioni, in cui la conoscenza di esso si realizza, l'operazione schopenhaueriana si muove proprio sul solco di quanto inteso da Kant.

Compresi *tempo* e *spazio*, quali condizioni di possibilità della rappresentazione intuitiva, sulla base della necessità *a priori* che in essi si esprime, quella presentata nel paragrafo §18 della *Dissertazione* può essere considerata un'analisi differenziale con specifico riferimento a quei caratteri che vengono colti quali *limiti trascendentali*, all'interno dei quali è la stessa rappresentazione intuitiva a costituirsi e venir intelletta. Il carattere trascendentale di tali forme è confermato da un lato dall'ineliminabilità stessa di tali forme in riferimento alla concepibilità di una rappresentazione in generale, dall'altro dall'inconcepibilità delle possibilità della rappresentazione stessa al di fuori di quanto ad esso conforme.

## Scrive Schopenhauer

Le forme di queste rappresentazioni sono quelle del senso interno ed esterno, spazio e tempo. Ma esse sono percepibili solo in quanto sono riempite. La loro percepibilità è la materia, sulla quale tornerò più oltre, come anche nel §21.<sup>8</sup>

La distinzione, che Schopenhauer qui pone, si riferisce alla distanza che separa l'intuizione pura *a priori* di spazio e tempo – dalla quale si evince il loro essere condizioni formali di possibilità della rappresentazione – e la condizione in cui si realizza, al contrario, la *percezione* della rappresentazione intuitiva, la quale contempla, quale sua condizione generale, quella che viene considerata la condizione di possibilità del darsi di un percetto, ovvero la constatata “presenza” di un sostrato, che distingue *toto caelo* il *percetto* dall'intuizione pura. Schopenhauer non approfondisce ulteriormente qui la questione inerente allo statuto da assegnare alla materia, rimandando, per essa, ad una trattazione successiva. Ciò che è necessario tenere comunque ben presente, nonostante la complessità e la difficoltà che la comprensione di una tale prospettiva palesa, è che l'accezione di materia qui intesa non va ad ogni modo presa e considerata in senso realista, poiché tale prospettiva contraddirebbe la posizione trascendentalmente idealista, fatta propria da Schopenhauer, riportando ancora una volta su un terreno trascendentalmente realista la relazione fenomeno-cosa in sé.

L'analisi schopenhaueriana presenta le forme dell'intuizione sensibile secondo quei caratteri che da un punto di vista trascendentale le contraddistinguono specificamente.

L'argomento schopenhaueriano si muove, seguendo una logica argomentativa, volta a mostrare come la condizione di possibilità delle rappresentazioni della prima classe risieda nell'integrazione,  *fusione*, con parole di Schopenhauer, delle due forme di spazio e tempo, adducendo una prova indiretta a fondamento di tale asserzione, tesa a mostrare come nel solo tempo, contemplante solo la possibilità della  *successione*, sarebbe impossibile qualsiasi persistenza, riconosciuta quale condizione imprescindibile della possibilità di una qualche “durata” colta in modo

---

<sup>8</sup> VW, §18, p. 69.

differenziale nel *contemporaneo* mutare di oggetti diversi in tempi diversi; viceversa, nel solo spazio sarebbe sì possibile la coesistenza, ma non la possibilità del *cambiamento*, possibile, appunto, solo nel tempo. La disamina schopenhaueriana mostra come spazio e tempo, accomunati dai caratteri di infinite divisibilità, si distinguono per ciò che viene riconosciuto quale loro specificità essenziale: la *posizione* per lo spazio, la *successione* per il tempo.

Scrive Schopenhauer

Vediamo dunque che le due forme delle rappresentazioni empiriche, pur avendo in comune, come è noto, l'infinità divisibilità e l'infinità estensione, sono radicalmente diverse, in quanto ciò che è essenziale nell'una nell'altra non ha alcun significato: la simultaneità non ha significato nel tempo e la successione non ha significato nello spazio. Le rappresentazioni empiriche, appartenenti al complesso della realtà conforme a legge, appaiono nondimeno nello stesso tempo in entrambe le forme, e anzi l'intima fusione di esse è la condizione della realtà, che da esse deriva, per così dire come un prodotto dai suoi fattori. Ciò che crea questa intima fusione è l'intelletto, che per mezzo della funzione ad esso propria collega quelle forme della sensibilità in modo che dalla loro compenetrazione reciproca scaturisca, anche se appunto soltanto per esso stesso, la realtà empirica, come una rappresentazione generale la quale forma un complesso tenuto insieme dal principio di ragione, però con confini problematici. Tutte le singole rappresentazioni appartenenti a questa classe ne fanno parte, occupandovi il loro posto in conformità di determinate leggi di cui siamo coscienti a priori. In esso quindi innumerevoli oggetti esistono contemporaneamente perché, nonostante l'inarrestabilità del tempo, la sostanza, cioè la materia, vi permane costante e, nonostante la rigida immobilità dello spazio, i suoi stati cambiano. In esso dunque, in una parola, tutto il nostro mondo reale oggettivo esiste per noi.<sup>9</sup>

La comprensione dell'inevitabilità del carattere *a priori* di quelle che sono le condizioni di possibilità, in riferimento alla *forma* delle rappresentazioni intuitive, che compendiano nella loro totalità il complesso della realtà empirica, *spazio e tempo*, comporta di conseguenza l'accettazione di una prospettiva nella quale si impone di necessità la condizione per cui, proprio sulla base dell'analisi dei caratteri specifici di quelle che sono le conoscenze *a priori* concesse al soggetto, siano le forme stesse del conoscere a determinare significativamente le condizioni di possibilità dell'essere di qualcosa e non, viceversa, l'essere indipendente di

---

<sup>9</sup> VW, §18, pp. 69-70.

qualcosa a condizionare la possibilità di una sua conoscenza da parte del soggetto.

La comprensione di questa condizione sancisce il passaggio da una prospettiva dogmatica a una trascendentale.

Ciò che Schopenhauer qui afferma non è, né più né meno, che una delle innegabili conseguenze della “rivoluzione” copernicana kantiana, ove essa fosse intesa, appunto, nell’ottica di un reale superamento delle aporetiche *impasses*, che ogni concezione dogmatica, ad essa precedente, ineluttabilmente si trascinava dietro.

*Prima facie* la disamina trascendentale di spazio e tempo e le dinamiche funzionali, cui è chiamato l’intelletto, in riferimento alla produzione e ancor più all’intellezione stessa della realtà empirica, possono apparire forse non particolarmente approfondite; non a caso, in riferimento ad una possibile esaustività della questione, lo stesso Schopenhauer non esita a definire problematici i confini stessi nei quali ricomprendere, sotto l’egida del principio di ragione del divenire, il complesso della realtà empirica. Eppure, tale prospettiva trova la propria primaria giustificazione nell’istanza di partenza, di cui si è già più e più volte fatta menzione, ovvero quella inerente allo statuto e alle implicazioni metafisico-trascententali cui conducono la riflessione e la comprensione dell’esistenza di conoscenze sintetiche *a priori*.

Un’articolazione come quella sopra esposta nella citazione precedente, che pare assegnare quasi *ex abrupto* all’intelletto la funzione sintetica, nella quale le due eterogenee forme “della sensibilità” vengono integrate o fuse, trova la piena significanza all’interno di una *fenomenologia trascendentale*, quale a buon diritto può essere considerata la prospettiva metafisico-trascententale schopenhaueriana. I risultati, cui essa approda, non possono in alcun modo venir declinati o mutuati *sic et simpliciter* in senso realista o empirista; in questo senso, tale concezione va letta primariamente alla luce di quanto manifestamente espresso da Schopenhauer nel §15, ove il punto di partenza dell’indagine veniva esperito immediatamente nella comprensione dell’ineliminabile compresenza di soggetto e oggetto nella rappresentazione, quale *primum* e non ulteriormente riducibile fatto della coscienza, e in un’intelligibilità riconosciuta quale esclusivo appannaggio delle relazioni tra oggetto e oggetto, ma mai tra oggetto e soggetto.

Alla luce di ciò trova senso non solo la particolare constatazione del fatto per cui, sebbene ciascuno trovi se stesso come soggetto trascendentale, tuttavia il soggetto trascendentale non possa essere considerato semplicemente un'espressione sinonimica dell'individuo cosciente, ma anche, soprattutto, l'asserzione per cui l'individuo cosciente, conosciuto come tale concordemente alle forme con cui vengono conosciuti tutti gli oggetti *esterni*, non possa non essere considerato se non una delle innumerevoli rappresentazioni rispondenti a *norma*, per ciò che concerne la sua intelligibilità, tra tutte quelle che costituiscono, nel complesso, la realtà empirica, ovvero la rappresentazione oggettiva del mondo reale.

\* \* \*

Se nella *Dissertazione* è esperibile una sintetica schematizzazione dei risultati di quella che Schopenhauer definisce l'analisi trascendentale della realtà empirica, nel §4 del Mondo essa è svolta compiutamente.

L'esposizione si apre con la ricapitolazione e l'assunzione di una comprensione, da parte del lettore, di quelli che Schopenhauer ritiene essere i risultati, evinti nella *Dissertazione*, affidati complessivamente all'esposizione della *terza classe* di oggetti per il soggetto, riguardante la conoscenza delle forme pure di spazio e tempo e, successivamente, di quella che è, nel complesso, la trattazione riservata alla *materia*.

*Prima facie*, nell'immediata assunzione di una piena e chiara comprensione, da parte del lettore, della *successione* quale essenza del tempo, della *posizione* quale essenza dello spazio e della mera *causalità* quale essenza della materia, presupposta quale condizione per la comprensione dello svolgimento successivo dell'analisi trascendentale della realtà empirica, riguardante gli *elementi formali* della rappresentazione – che troverebbe altresì la propria legittimità e coerenza nell'essere svolta completamente *a priori* – le istanze schopenhaueriane possono apparire la forzatura di un'assiomatica dogmatica.

Il chiarimento circa la plausibilità di tali assunzioni, come si cercherà di mostrare, solo *prima facie* dogmatiche, trova il proprio punto d'approdo nel chiarimento del procedere speculativo, inerente alla dimostrazione della

*condizionalità trascendentale* esperita come tale, quale carattere proprio delle conoscenze *a priori* e delle conseguenti implicazioni che da essa derivano.

Se da un lato Schopenhauer ritiene sufficienti le dimostrazioni dell'idealità di spazio e tempo, fornite da Kant nell'estetica trascendentale, le dinamiche speculative schopenhaueriane, inerenti alla dimostrazione della *condizionalità trascendentale*, sono evincibili dalla dimostrazione dell'apriorità della legge di causalità presente nella *Dissertazione*, alla luce della quale è possibile ponderare la portata di tale *modus operandi* speculativo, in riferimento alle implicazioni da esso comportate.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> VW, §20, pp. 85-86.



## 3.1.2

Analisi della dimostrazione schopenhaueriana  
dell'apriorità della legge di causalità

Il paragrafo §20 della *Dissertazione* – che compendia l'esposizione del *principio di ragion sufficiente del divenire*, ovvero la modalità relazionale che si presenta quale specifica forma del principio di ragione, inerente alle condizioni di intelligibilità, da parte del soggetto conoscente, della successione del complesso di rappresentazioni, che costituisce la realtà empirica – presenta, apparentemente senza soluzione di continuità rispetto a tale tematica, la *legge d'inerzia* e il *principio di persistenza della sostanza*, quali corollari della legge di causalità, mostrando, nel procedere argomentativo, come i contenuti di tali conoscenze mutuino le loro intrinseche *necessità* e *generalità* dal carattere trascendentale della legge di causalità.

In sé l'argomento, addotto da Schopenhauer a dimostrazione dell'apriorità della legge di causalità, non presenta particolari difficoltà di comprensione; tuttavia, nonostante la rigorosa consequenzialità con cui esso è condotto, il lettore quasi inaspettatamente si trova di fronte ad una delle implicazioni più impegnative della *Grundlage* metafisico-trascendentale schopenhaueriana, ovvero la pretesa dimostrazione dell'*essenziale* rappresentazionalità della realtà empirica, nel riconoscimento di essa quale mero fenomeno cerebrale.

Scrive Schopenhauer

La sostanza persiste [...]. La certezza con cui stabiliamo ciò in anticipo (a priori) scaturisce dal fatto che al nostro intelletto manca affatto una forma in cui pensare la nascita o il perire della materia, in quanto la legge di causalità, che è la sola forma in cui possiamo in genere pensare i mutamenti, si applica sempre e soltanto agli stati dei corpi, in nessun modo all'esistenza del portatore di tutti gli stati, la materia. [...] Proprio perciò anche la sicurezza circa quel principio [il principio di persistenza della sostanza] è di tutt'altra specie e natura rispetto a quella circa la giustezza di una qualche legge di natura scoperta empiricamente, avendo tutt'altra solidità, assolutamente incrollabile, mai vacillante. Ciò viene appunto dal fatto che quel principio esprime una conoscenza trascendentale, cioè una conoscenza che determina e stabilisce prima di ogni esperienza qualsiasi possibilità di qualsiasi esperienza, abbassando però proprio con ciò il mondo dell'esperienza a mero fenomeno

cerebrale.<sup>11</sup>

Questo breve passo restituisce quella che Schopenhauer ritiene essere la corretta dimostrazione dell'apriorità della legge di causalità, l'unica in grado di rendere effettiva intelligenza della condizionalità trascendentale, rispetto alla realtà empirica che la contraddistingue.

Se da una parte risulta alquanto ardua, se non impossibile, una qualche comparazione sinottica tra lo svolgimento di questa dimostrazione e l'analogo kantiano<sup>12</sup>, essi trovano il medesimo  $\delta\omicron\varsigma \mu\omicron\iota \pi\omicron\upsilon \sigma\tau\omega$  nelle *necessità* e *generalità* che contraddistinguono le conoscenze *a priori*.

Il chiarimento di tale presupposto argomentativo è compiutamente esplicitato da Kant nel celeberrimo paragrafo introduttivo alla *Dottrina trascendentale degli elementi*, dove definisce con chiarezza la distinzione delle conoscenze in *a priori* e *a posteriori*, sulla base di quella che può essere considerata l'analisi differenziale del tipo di *necessità*, che le diverse conoscenze comportano. Tale tesi, nella seconda edizione della *Critica*, è corroborata dalla dimostrazione del carattere *a priori* dello spazio (quindi del suo risiedere nella facoltà conoscitiva e della sua non ascrivibilità a oggetti o cose in sé) sulla base della constatata ineliminabilità di esso da una qualsiasi rappresentazione.<sup>13</sup>

L'essenziale dell'argomento kantiano può essere così espresso: l'analisi delle nostre conoscenze restituisce una differenza essenziale, che riguarda il carattere proprio di certune conoscenze sintetiche, le quali presentano un grado di *necessità* e *generalità* inconciliabili col tipo di *necessità relativa*, vigente nelle conoscenze riferibili e riconducibili espressamente al dato esperienziale. Ciò legittima Kant nel considerarle, appunto, appartenenti alla facoltà conoscitiva.

In modo analogo all'argomento volto a dimostrare l'apriorità dello spazio e, quindi, il suo risiedere nella facoltà conoscitiva, in quanto controparte formale di quella rappresentazione che il soggetto riconosce immediatamente quale realtà esterna, sulla base della constatata impossibilità dell'eliminazione di esso da una rappresentazione intuitiva in genere, Schopenhauer dimostra il medesimo carattere

---

<sup>11</sup> VW, §20, pp. 85-86.

<sup>12</sup> Cfr. KrV, An. Tras., Libro II, Cap. II, Sez. III 3 Seconda Analogia, pp. 375-403.

<sup>13</sup> Cfr. KrV, Introduzione, Sez. III, p.75.

*a priori* della causalità, a giustificazione di quella che, in generale, è l'implicazione speculativa più impegnativa che tale condizione comporta, ovvero l'essenziale rappresentazionalità della realtà empirica.

Il procedere argomentativo, che porta, in ultima istanza, a quella che Schopenhauer ritiene la dimostrazione dell'essenziale rappresentazionalità della realtà esterna e, quindi, la dimostrazione di come, proprio sulla base di quelli che sono i caratteri ad essa propri ed essenziali, non possa non essere che ricondotta a mero fenomeno cerebrale, muove dall'assunzione di quello che verrà mostrato essere il secondo corollario della legge di causalità, il principio di *persistenza della sostanza*.

Schopenhauer parte da un incontrovertibile dato di fatto, ovvero dalla constatazione dell'impossibilità del pensare il nascere e il perire della materia.

L'apodittica necessità implicata in tale condizione, riconosciuta e giustificata nell'assenza, nell'intelletto, di una forma specifica nella quale pensare, appunto, il nascere o il perire della *materia*, è ricondotta al fatto che l'applicazione della legge di causalità, intesa come condizione di possibilità del pensiero di un mutamento in generale, rimane circoscritta a quelli che vengono riconosciuti come *gli stati* dei corpi, non all'esistenza di quella cui, in senso trascendentale, ci si riferisce quale *portatore* di tali stati, condizione espressa dal concetto di *sostanza* o *materia*, termini che per Schopenhauer permangono quali sinonimi.

L'ulteriore sviluppo dell'argomento schopenhaueriano pone un chiaro distinguo, in merito a quella che è l'effettiva distanza che intercorre tra una conoscenza trascendentale, *a priori*, corrisposta dalla necessità *assoluta* dello stato di cose sopra descritto che risponde significativamente del suo essere espressione di una condizione di possibilità, rispetto all'essere *a posteriori* quale carattere essenziale della conoscenza empirica in generale, corrisposto da una necessità *relativa*, quindi da una certezza acquisita per via meramente induttiva, la quale circoscrive la legalità espressa in tali giudizi esclusivamente *a parte ante* e non, come avviene in quelle riconosciute quali conoscenze *a priori*, anche, e soprattutto, *a parte post*.

A seguire, Schopenhauer mette in luce in modo brillante un'implicazione dell'argomento, riguardante la trascendentalità della causalità e la sua applicazione agli stati dei corpi e non al suo portatore, che si propone quale

confutazione di ogni realismo, sebbene lo svolgimento di essa, nella sua sinteticità, risulti arduo da penetrare, tanto da lasciar al lettore l'impressione, *prima facie*, di trovarsi di fronte ad un assunto dogmatico, piuttosto che ad una implicazione.

L'argomento schopenhaueriano, nelle modalità in cui è presentato, si suffraga nell'esplicito richiamo alle implicazioni che l'essere *a priori* di una data conoscenza – sulla base delle istanze che l'evidenza propria del tipo di necessità *a priori* in essa trova espressione – kantianamente comporta, dimostrando tramite prova indiretta la soggettività della legge di causalità nell'evidenza della sua irriducibilità empirica (oggettiva), ove per oggettivo si intenda il riferimento alle condizioni materiali di una qualche oggettività, quelle che sarebbero da definire le sue *proprietà*, indipendenti da quelle che sono le forme in cui essa, in quanto rappresentazione, rientra nell'ambito del conoscibile.

Tuttavia, proprio l'andamento generale dell'argomento proposto da Schopenhauer si presta ad uno sviluppo ulteriore, in grado di rendere in modo più evidente non solo la plausibilità delle implicazioni, già evinte e palesate nel testo, ma, da un punto di vista logico, la loro inoppugnabile necessità.

L'implicazione riguarda proprio la dimostrazione e la chiarificazione di quanto affermato nella parte finale del passo sopra citato, ovvero quello che Schopenhauer definisce l'abbassamento della realtà empirica a mero fenomeno cerebrale, sulla base del carattere trascendentale espresso dal e nel *principio di persistenza della sostanza*.

L'essenziale di tale implicazione può essere ricostruito nel modo seguente: la *materia pensata in abstracto*, cioè intesa quale sostrato permanente di quelli che sono i suoi *stati* – riconosciuti e compresi all'interno del tessuto in perenne essere-in-divenire proprio della realtà empirica, *stati* dei quali essa è il portatore – esula, come mostrato, dai dettami imposti dalla legge di causalità.

Se si assume trascendentalmente il concetto di *materia* o *sostanza*, sia che essa venga da un lato presupposta, secondo l'idealismo di matrice schopenhaueriana, quale sostrato permanente, da un punto di vista trascendentale, del divenire dei suoi *stati*, quindi di semplici rappresentazioni intuitive (oggetti reali), sia, dall'altro, secondo il realismo trascendentale, che essa venga considerata il

sostrato permanente di oggettività indipendenti dalle forme del nostro conoscere, pensate, in questo senso, come oggettività in se stesse, essa risulta comunque essere presupposta a fondamento di quel dato intuitivo del soggetto riconosciuto quale *oggetto*, sebbene essa stessa, pensata in sé come tale, non rientri nell'ambito della percepibilità e non sia, quindi, in sé intuibile, ma circoscritta al solo ambito del pensabile.

Lo snodo argomentativo a supporto della prospettiva che intende la realtà empirica, nel complesso del suo divenire, quale *mero fenomeno cerebrale* risiede nelle implicazioni emergenti dall'assoluta inapplicabilità della legge di causalità proprio alla *materia* intesa quale sostanza o portatore degli stati dei corpi, condizione che, sulla base della necessità *a priori* con cui si impone, implica un *aut aut, tertium non datur*.

Delle due l'una: o si considerano *reali e oggettive*, quindi, in sé e per sé, in senso stretto, tanto la *causalità* quanto ogni oggettività implicata nelle dinamiche, che si esplicano nel divenire del tessuto del mondo dell'esperienza, ma ciò implicherebbe che la materia, in quanto esclusa dai dettami che vincolerebbero il *reale e oggettivo* alla legge di causalità, ricadrebbe paradossalmente sotto l'egida della mera *idealità trascendentale*, oppure si assume, come sussistente in sé e per sé, il *portatore* degli stati, cioè la *materia*, la quale, esulando essa stessa dal dominio della causalità, conduce di necessità a ricomprendere, sotto l'egida dell'*idealità trascendentale*, tutto ciò che, al contrario, trova non solo condizioni di intelligibilità, ma anche e soprattutto le condizioni della propria esistenza in senso stretto, attraverso e nelle dinamiche descritte dalla legge di causalità; *ergo*, la necessaria riconduzione della realtà empirica a mero fenomeno cerebrale è implicata *trascendentalmente* dall'inapplicabilità delle forme stesse di spazio, tempo e causalità alla *materia*, proprio qualora essa venga, in prospettiva *realista*, considerata e presupposta in sé, quale *sostrato* di oggetti in sé costituenti il complesso della realtà empirica, e ciò alla luce di quelle che sono le condizioni trascendentali, che condizionano tanto il coglimento della realtà empirica nell'intuitività del suo divenire causale, quanto la *materia* considerata in sé, circoscritta al solo ambito del pensabile.

\* \* \*

La condizione di corollario, nella quale viene iscritto il principio di *permanenza della sostanza*, trova la propria giustificazione nella differenza che intercorre tra la *causalità*, quale condizione dell'apprensione *immediata*, intuitiva, del dato esperienziale, e la dimostrazione della *permanenza della sostanza* compresa nel suo *status*, sulla base dell'inapplicabilità ad essa della causalità, riconoscimento questo che avviene esclusivamente a livello di riflessione, di pensiero.

Tuttavia, l'utilizzo di una *prova indiretta*, a dimostrazione della condizionalità trascendentale che caratterizza il *principio di persistenza della sostanza*, potrebbe essere considerato, *prima facie*, un limite dell'argomento, ove la permanenza della sostanza, compresa come tale nella constatata assenza nell'intelletto di una forma in grado di assurgere alla pensabilità del nascere e perire della materia, poggi sull'assunzione della trascendentalità della causalità, quale unica condizione di possibilità del pensiero del *mutamento* in generale. In realtà la prova indiretta, in questo caso, si palesa quale imprescindibile *modus operandi* implicato dalle essenziali peculiarità che caratterizzano il tipo di conoscenze in questione, cioè quelle conoscenze definite *trascendentali*: in questo senso, una conoscenza *trascendentale*, lungi dal poter essere considerata *positive* alla stregua dell'espressione definitoria di un *datum*, si manifesta *negative*, come tale, nel riconoscimento di un *limite*.<sup>14</sup>

Schopenhauer, con quelle che sono le riflessioni e le argomentazioni volte alla dimostrazione dell'apriorità della legge di causalità e dei suoi corollari, deriva in modo plausibile e particolarmente brillante le implicazioni speculative di quelle *Notwendigkeit* e *Allgemeinheit*, proprie di ogni conoscenza *a priori*, definendo, in quella che è la sua analisi trascendentale inerente alla controparte *formale* della rappresentazione della realtà empirica, un quadro generale, in grado di rendere ragione di quanto implicato da tali condizioni di possibilità, senza tuttavia giungere alla formalizzazione di un principio in grado di rendere il senso proprio di quanto espresso da e in queste conoscenze *a priori*.

Restando nel solco dell'argomento schopenhaueriano, qui di seguito si propone

---

<sup>14</sup> Cfr. VW, §33, pp.164-165.

la semplice formalizzazione di quella che è la dimostrazione schopenhaueriana della apriorità della legge di causalità, esemplificando *in concreto* quella che risulta essere la *condizionalità trascendentale*, implicata dal riconoscimento della necessità *a priori*, sulla base quello che, in questo lavoro, proponiamo di chiamare *principio di non concepibilità*.

### 3.1.3 Dimostrazione della condizionalità trascendentale sulla base del *Principio di non concepibilità*

Restando all'insegnamento kantiano, se tutte le conoscenze fossero *a posteriori*, l'analisi di tutti gli oggetti possibili per un soggetto dovrebbe restituire un carattere comune in riferimento al grado di necessità presente nei giudizi che si riferiscono a tutti questi oggetti. Questo carattere dovrebbe essere manifestamente quello di *un'intrinseca non necessità*, esprimibile nella immediata possibilità, da parte di ciascun soggetto, di *concepire*, immaginare, rappresentarsi un stato di cose in sé *possibile*, ovvero, in generale, *altro*, rispetto a uno comunemente percepito o dato. Se così fosse, tale condizione varrebbe e dovrebbe valere per qualsiasi giudizio del soggetto su ogni disparato oggetto, dal più insignificante a quello più universale, come, per esempio, la legge empirica più generale, la legge di gravità.

Un carattere di questo tipo, effettivamente, emerge, in riferimento a tutte quelle che consideriamo, proprio su questa base, *conoscenze empiriche*, le quali, kantianamente, espresse in una proposizione, in un giudizio, apportano significativamente, nella sintesi tra soggetto e predicato, un incremento informativo, che, in quanto tale, non si trovava già implicitamente compreso nel semplice concetto del soggetto. Questa tipologia di incremento informativo, espressa nella relazione tra un soggetto ed un predicato *non* essenziale ad esso, viene definita *sintetica a posteriori*. In quest'ottica, proposizioni quali "il gatto è sul tavolo", "la balenottera azzurra è il mammifero più grande del mondo" sono

tutte da considerarsi proposizioni *sintetiche a posteriori*, espressioni di conoscenze *a posteriori*, ricavate dall'esperienza, che un individuo conoscente ha della realtà ad esso esterna e che aggiungono al soggetto logico della predicazione un certo contenuto informativo non derivabile *analiticamente* da esso.

D'altra parte, espressioni quali “un oggetto esposto a calore si scalda” o “ogni oggetto è soggetto alla legge di gravità” parrebbero possedere, *prima facie*, un carattere manifestamente diverso dalle condizioni contingenti implicate negli esempi precedenti. Questi ultimi giudizi, in qualche modo, sembrano esprimere una *generalità* ed un'*universalità* e, di conseguenza, un grado di *necessità*, tali da apparire *toto caelo* differenti dai giudizi precedenti, riguardanti il gatto e la balenottera, qualora confrontati con essi.

Non c'è alcuna *necessità* insita o implicata nello stare sulla stuoia, da parte del gatto, ma parrebbe *impossibile* negare che un oggetto esposto a calore non si scaldi o, nondimeno, che un corpo, *sua sponte*, possa affrancarsi dalla legge di gravità; se poste a confronto, in qualche modo, queste ultime parrebbero implicare, comunque, un grado di *necessità* certo maggiore, se paragonato alla contingenza propria delle prime, riguardanti il gatto o la balenottera; la conclusione più logica potrebbe essere la considerazione del fatto che lo stare sul tavolo, da parte del gatto, non risponda evidentemente ad alcun comportamento, che facciamo corrispondere ad una *legge di natura*, mentre l'essere soggetti alla gravità o il riscaldarsi, se esposti a calore, evidentemente sì.

Parrebbe, quindi, profilarsi il caso in cui si danno due differenti tipologie di giudizi, alcuni caratterizzati da una certa accidentalità, altri corrispondenti in se stessi ad una qualche *necessità*, determinata dall'*universalità* e dalla *generalità*, che li contraddistingue e che fanno capo specificamente a quelle che usualmente si fanno corrispondere a *leggi di natura*.

Ora, è possibile mostrare il significato proprio di una condizione trascendentale nel confronto tra il grado e tipo di *necessità* che emergono in proposizioni come i precedenti giudizi, riconducibili ad espressioni di “leggi di natura”, con il grado e il tipo di *necessità* implicati ed espressi nel giudizio compendiato in una proposizione come la seguente: “nessun mutamento è possibile se non ci sia stata alcuna causa a precederlo”.



Apparentemente quest'ultima proposizione pare esprimere la stessa manifesta necessità e universalità che potrebbe esprimere in sé la proposizione, la quale afferma che “una qualsiasi relazione tra corpi è soggetta alla legge di gravità”.

Eppure tra queste due proposizioni emerge una differenza intrinseca e strutturale.

La differenza costitutiva emerge in riferimento a ciò che da qui in poi verrà ricondotto al significato di *condizionalità trascendentale*, che, nell'esempio specifico, caratterizza il concetto di causalità in riferimento alla possibilità dei mutamenti, quindi, del *divenire*.

Se è vero, come è vero, che non c'è alcunché di contraddittorio o impossibile nell'immaginare corpi che galleggiano in assenza di gravità o che la gravità possa cessare o modificarsi o che, per esempio, mettendosi di fianco ad un forno acceso, si possa percepire freddo, si provi ora, sulla stessa falsariga, a *rappresentarsi* un dato effetto che possa essere la causa di se stesso, cioè una rappresentazione nella quale si dia ragione del fatto che un dato effetto B sia a sua volta causa di quello stesso A, di cui esso è espressamente effetto. Ci si affannerebbe inutilmente. Non c'è alcuna rappresentazione possibile che possa corrispondere al senso di queste proposizioni. Sebbene espresse e comprensibili linguisticamente *in abstracto*, le condizioni che una tal sorta di giudizi implica ed esplicita sono, in senso trascendentale, *inconcepibili*.

Si provi, a titolo d'esempio, ad immaginare una relazione inversa rispetto a quella che universalmente descrive il “comportamento gravitazionale”: si provi ad immaginare le condizioni per cui due corpi si attraggano con una forza inversamente proporzionale al prodotto delle rispettive masse e direttamente proporzionale al quadrato della distanza che li separa, ovvero una situazione in cui la forza di gravità viene descritta formalmente da una relazione inversa a quella della “solita” legge di Newton. Nella fattispecie, sarebbe la seguente formula a rispondere di un tale stato di cose:

$$g = l^2/M \cdot m$$

Che succederebbe se ciò fosse possibile?

Non è *inconcepibile* una rappresentazione ove la gravità smetta di agire o subire modificazioni; per esempio, non è *inconcepibile* un modello come quello descritto

dall'equazione precedente, nel quale, a parità di massa, ad una maggiore distanza tra due corpi debba corrispondere una forza d'attrazione maggiore e che al diminuire della distanza corrisponda una decelerazione tanto maggiore, quanto maggiore è il prodotto delle masse: semplicemente, dovremmo vedere, poste queste condizioni e interposta, *ex hypotesis*, la medesima distanza tra due corpi piccoli e due corpi più grandi, i più piccoli percorre la stessa distanza “meno lentamente” che non i corpi più grandi.

L'esito finale corrisponderebbe ad una situazione d'equilibrio, nella quale vedremmo mantenersi i corpi ad una distanza costante, tanto maggiore quanto più piccolo è il prodotto delle masse e giungere a tale punto d'equilibrio tanto più rapidamente quanto minore è il prodotto delle masse. Tutto ciò non è di per sé inconcepibile; tutt'al più potremmo definire questo un bizzarro comportamento, che devia rispetto a quello che è stato, ad *oggi*, il comportamento generalmente rilevato nei dati osservativi.

Si provi ora ad immaginare una qualsiasi relazione dove da un qualsiasi stato fisico reale A si passi ad un successivo stato fisico B e si tenti, alla stregua di come è stato fatto per la legge di gravità, di descrivere una dinamica alternativa alla relazione causale, che usualmente descrive e dà ragione del passaggio da un qualsiasi stato A ad uno successivo B nella relazione di causa-effetto: in breve, si cerchi di descrivere *non causalmente* la possibilità di questa relazione.

In alternativa, si può sempre tentare di rappresentarsi, nella realtà, il tipo di interazione descritto da quella che viene annoverata quale *legge d'azione reciproca*, secondo la quale un dato effetto B risulta a sua volta causa di quella stessa causa A, che lo aveva precedentemente prodotto, ovvero che un effetto sia causa a sua volta della propria causa, che, nella sua formulazione metafisica tradizionale, esprimerebbe quella peculiare dinamica, implicata dall'espressione di spinoziana memoria *causa sui*. La legge d'azione reciproca non è affatto volta, come parrebbe legittimo ritenere, ad indicare comportamenti descritti formalmente da sequenze del tipo  $A \rightarrow B \rightarrow A_1 \rightarrow B_1 \rightarrow A_2 \rightarrow B_2 \dots$ , con le quali si può descrivere, ad esempio, la genealogia di un ramo familiare, dove un padre avrà un figlio, che a sua volta sarà padre di un altro figlio e così via; essa, nella sua specifica declinazione metafisica, pretenderebbe di descrivere una situazione

in cui, esemplificandola in relazione al rapporto padre-figlio, un padre dovrebbe generare un figlio, che a sua volta, contemporaneamente, dovrebbe risultare padre di quello stesso padre che lo ha generato.<sup>15</sup>

Tornando alla distinzione tra la legge di gravità e la legge di causalità, la necessità espressa dalla legge di gravità, assunta sopra ad esemplificazione della più generale e universale legge di natura, non è affatto assimilabile col tipo di necessità implicata e espressa dalla legge di causalità, dove la *condizionalità trascendentale* che la contraddistingue trova espressione e manifestazione in quelle *necessità* e *generalità* che Kant ascrive alle conoscenze *a priori*, nell'evidente *inconcepibilità* constatata nel tentativo di rappresentarsi *altrimenti* una qualsiasi serie di eventi o mutamenti nella realtà empirica.

La necessità *a priori*, che nel caso della dimostrazione schopenhaueriana viene riportata, *implicitamente* e indirettamente, al riconoscimento della mancanza di una forma in grado di rendere la pensabilità del nascere della materia, è riconducibile *esplicitamente* all'evidente *inconcepibilità* che sorge in riferimento al tentativo di rappresentarsi la sola possibilità che “stati di cose” possano non rispondere a quelle che sono le prerogative per le quali essi vengono *immediatamente* compresi come tali; più chiaramente, la *concepibilità* – espressa in linea di principio dalla *reale* prerogativa in merito alla possibilità del rappresentarsi un diverso “stato di cose possibile”, per esempio, in riferimento alla legge di gravità – non è concessa al solo, semplice tentativo di immaginare una rappresentazione alternativa alla possibilità di eventi, di mutamenti, del divenire empirico in generale, che non sia causale.

La rappresentazione di una qualsiasi relazione *non causale* tra eventi o stati di cose, nella realtà empirica, non è contraddittoria o impossibile: semplicemente, è *inconcepibile*.

*Non c'è rappresentazione alcuna che corrisponda o possa corrispondere nella realtà a dinamiche che ineriscano alla possibilità di tali presunti stati di cose. La questione, qui, non è se essi siano possibili o impossibili, il dato di fatto è che essi*

---

<sup>15</sup> Cfr. VW, §48, pp.213-214. Schopenhauer riconosce e denuncia tale condizione nell'illecito passaggio della dinamica causale propria del divenire empirico alle dinamiche del pensiero astratto.

*sono, semplicemente, inconcepibili.*<sup>16</sup>

Tutte le precedenti considerazioni, come detto, sono state sviluppate da quello che è il complesso argomentativo addotto da Schopenhauer.

Ora, secondo Schopenhauer, la modalità di dimostrare l'apriorità della causalità può avvenire solo mostrando la dipendenza dell'esperienza in genere da essa.

Conseguentemente a ciò, sulla base del *principio di non concepibilità rappresentazionale*, la dimostrazione della *condizionalità trascendentale*, espressa da una determinata conoscenza in virtù della quale essa è definita *a priori*, dimostra lo stabilirsi e il determinarsi *a priori* di quelle che sono le condizioni di possibilità d'esperienza stessa, nell'evidenza mostrata dall'*inconcepibilità rappresentazionale* di un qualsiasi controfattuale in grado di descrivere dinamiche *alternative* a quella causale, attraverso cui, nell'esperienza, viene intelletto il *divenire* uno stato B da uno stato A, ove B è descritto e compreso quale *effetto* ed A descritto e compreso come la sua *causa*.

---

<sup>16</sup> Il tipo di inconcepibilità esemplificato col tentativo di una rappresentazione non causale del divenire di un evento è analogo all'*inconcepibilità logica* restituita dal tentativo di immaginare uno scapolo sposato.

### 3.1.4

## Commento dell'analisi trascendentale della realtà empirica

Il lungo preambolo è stato volto, nel complesso, al chiarimento di quella che è la *condizionalità trascendentale* che accomuna tutti gli elementi che rientrano nell'analisi schopenhaueriana della controparte formale della rappresentazione della realtà empirica. Il complesso dei caratteri trascendentali sono riassunti ed esposti dal filosofo, elemento per elemento, schematicamente, nella tavola dei *predicabilia a priori*.

La specifica collocazione di ognuno degli elementi, in funzione di quella che è l'articolazione in cui si dispiega l'analisi trascendentale, risponde della necessità *a priori* espressa dalle e nelle *proprietà* che essi manifestano: in queste rientrano tanto la *divisibilità infinita* di spazio e tempo, quanto la *persistenza* della materia, come anche la condizionalità trascendentale nomologicamente espressa dalla *legge di causalità* in riferimento agli stati della *materia*, intesa quale *percettibilità* delle forme di spazio e tempo, rispetto alla modalità nella quale questi ultimi in qualità di pure intuizioni rientrano in quella che Schopenhauer riconosce quale *terza classe* di oggetti per il soggetto, a partire dalle istanze implicate dal riconoscimento della particolare tipologia di relazione – differente *toto genere* dalla relazione di *causa-effetto*, che vige per le rappresentazioni della *prima classe*, o da quella resa intelligibile dal principio di *ragione del conoscere*, che vige nelle relazioni intercorrenti tra gli elementi che costituiscono la *seconda classe* – denominata *principio di ragione dell'essere*, per mezzo della quale la loro intelligibilità viene *immediatamente* restituita.

Alla chiara comprensione di questa condizione Schopenhauer affida l'introduzione allo svolgimento dell'analisi trascendentale della realtà empirica.

Scriva Schopenhauer

La successione è la forma del principio di ragione nel tempo; la successione è tutta l'essenza del tempo. Chi ha inoltre compreso il principio di ragione, come esso domini nel mero spazio puramente intuito, ha con ciò esaurito tutta l'essenza dello spazio; poiché questa non è che assolutamente nient'altro che la possibilità delle

determinazioni scambievoli tra di loro , che viene detta posizione.[...] Ma così pure, chi ha compreso quella figura del principio di ragione che domina il contenuto di queste forme (del tempo e dello spazio) e la loro percettibilità, vale a dire la materia, e quindi la legge di causalità; ha con ciò stesso compreso tutta l'essenza della materia in quanto tale; giacché questa non è nient'altro che causalità, il che ognuno comprende immediatamente tosto che vi rifletta. Il suo essere è infatti il suo agire; nessun altro essere di essa è anche solo possibile pensare.<sup>17</sup>

L'esposizione, come già anticipato, concordemente con quelli che sono stati gli esiti dell'analisi svolta nella *Dissertazione*, assume la comprensione da parte del lettore – previa comprensione delle diverse manifestazioni delle forme del *principio di ragione* nel *puro tempo*, nel *puro spazio* e nell'intuizione empirica – di quelli che sono i connotati essenziali di spazio, tempo e materia, rispettivamente ritrovati nella *posizione*, intesa quale intuizione della reciproca coordinazione delle infinite parti dello spazio infinito, nella *successione*, nella *causalità*, la cui condizionalità trascendentale si esprime qui, in riferimento alla *materia*, in quelle che sono le condizioni di *percettibilità* delle rappresentazioni, rispetto all'intuitività *a priori* propria delle forme *pure* di spazio e tempo. Una tale prospettiva, che ritrova un discrimine tra l'intuizione *a priori* delle *pure forme* di spazio e tempo e la risultante dell'intuizione *a posteriori*, ritrovata nella *percettibilità* delle rappresentazioni, ovvero in quella che è la loro condizione di rappresentazioni intuitive (oggetti reali), contenenti oltre che la controparte *formale* anche quella *materiale*, permette a Schopenhauer di asserire, in una prospettiva trascendentale, l'identità di *causalità* e *materia* alla luce della sua inconcepibilità al di fuori di un sua esistenza quale mero *agente*.

Ritrovati nel mero *agire* l'essere e l'essenza della materia, l'argomento schopenhaueriano si volge a mostrare come la *relatività* investa tale condizione, nel limite stesso in cui si esplicano le dinamiche, circoscritte alla *regolare* modificazione di una sua parte sull'altra, analogamente a quella che è la *relatività* dell'essere e dell'essenza di spazio e tempo, evinta dalle e nelle dinamiche che regolano la determinazione delle relazioni tra le parti di *tempo* e *spazio*, come essi vengono restituiti, ciascuno per se stesso, nell'intuizione pura *a priori*.

---

<sup>17</sup> WWV, §4, p.51.

A seguire, nella distanza trascendentale intercorrente tra *spazio* e *tempo* e *materia* viene esperita l'istanza, a partire dalla quale si snoda l'argomento che ritrova tanto la costante nomologica della *causalità*, in riferimento alla regolare modificazione degli *stati* della *materia*, circoscrivendo le sue condizioni di possibilità nella *necessaria* e *reciproca* limitazione di tempo e spazio, quanto, nell'intelletto, il correlato funzionale in grado di restituire le condizioni di possibilità della *materia*, ovvero dell'*effettualità*, proprio nella sintesi di *spazio* e *tempo*.

Scrive Schopenhauer

Ma spazio e tempo, ciascuno per sé, possono essere rappresentazioni intuitive anche senza la materia; la materia non senza quelli. Già la forma che è da essa inseparabile, presuppone lo spazio; e il suo agire, in cui tutta la sua essenza consiste, concerne sempre una modificazione, dunque una determinazione nel tempo. Ma spazio e tempo non vengono meramente presupposti dalla materia ciascuno per sé: l'essenza di quest'ultima è costituita dall'unione di entrambi, appunto perché, consiste, come si è mostrato, nell'agire, nella causalità.<sup>18</sup>

Sulla base di quelle che sono le proprietà trascendentali di *spazio*, *tempo* e *causalità*, Schopenhauer ritrova le condizioni di possibilità di quella che è la *materia*, pensata in se stessa *in abstracto*, operando indirettamente e mostrando come, presi tempo e spazio ciascuno per se stesso, nessuno dei due sia in grado di ottemperare a quelle che sono le dinamiche del divenire e di come, al contrario, solo la *sintesi* di entrambi renda ragione delle modalità del *divenire*.

Come verrà meglio chiarito in riferimento alla *terza classe* di oggetti, il *puro spazio*, ove non vige alcun tipo di relazione in grado di rendere intelligenza della possibilità di un qualche antecedente o conseguente tra le sue parti, e il *puro tempo*, nel quale non è pensabile alcuna contemporaneità, non sarebbero in grado, presi isolatamente ciascuno per se stesso, di ottemperare alle condizioni di possibilità della *causalità*, quindi della *materia*, poiché il *proprium* della modificazione, il quale solo restituisce alla legge di causalità valenza e necessità nomologica, non inerisce al semplice mutare degli stati in sé, bensì esso consiste

---

<sup>18</sup> WWV, §4, p.51.

[...]nel fatto che nello stesso punto dello spazio vi sia ora uno stato e subito dopo un altro, e che in uno stesso e identico tempo determinata, qui ci sia ci sia questo stato e lì quello. Solo questa reciproca limitazione di tempo e spazio dà significato e insieme necessità a una regola, secondo la quale la modificazione debba accadere. Ciò che viene determinato dalla legge di causalità non è dunque la successione degli stati nel mero tempo, bensì questa successione in relazione ad un determinato spazio, e non l'esistenza degli stati un determinato luogo, bensì in questo luogo in un determinato tempo. La modificazione[...] riguarda dunque ogni volta una determinata parte dello spazio e una determinata parte del tempo simultaneamente e nella loro unione. Conseguentemente la causalità unisce lo spazio al tempo.<sup>19</sup>

Riprendendo di seguito l'*identità* di causalità e materia, sulla base della constatata essenza della materia nel mero *agire*, ovvero dell'*effettualità*, Schopenhauer esplicita l'implicazione che ineluttabilmente vede la *coesistenza* di spazio e tempo nella materia, mostrando come solo in essa si fondano le proprietà, di per sé *inconciliabili*, di ciascuna delle due forme *a priori*, ovvero di come solo la materia, o *causalità*, concili il fluire del tempo con l'immutabile persistenza dello spazio nella *modificazione*, ovvero la *successione* nello spazio e la *coesistenza* nello scorrere tempo, e come sia da entrambi che essa riceva la comune proprietà dell'*infinita divisibilità*. Allo stato di cose appena delineato viene *in primis* ricondotta la condizione di possibilità della *simultaneità*, inconcepibile tanto nel mero spazio quanto nel mero tempo presi ciascuno singolarmente, alla quale viene ricondotta la possibilità della *durata*, riconosciuta in maniera differenziale nel rapporto tra il diveniente, ovvero gli stati, e il perdurante, la *materia*, mentre alla sola materia, nel mutamento, è ricondotta la condizione di possibilità della *modificazione*, intesa quale cambiamento di qualità e forma nel persistere della sostanza; solo l'*unione* di spazio e tempo, già kantianamente intesi quali forme *a priori*, è in grado di corrispondere quelle che sono le condizioni di possibilità della *materia*.

Sebbene l'argomento, soprattutto nel richiamo all'*identità* tra causalità e materia in riferimento all'essenza di quest'ultima, ritrovata nell'*agire* in genere, possa apparire *prima facie* inficiato da una qualche circolarità dogmatica, tale circolarità è esclusa già nella dinamica *deduttiva* a partire da quei caratteri che,

---

<sup>19</sup> WWV, §4, p.51.



trascendentalmente, si impongono in qualità di proprietà *a priori*, sulla base della quale è condotta complessivamente l'articolazione degli elementi e delle dinamiche restituite nell'analisi trascendentale della realtà empirica.

Chiarisce Schopenhauer a questo proposito

Quale stato debba prodursi in questo tempo e in questo luogo, è la determinazione alla quale soltanto si estende la giurisdizione della causalità. Su questa deduzione delle determinazioni fondamentali della materia dalle forme della nostra conoscenza a noi note a priori, poggia il fatto che noi riconosciamo alla materia certe proprietà a priori, ossia occupazione di spazio, cioè impenetrabilità, cioè attività, poi estensione, infinita divisibilità, persistenza, cioè indistruttibilità, e infine mobilità; invece la gravità, nonostante non soffra eccezioni, è da attribuire alla conoscenza a posteriori, benché Kant la enumeri nei «Principi metafis. d. scienza naturale» (ed. Rosenkranz, p.372), come conoscibile *a priori*.<sup>20</sup>

Ritengo che alla chiosa finale del passo sopra citato, riguardante la denuncia schopenhaueriana dell'errata assegnazione del carattere *a priori* da Kant attribuito alla legge di gravità, possa essere resa sufficientemente ragione alla luce di quanto espresso precedentemente, ove, nella formalizzazione di quella che è la dimostrazione schopenhaueriana, l'*apriorità* della legge di causalità, *necessità* e *generalità*, che, secondo Kant, contraddistinguono l'*apriorità* di certe conoscenze e, conseguentemente, la condizionalità trascendentale che in essa si esprime, possa essere dimostrata *manifestamente* dall'inconcepibilità rappresentazionale espressa sulla base di quello che abbiamo precedentemente definito *principio di non concepibilità*.

\* \* \*

L'analisi trascendentale, condotta a partire da quella che *apertis verbis* è ritenuta e definita da Schopenhauer una deduzione da quelle proprietà riconducibili ai diversi elementi riconosciuti costituire, nel complesso, la controparte *formale* della rappresentazione empirica, che vengono ritrovate quali evincibili *a priori*, restituisce la *legalità* cui si estende trascendentalmente la relazione di *causa-effetto*, circoscrivendola ad un ambito che vede la determinazione spazio-

---

<sup>20</sup> WWV, §4, pp. 55-57.

temporale quale condizione trascendentale di possibilità dell'effettivo verificarsi della *modificazione* in genere, del *divenire*.

Quanto esperito deduttivamente nell'analisi trova la sua esplicitazione *in concreto* nella disamina ed esposizione delle dinamiche che Schopenhauer riconduce sotto l'egida di una particolare forma del principio di ragione, definita quale *principio di ragion sufficiente del divenire*, presentata nella *Dissertazione*, secondo la quale rendere intelligenza dell'essenza dell'*effettualità* che trascendentalmente si impone nel dispiegarsi della realtà empirica.

\* \* \*

Il *principio di ragion sufficiente del divenire* può definirsi la *manifestazione* dell'atto, sulle cui basi si fonda la comprensione *in abstracto* del dispiegarsi della *realtà* nella distanza gnoseologica che ne fonda l'oggettività empirica a fronte della sua *idealità trascendentale*, dimostrata manifestamente dall'*apriorità* dell'elemento formale che la costituisce.

Nell'esposizione del suddetto principio e della modalità con cui esso interviene sugli elementi della classe corrispondente, Schopenhauer afferma che tutti gli oggetti che rientrano all'interno della rappresentazione complessiva della realtà empirica sono ordinati, per ciò che concerne il loro *perdurare*, dalla *ratio fiendi*.

In base a ciò risulta inconcepibile la possibilità di un evento B non preceduto da alcun evento A, e ciò nella misura in cui ogni manifestarsi di B sia regolarmente anticipato dalla presenza di A.

In questo senso «un tale seguire è un conseguire e il primo stato è la *causa*, il secondo stato l'*effetto*»<sup>21</sup> e il verificarsi del passaggio dallo stato A allo stato B viene definito da Schopenhauer *modificazione*.

Sebbene Schopenhauer non chiarisca, approfondendo ulteriormente l'analisi del significato di quanto afferma l'espressione “un tale *seguire* che è un *conseguire*” e affidando il fondamento di tale argomento esclusivamente alle condizioni trascendentali che manifestamente investono la dinamica causale, tale condizione merita un ulteriore chiarimento in riferimento alla differenza che intercorre tra un evento *casuale* ed uno *causale*, ovvero alla *necessità* e *contingenza* che

---

<sup>21</sup> VW, §20, p.75.

distinguono rispettivamente il *conseguire* di due rappresentazioni successive, dinamica cui è circoscritta la relazione di causa-effetto, dal semplice *seguire* di due rappresentazioni successive.

Un chiarimento in merito è possibile analizzando le dinamiche stesse che Schopenhauer illustra nell'analisi trascendentale della realtà empirica. Il semplice *seguire* di due rappresentazioni, che si definisce nella contingenza reciproca delle stesse, ovvero nel loro succedersi *casuale*, implica il solo coordinamento temporale. D'altro canto nella propria esposizione Schopenhauer sottolinea come, contrariamente a ciò, la determinazione *causale*, riconosciuta trascendentalmente quale condizione di possibilità del *reale* presentarsi di una modificazione, implichi *necessariamente*, quale condizione del proprio presentarsi, una relazione di tipo spazio-temporale, ovvero di come la dinamica causale determini il passaggio da uno stato all'altro, la successione, in riferimento ad un *medesimo* punto dello spazio, e di come la medesima dinamica, temporalmente, sia condizione del fatto che in un *medesimo* determinato lasso di tempo si dia la *compresenza* di eventi diversi in spazi diversi.

L'esemplificazione di questa particolare condizione rende ragione dell'essenziale *relatività* che investe i significati di *contingente* e *necessario* in riferimento al dispiegarsi degli eventi reali, comprensibilmente nel fatto di come tali condizioni siano sempre predicabili di ogni evento particolare. Ogni evento reale, in questa prospettiva, risulterà sempre *necessario* rispetto a quell'*unico* antecedente determinato come tale dalla *successione temporale* riferita ad un *medesimo spazio* e contemporaneamente sempre *contingente* ad ogni altro evento nella compresenza spaziale, in riferimento alla semplice successione temporale.

Precisa Schopenhauer a questo proposito che

Ciò che viene determinato dalla legge di causalità non è la successione degli stati nel solo tempo, bensì questa successione in relazione a un determinato spazio, e non l'esistenza degli stati in un determinato luogo, bensì in questo luogo in un determinato tempo. La modificazione, cioè il mutamento che si produce secondo la legge causale, riguarda dunque ogni volta una determinata parte dello spazio e una determinata parte del tempo

simultaneamente e nella loro unione.<sup>22</sup>

Per Schopenhauer la *causa* non risiede in un *determinato* elemento dello stato A, ma risulta dallo stato A nel suo complesso.

Schopenhauer esemplifica questa condizione mostrando come, nel caso delle modificazioni che intervengono nell'ignizione di un corpo,<sup>23</sup> come sopra, sia aleatorio considerare un determinato componente dello stato che precede l'accensione (presenza dell'ossigeno, lente, nuvola che si scosta e permette al sole di irraggiare la lente, ecc.) quale causa.

Infatti, sebbene il linguaggio quotidiano indichi generalmente l'ultimo elemento temporalmente sopraggiunto quale *causa* determinante (nei riguardi della quale tutte le altre condizioni che intervengono si possono definire concause e vengono qualificate come necessarie ma non sufficienti al determinarsi dell'effetto), il riferimento ad un determinato elemento del complesso causale è lecito, in linea di massima, solo in riferimento ad un evento dato singolarmente, «dato che completa il numero delle condizioni *ivi* necessarie, e dunque il suo prodursi diventa qui la modificazione decisiva»<sup>24</sup>; ma, nella considerazione generale del fenomeno, la causa va additata all'intero complesso, in base al quale si determina il subentrare dello stato successivo.

---

<sup>22</sup> WWV, §4, p.53.

<sup>23</sup> VW, §20, p.75.

<sup>24</sup> VW, §20, p.76.

## 3.2

### La seconda classe di oggetti per il soggetto

La trattazione della seconda classe di oggetti, riservata alle specifiche della conoscenza razionale e ai suoi elementi, come per le altre classi di oggetti per il soggetto, è presente sinotticamente nella *Dissertazione* (§§26-34) e nel *Mondo* (§§8-12).

Differentemente dalla trattazione riservata alla prima classe, con specifico riferimento all'intellettualità dell'intuizione empirica, che vedeva una più ampia e dettagliata trattazione nella *Dissertazione* rispetto a quella riservata nel *Mondo*, le due trattazioni riservate alla seconda classe si articolano in modo complementare, restituendo un distinto quadro generale del complesso di istanze, collegate alla concezione schopenhaueriana della facoltà razionale, istanze che riverberano *in primis* la concezione intuitiva dell'intelletto, in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza.

Se per Schopenhauer la condizione di *default* dell'*animal qua animal*, in quella che è la sua relazione con la realtà esterna, vede intervenire funzionalmente l'immediata applicazione della legge causale da parte dell'intelletto tanto nella costituzione del *percepto* a partire dai *data* della sensibilità, quanto nella immediata ricezione funzionale di tale *percepto* da parte del soggetto – teoria questa la cui plausibilità viene corroborata dalle e nelle dinamiche, che si esplicano nel rapporto intenzionale che l'*animal* in genere intrattiene con la realtà empirica – dell'intera seconda classe viene restituita da Schopenhauer quella che può essere considerata una analisi fenomenologica delle strutture e delle dinamiche della facoltà razionale, a partire da quelle che sono le istanze che contribuiscono a restituire a tale teoria una plausibilità empirica, che *in primis* si trova a dover giustificare la presenza di un tale correlato gnoseologico solo in una particolare specie di *animal*, l'uomo.

## 3.2.1

## Il principio di ragion sufficiente del conoscere e la distinzione trascendentale tra intuizioni e concetti

Dal quadro tracciato nel capitolo precedente emerge come risultato generale che si sono distinte, sia pure solo con gradualità e con uno strano ritardo, e non senza ricedere spesso in confusioni ed errori, due applicazioni del principio di ragion sufficiente: una ai giudizi, che per essere veri devono sempre avere una ragione, l'altra alle modificazioni degli oggetti reali, che devono sempre avere una causa. Vediamo che in entrambi i casi il principio di ragione sufficiente giustifica la domanda: «perché?» - proprietà, questa, che per esso è essenziale. Ma sono, in quelle due relazioni, compresi tutti i casi in cui siamo autorizzati a chiedere «perché»? Se io domando perché in questo triangolo i tre lati sono uguali? La risposta è: perché i tre angoli sono uguali. Ma è l'uguaglianza degli angoli la causa dell'uguaglianza dei lati? No, perché qui non si parla affatto di una modificazione, cioè di un effetto che debba avere una causa. È essa una mera ragione di conoscenza? No, perché l'uguaglianza degli angoli non è soltanto prova dell'uguaglianza dei lati, non è soltanto ragione di un giudizio; in base ai soli concetti non si può infatti mai vedere che, essendo gli angoli uguali, debbano esserlo anche i lati.<sup>25</sup>

In questo passo, che apre il brevissimo quanto fondamentale capitolo terzo della *Dissertazione*, Schopenhauer introduce in forma problematica le istanze generali, che andranno a corroborare i presupposti di un'analisi trascendentale, come da lui intesa e portata avanti. Tale analisi sfocerà in quello che è stato l'esito speculativo, che ha portato alla distinzione delle quattro differenti classi di oggetti per il soggetto, trascendentalmente distinte sulla base dell'unico *modus relationis*, in grado di rendere intelligibilità di singole rappresentazioni sempre e solo all'interno di una serie di rappresentazioni, che Schopenhauer ritrova e identifica nelle quattro vesti, in cui si presenta il *principio di ragion sufficiente*.

Se da un lato, pur con tutti i limiti di una disamina storico-filosofica, che appare in diversi momenti volta più a corroborare le istanze del proprio presupposto

---

<sup>25</sup> VW, §15, p. 64.

*destruens* piuttosto che volgersi ai testi con umiltà e tendenziale sguardo oggettivo, atteggiamento certo più consono e appropriato per assurgere alla coerenza di vera e propria disamina storico-filosofica, la disamina schopenhaueriana, inerente alla trattazione del principio di ragione nella storia del pensiero a lui precedente, insiste a ragione sul rilievo dell'assenza di una chiara distinzione delle forme del principio di ragione nelle filosofie che lo hanno preceduto. Ad ogni modo, stupisce come non compaia mai in questa disamina un chiaro rilievo inerente al passaggio, dalla prospettiva dogmatico-realista nelle sue varie forme a quella trascendentalmente idealista, prima ancora che schopenhaueriana, *more kantiano*, in riferimento al senso da assegnare alla distinzione tra le due forme del principio di ragione,<sup>26</sup> rilievo che avrebbe certo concesso maggior intelligibilità al senso generale della speculazione portata avanti da Schopenhauer nella *Dissertazione* e come tale, poi, presupposta negli sviluppi del suo pensiero, complessivamente compendiate in *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Alla luce di questo passaggio, infatti, acquista il senso e il significato più propri l'effettiva portata della critica e del superamento delle concezioni precedenti, inerenti al *principio di ragione*: se la legge di causalità, alla stregua di *veritas aeterna*, ineriva ontologicamente all'essere, condizionando *ex ante* la possibilità di un conoscere in genere e ponendo quindi in una relazione di dipendenza e subordinazione il principio del conoscere con quello dell'essere, tale condizione di subordinazione e dipendenza scompare nella prospettiva trascendentalmente idealista, avanzata da Schopenhauer alla luce della mutazione dei risultati della speculazione kantiana, che avrebbe per l'appunto dimostrato infondati tali presupposti.<sup>27</sup>

\* \* \*

Tenendo presenti quelli che sono stati tanto la critica radicale alla teoria della conoscenza kantiana quanto l'effettivo ridimensionamento delle ambizioni, cui la metafisica è in grado di assurgere con plausibilità, nella prospettiva trascendentale schopenhaueriana, il principio di ragione in genere si pone come forma del *Wissen*

<sup>26</sup> Cfr. VW, §§6-14. pp. 40-63.

<sup>27</sup> Cfr. WWV, Appendice, pp. 817-825, *passim*.

*überhaupt*, sia scientifico che ordinario. In riferimento al soggetto umano, le rappresentazioni della prima classe, ovvero rappresentazioni intuitive od oggetti reali che dir si voglia, godono della particolare condizione di essere conosciute in due differenti modalità, da un lato intellettualmente intuite, in quella che è “normale” relazione del soggetto con la realtà esterna, condizione di cui gode l'*animal* in generale, dall'altro delle medesime, all'essere umano, è concessa anche una conoscenza riflessa, *astratta*, ove l'intellettuale relazione di intelligibilità di tali rappresentazioni, posta sotto l'egida dalla legge di causalità, si traspone dall'*Erkennen* al *Wissen*, nel passaggio dall'immediatezza funzionale del dato intuitivo in riferimento alla *modificazione*, cioè al *divenire* in genere, alla consapevolezza del “seguire che è un conseguire” degli *stati*, concessa e colta come tale solo e comunque nella conoscenza *astratta*, posta sotto l'egida del *principio di ragion sufficiente del divenire*.

Se, come tutte le quattro forme del *principio di ragione*, il *principio di ragion sufficiente del divenire* si pone quale principio *esplicativo*, nella fattispecie, di quella che è la dinamica causale, nella quale si determina l'intellezione delle serie di rappresentazioni intuitive, all'interno della naturale ed immediata disposizione del soggetto nell'apprensione e nell'interazione intenzionale con la realtà empirica, analogamente il *principio di ragione del conoscere* si pone quale principio esplicativo di serie di rappresentazioni non più riferibili alla prima classe, distinte come tali proprio nella differenza trascendentale manifestamente espressa nell'irriducibilità dello specifico *modus relationis*, in grado di rendere intelligibilità delle serie. In questo senso, se il *principio di ragione del divenire* si pone quale principio esplicativo dell'effettivo *divenire* della realtà empirica, rendendo immediatamente ragione delle dinamiche della *modificazione* soggette alla *legge di causalità*, esperibili in quell'*unica* successione nel *tempo* di stati della materia in riferimento ad un *medesimo* spazio, ove la relazione antecedente-successivo è comunemente declinata nella relazione di *causa-effetto*, propria della causalità efficiente, il *principio di ragione del conoscere* inerisce ad una differente relazione antecedente-successivo tra rappresentazioni, implicando la *necessità* trascendentale di una *premessa* valida per l'asserzione della verità di un



giudizio.<sup>28</sup>

La distanza trascendentale, intercorrente tra le suddette due forme del principio di ragione, si manifesta forse più chiaramente in riferimento alla comprensione di quella che risulta essere l'applicazione stessa della modalità relazionale agli oggetti e la risultante intelligibilità degli stessi. Se la relazione di causa-effetto, quindi il nesso di causalità efficiente, vige, senza soffrire eccezioni, nelle dinamiche inerenti alle modificazioni degli oggetti reali, risulta *inconcepibile* l'intellezione della relazione tra soggetto e predicato di un giudizio analitico nella relazione di causa-effetto, alla stregua in cui, al contrario, la tipologia di rapporto, sulla base del quale il predicato di un giudizio analitico ritrova nel soggetto il proprio *Grund* senza alcun ulteriore rimando *a parte ante*, risulta *inconcepibile se* applicata alle dinamiche inerenti al divenire degli oggetti reali, ove la causalità vige trascendentalmente con un rimando *ad infinitum*, tanto *a parte ante* quanto *a parte post*.

\* \* \*

È cosa che stupisce vedere come Kant, senza stare più a pensarci sopra, tiri innanzi per la sua via, inseguendo la sua simmetria e ordinando tutto in base ad essa, senza mai prendere in considerazione per sé alcuno degli oggetti così trattati. Mi spiegherò meglio. Dopo aver preso in considerazione la conoscenza intuitiva nella mera matematica, egli trascura affatto tutta l'altra conoscenza intuitiva in cui il mondo ci sta davanti, attenendosi al solo pensiero astratto, che riceve tuttavia ogni significato e valore soltanto dal mondo intuitivo, il quale è infinitamente più significativo, universale e ricco di contenuto della parte astratta della nostra conoscenza. Anzi in nessun luogo egli ha distinto chiaramente, e questo il punto capitale, la conoscenza intuitiva da quella astratta, e appunto perciò, come vedremo appresso, si è impigliato in contraddizioni insolubili con se stesso.<sup>29</sup>

Nel giudizio pressoché inappellabile sopra riportato è esperibile una delle istanze fondamentali, da cui muove il complesso della prospettiva trascendentale schopenhaueriana.

---

<sup>28</sup> Cfr. VW, §29, p. 160.

<sup>29</sup> WWV, Appendice, p.831.

Tuttavia, se si può convenire con quanto Schopenhauer asserisce in riferimento all'aver Kant trascurato l'eventuale trattazione di quella che sarebbe dovuta risultare quale *intuizione impura überhaupt*, ovvero l'intuizione *a posteriori* in riferimento all'apprensione della realtà empirica, nella quale alla controparte formale della conoscenza intuitiva, spazio e tempo, sarebbe commisto quel *proprium* della sensibilità riferibile all'affezione esterna, essendo esso suffragato dall'effettiva assenza nella *Kritik* di una tale trattazione – se si esclude quanto *in latentia* rintracciabile in proposito nelle *Anticipazioni della percezione*<sup>30</sup> – è probabilmente, se non ingiusto, quanto meno eccessivamente lapidario il giudizio, nel quale egli accusa Kant di non aver distinto *in nessun luogo* la conoscenza astratta da quella intuitiva.

Al contrario è proprio l'analisi kantiana che corrobora, dall'interno di una differente prospettiva trascendentale, rispetto a quella avanzata da Schopenhauer sulla base del *modus relationis*, la distinzione tra *concetti* ed *intuizioni*, che rende ragione della distanza tra conoscenza intuitiva e conoscenza astratta, sopperendo a certe lacune, inerenti ai presupposti, che giustificano importanti prese di posizione schopenhaueriane in merito alla fisiologia dei concetti.

Dovendo trovare due denominazioni distintive, in grado di rendere temporaneamente la cifra delle due prospettive trascendentali, all'interno delle quali emerge la distinzione tra intuizioni e concetti, propongo di chiamare *prima facie trascendentalità funzionale* o di *relazione* quella schopenhaueriana, riferita alle forme del principio di ragione, e *trascendentalità strutturale* quella kantiana. Come si cercherà di mostrare, le due prospettive si integrano complementariamente, ottemperando funzionalmente alla composizione di un quadro generale in grado di restituire appieno il senso della distanza trascendentale tra le due classi, nonché tra le due facoltà schopenhauerianamente ad esse connesse.

---

<sup>30</sup> Cfr. KrV, *Anticipazioni della percezione*, An. trasc., II (2), Sez. III 2, pp. 341-355.

## 3.2.2

## Sulla distinzione trascendentale strutturale kantiana tra intuizioni e concetti

Se tanto ogni conoscenza quanto, *a fortiori*, la sua *comprensione* come tale fossero in sé sempre e solo concettuali, probabilmente nulla suggerirebbe il minimo distinguo tra una rappresentazione intuitiva e un concetto. Ora, in realtà, sono concesse *immediatamente* la conoscenza e la comprensione di tutta una classe di rappresentazioni intrinsecamente caratterizzata da una struttura affatto differente, rispetto a quella che, specificamente, viene fatta corrispondere alla peculiare classe di rappresentazioni, definite concetti.

Per Schopenhauer, il riferirsi di certe classi di oggetti a differenti facoltà si basa, ragionevolmente, sull'irriducibilità strutturale che si evince nella relazione che gli oggetti compendianti queste classi intrattengono tra loro, relazione sulla base della quale vengono immediatamente come tali compresi.

A tale condizione è da ricondurre schopenhauerianamente la distinzione tra sensibilità, intelletto e ragione.<sup>31</sup>

Sempre per Schopenhauer, la determinazione di una classe trascendentale in genere risponde, come detto precedentemente, a quell'unico *modus relationis* in grado di restituire intelligibilità della singola rappresentazione, all'interno della serie di rappresentazioni. Nello specifico caso degli oggetti della seconda classe, i *concetti*, ad ottemperare a tale funzione viene riconosciuto il principio di ragione nella veste di *principio di ragion sufficiente del conoscere*.

Tuttavia, per determinare con ancor più chiarezza e rigore l'effettiva distanza trascendentale intercorrente tra intuizioni e concetti, nonostante l'apodittico giudizio di Schopenhauer in merito, Kant risulta, sebbene incidentalmente, straordinariamente illuminante.

Scriva Kant

Lo spazio viene rappresentato come una grandezza data infinita.  
Ora si deve bensì pensare ogni concetto come una

---

<sup>31</sup> Cfr. VW, 201-202, *passim*.

rappresentazione che sia contenuta in una quantità infinita diverse rappresentazioni possibili (quale loro nota comune), e quindi le contenga sotto di sé; ma nessun concetto come tale può essere pensato come se contenesse entro di sé una quantità infinità di rappresentazioni. Nondimeno lo spazio è pensato così (poiché le parti dello spazio sono insieme nell'infinito). Dunque la rappresentazione originaria dello spazio è intuizione a priori è non concetto.<sup>32</sup>

L'intento principale di questa dimostrazione kantiana è precipuamente quello di mostrare il carattere specificamente intuitivo dello spazio. Tuttavia, il valore di questa esposizione è implementato dalle numerose coordinate che essa contiene ed esplicita, in merito alla questione inerente alla distanza trascendentale che intercorre tra concetti ed intuizioni: Kant in questo passo, seppur in estrema sintesi, espone in modo oltremodo brillante quella che egli ritrova quale intrinseca ed irriducibile differenza, che ingiunge alla distinzione trascendentale concernente la *struttura* tra *intuizione* e *concetto*.

Lo spazio viene da Kant definito come una «grandezza data infinita», differente da un qualsiasi concetto, perché «nessun concetto come tale può essere pensato come se contenesse *entro di sé* una quantità infinita di rappresentazioni».

Qui Kant ha di mira la distinzione del “pensiero” dello spazio da qualsiasi altro oggetto di pensiero, che viene annoverato come “concetto”, pur nell'analogia *formale* costituita tanto dall'essere tutti riconducibili come tali a oggetti di *riflessione*, quanto, dall'altro, nella constatata assenza di un correlato empirico, cui farli corrispondere. A tale puntualizzazione è primariamente riferibile la denuncia dell'apparente concettualità che contraddistinguerebbe *ipso facto* ogni oggetto non intuitivo, dove la non intuitività e, di conseguenza, la necessaria concettualità corrisponderebbero all'assenza, nell'esperienza della realtà empirica, di un referente o correlato oggettivo, cui ricondurre tale rappresentazione: se una bottiglia, una pera o un calamaio sono oggetti d'intuizione, tuttavia, è evidente per chiunque l'assenza di un qualsiasi referente oggettivo, cui corrispondere lo *spazio* in *genere*; tale condizione parrebbe, quindi, profilare per spazio un'affinità certo maggiore al concetto in genere, che non all'intuizione in genere.

---

<sup>32</sup> KrV, Est.Trasc., Sez I, §2, p.121.

Nondimeno, sebbene *tutti* gli oggetti empirici siano *intuitivi*, da un punto di vista trascendentale, Kant mostra che non ogni oggetto intuitivo è, corrispondentemente, necessariamente un oggetto empirico: infatti, l'*intuitività* non risponde, nello specifico, tanto al carattere empirico di un dato oggetto, quanto, piuttosto, ad un'intrinseca caratteristica strutturale, che contraddistingue una tipologia o classe di oggetti come tale: *intuitivo* è, da un punto di vista trascendentale, *ogni* oggetto che come tale può essere pensato contenente entro di sé un quantità infinita di rappresentazioni: un infinito molteplice in sé di rappresentazioni.

Ciò che contraddistingue, di fatto, un oggetto definito "intuizione" è, quindi, *costitutivamente*, l'"infinita molteplicità" restituita trascendentalmente nell'analisi di quell'unità intuitiva colta dal soggetto solo nella *repraesentatio singularis*.

Per quanto riguarda l'oggetto empirico in generale, piuttosto che alla *possibilità* di *poter* essere pensato come un'"infinita molteplicità", accogliendo l'esito dell'analisi trascendentale, ci si trova di fronte all'oggettiva *impossibilità* di poterlo pensare altrimenti. Muove da una tale constatazione il senso della condizionalità trascendentale, che inerisce al *proprium* strutturale di tale classe, ove l'analisi di un qualsiasi *oggetto empirico*, tendente ad una riduzione dell'oggetto in supposti costituenti elementari, si risolve di fatto *ineluttabilmente* in un infinito rimando a parti (rappresentazioni) che lo costituiscono e che a loro volta sono costituite da parti costituenti e così *ad infinitum*.

Ogni intuizione, sia essa *a priori*, *a posteriori*, pura o impura, è mostrata da Kant essere trascendentalmente un "infinito molteplice in sé": in questo senso, il significato più proprio, cui riportare tale condizione, si riferisce alla trascendentalità strutturale con cui essa si impone, colta nell'autoevidenza, offerta al soggetto, dell'inconcepibilità di un qualsiasi atto di pensiero nel quale si possa porre termine alla divisibilità di qualsiasi oggetto empirico, che trova corrispondentemente espressione nel fatto che l'analisi dell'unitarietà, colta nella rappresentazione intuitiva, si risolve necessariamente in un'infinita riduzione mereologica *a parte ante*. Ciò che Kant intende, quindi, con *unità del molteplice* è un determinato *quantum*, che intuitivamente viene colto nella "forma oggettiva" della *repraesentatio singularis*, come viene da lui designata la rappresentazione

intuitiva: alla luce dell'infinita gradualità mereologica *a parte ante* restituita dall'analisi dell'oggetto nella riflessione, l'unità del molteplice è espressione di un determinato *quantum*, restituito *immediatamente* in un'unità intellettualmente coglibile, ma non *razionalmente* riducibile ad alcuna unità elementare.

Al contrario viene trovata da Kant, quale peculiarità dei *concetti*, la caratteristica di "sussumere" *sotto* di essi una molteplicità di oggetti dei quali essi si manifestano come nota peculiare. In questo senso, è inconcepibile pensare un concetto contenere "entro di sé" un'infinita quantità di rappresentazioni o determinazioni, alla stregua in cui è impossibile concepire un oggetto empirico, che *sussuma* un molteplice piuttosto che contenerlo.

La questione si dirime meglio se chiarita alla luce della condizione trascendentale, in cui emerge peculiare la distanza tra questi oggetti: è intuitivo un qualsiasi "oggetto per il soggetto" che all'analisi risulti il composto in sé di infinite parti, concepibile come una molteplicità in se stessa, compresa come tale nell'impossibilità oggettiva (trascendentale) di esperire, nell'analisi dell'oggetto in questione, un termine ultimo "possibile", che esaurisca mereologicamente l'oggetto in costituenti elementari; tuttavia, per un concetto, tale condizione, al contrario, è inconcepibile. In questo senso, non è impossibile dividere semplicemente in due il "destino" o l'"inizio", è semplicemente *inconcepibile*.

Se un concetto viene definito da Kant come sussumente una molteplicità di rappresentazioni, tale condizione è primariamente riportabile, come insiste Schopenhauer, all'assenza di determinazioni spaziali, che caratterizza gli oggetti rientranti in questa particolare classe, carattere che come tale condiziona funzionalmente le dinamiche gnoseologiche che ineriscono ai concetti, che trovano nella *parola*, quindi nel linguaggio simbolico, quello che metaforicamente può essere considerato il loro correlato materiale, la cui astrattezza, restituita proprio dall'assenza di determinanti spazio-temporali, li rende atti a fungere da rappresentanti, nell'operare logico-razionale, per molteplici rappresentazioni intuitive singolari.

Riprendendo ora la trattazione schopenhaueriana, alla luce di quanto evinto dalle considerazioni kantiane, se da un lato emerge una certa classe di oggetti, i cui elementi sono contraddistinti da una peculiare caratteristica riconducibile al fatto

di essere colti in una modalità detta *intuitiva*, che corrisponde ad un coglimento *immediato* di un oggetto quale *unicum in sé*, la cui analisi restituisce immancabilmente una *regressio ad infinitum a parte ante*, nell'irriducibilità delle sue parti costituenti ad unità elementari, dall'altra emerge una classe di oggetti, i *concetti*, non soggetti al *principium individuationis*, la cui *astrattezza* risponde trascendentalmente all'assenza di correlati oggettivi, cui farli corrispondere, mentre la *generalità e l'universalità* rispondono primariamente alla *costitutiva* non spazio-temporalità che li contraddistingue.

### 3.2.3 Filogenesi e fisiologia del concetto

Il §26 della *Dissertazione* apre, senza mezzi termini, con la ricapitolazione del quadro gnoseologico inerente alla *ragione*, intesa quale contraddistintiva facoltà gnoseologica, vera e propria differenza specifica, dell'uomo rispetto all'animale. Alla conoscenza *astratta*, il *pensiero*, caratterizzata e condizionata come tale da una classe di rappresentazioni, irriducibile trascendentalmente alle rappresentazioni intuitive, i *concetti*, viene ricondotta la possibilità dell'azione condizionata dalla *decisione selettiva*, in netto contrasto con l'agire d'impulso, provocato dall'impressione immediata degli oggetti presenti, gli oggetti intuitivi, appunto, che caratterizza la *motivazione* animale.

Il prosieguo apre la trattazione delle dinamiche e delle forme, che ineriscono nello specifico alla facoltà razionale.

Scrive Schopenhauer

Nondimeno tutta la differenza consiste, come si è appunto detto, nel fatto che, oltre alle rappresentazioni intuitive,[...] l'uomo alberga nel suo cervello, tanto più voluminoso principalmente a tal fine, anche rappresentazioni astratte, cioè dedotte da quelle altre. Si sono chiamate tali rappresentazioni concetti poiché ciascuna di esse comprende in sé, o meglio, sotto di sé, innumerevoli cose singole, dunque ne è un compendio. Le si può anche definire rappresentazioni tratte da rappresentazioni. Giacché nel formarle la facoltà di astrarre scompone le rappresentazioni complete, cioè intuitive [...] nelle loro parti costitutive, per poter pensare queste separatamente, ciascuna per sé, come le proprietà o le relazioni tra

le cose. In questo processo però le rappresentazioni perdono necessariamente il loro carattere intuitivo, come l'acqua perde la fluidità e visibilità quando è scomposta nei suoi elementi. Ciascuna proprietà in tal modo isolata (astratta) si può ben pensare per sé sola, ma non perciò si può anche intuire di per sé sola. La formazione di un concetto avviene in genere così, che si lascia cadere molto del dato intuitivo per poter poi pensare il resto per sé solo. Il concetto è dunque un pensar-meno di quel che viene intuito.<sup>33</sup>

Nell'evidente distanza da quella kantiana, nel breve volgere di questo passo, Schopenhauer riassume l'essenziale dei caratteri specifici che contraddistinguono la sua teoria generale della facoltà razionale.

Rispetto alla preponderanza che gli elementi, compendati nel complesso dell'analitica trascendentale, manifestamente palesano all'interno dell'architettura della teoria gnoseologica kantiana, in Schopenhauer, la trattazione generale della facoltà razionale subisce un ridimensionamento, tanto nell'articolazione strutturale, quanto, *a fortiori*, in quella funzionale, alla luce delle istanze riconducibili alle implicazioni dell'intellettualità dell'intuizione empirica in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza.

Se la genesi e determinazione strutturale e funzionale del *percepto* sono riferibili all'*attività intellettuale*, nell'immediata e naturale disposizione con cui il soggetto coglie intuitivamente tali rappresentazioni intuitive, quali oggetti empirici esterni, l'attività razionale emerge in un quadro di sussidiarietà e dipendenza diretta da tale funzione gnoseologica primaria propria dell'*animal* in generale. Nell'ottica schopenhaueriana, nonché darwiniana, la facoltà razionale può essere considerata alla stregua di una funzione euristica, in grado di implementare e potenziare, nella riflessione, ovvero nell'autocoscienza, le capacità adattive dell'uomo; tuttavia, pur nella sua preponderanza, essa rimane *dipendente* dalla conoscenza intuitiva per ciò che concerne il *contenuto* che contraddistingue i suoi oggetti specifici, i *concetti*.

Se il contenuto specifico dell'attività razionale, quindi del *pensiero*, rimane comunque inscindibilmente collegato e dipendente da quanto già intuitivamente conosciuto, la *forma* specifica, in cui tale attività si esplica, gode di proprietà

---

<sup>33</sup> VW, §26, p.151.



trascendentalmente indipendenti da quelle delle rappresentazioni intuitive.

Schopenhauer, in riferimento a ciò, presenta una filogenesi del *concetto*, in cui diventa determinate la capacità *astrattiva* – riferita alla scomposizione delle rappresentazioni intuitive in costituenti *non intuibili*, ma solo appunto *pensabili* – chiarita in analogia con la scomposizione chimica dell’acqua ove la proprietà della *fluidità* ad essa essenziale viene *persa* nella scomposizione, in quelli che sono i suoi elementi costituenti.

Tenendo ancora il filo dell’analogia schopenhaueriana, per chiarire ulteriormente lo *status* del concetto, se gli elementi che costituiscono l’acqua permangono, come tali, trascendentalmente delle rappresentazioni intuitive, alla stregua in cui lo è l’acqua in genere, nel passaggio da una rappresentazione intuitiva ai concetti da essa astratti, cioè isolati e quindi come tali pensabili in sé, viene meno il *proprium*, che contraddistingue la prima classe, ovvero la *singularità* intuitiva, riferibile al *principium individuationis*, cioè alla spaziotemporalità, che contraddistingue ogni rappresentazione intuitiva riferibile alla realtà empirica, che si pone come la condizione stessa di possibilità dell’*intuizione* della realtà esterna. Ora, nel venir meno della condizione propria dell’intuitività, in riferimento a quella che è stata chiamata capacità d’astrazione, quindi *in primis* del venir meno del *principium individuationis*, si determina il *proprium* dei concetti, ovvero quella *generalità* ad essi essenziale, che già in Kant ritrovava espressione nei concetti, quali, appunto per loro forma propria, *sussument una molteplicità di rappresentazioni*, ma mai contenenti un molteplice in sé, condizione questa che resta appannaggio esclusivamente delle rappresentazioni intuitive.

\* \* \*

Prima di proseguire l’esposizione e l’analisi della trattazione schopenhaueriana della facoltà razionale, della *logica*, è da sottolineare come in genere la ricezione della “logica schopenhaueriana” sia ad oggi oscillata tra indifferenza e giudizi impietosi da parte della critica,<sup>34</sup> soprattutto se considerata, da un lato, in

---

<sup>34</sup> Paradigmaticamente, Cfr. HAMLYN, David: *Schopenhauer and knowledge*, op. cit.

confronto al peso, alla fortuna e agli influssi negli sviluppi del pensiero posteriore, che hanno avuto, per esempio, la logica hegeliana o la stessa logica kantiana, dall'altro, se messa a confronto con le componenti del pensiero schopenhaueriano che più hanno riverberato negli sviluppi speculativi posteriori.

Ora, se effettivamente la trattazione della logica in Schopenhauer si presenta particolarmente lineare, a tratti elementare, e si svolge, nel complesso, in modo preponderante e prevalente in una trattazione apagogica circa la necessaria distinzione di essa rispetto alle prerogative funzionali dell'intuitività, finendo per giustificare il suo studio solo per fini d'erudizione o pragmaticamente sofisticati<sup>35</sup> e risultando altresì *prima facie* non particolarmente originale, eccettuato magari l'insistito riferimento al *linguaggio* come condizione di possibilità del *concetto* in genere, d'altra parte tutte queste considerazioni vanno soppesate con quanto gli sviluppi delle *logiche* successive a Kant devono alla concezione dell'*intelletto discorsivo*, già rigettata da Schopenhauer a motivo tanto di riconosciute implausibilità e incoerenze, quanto della criticata non chiara esposizione kantiana, teoria contro la quale nel presente lavoro, sulla base di istanze già sollevate dalla critica schopenhaueriana, è stata avanzata una prova apagogica, volta a dimostrare l'implausibilità di tale teoria dell'intelletto in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza in genere, con le conseguenti e ineluttabili implicazioni che tale condizione comporta.

\* \* \*

Come detto, la trattazione della facoltà razionale è compendiata sinotticamente nei §§9-12 del primo libro del *Mondo*, nei quali, accanto alle preponderanti riflessioni apagogiche circa le differenze intercorrenti tra la conoscenza *intuitiva* e quella *astratta* e il conseguente ridimensionamento della stessa *scienza logica* a fini pratici, introduce un chiarimento delle dinamiche funzionali, cui ottemperano i concetti nel *giudizio*, presentate nella figura di uno schematismo affatto irriducibile all'antecedente kantiano.

Nel sottolineare come la ragione in quanto facoltà conoscitiva e,

---

<sup>35</sup> Cfr. WWV, §9, 119-129, *passim*.

conseguentemente, le determinanti funzionali ad essa connesse siano da considerarsi, in un certo qual modo, indipendenti e a compartimentazione stagna, per ciò che riguarda, da un punto di *vista formale*, il proprio campo d'azione, Schopenhauer rileva come

manifestamente il discorso, come oggetto d'esperienza esterna, non è nient'altro che un telegrafo perfettissimo, che comunica segni arbitrari con grandissima rapidità e finissime sfumature. Ma cosa significano questi segni? Come avviene la loro interpretazione? Traduciamo forse subito, mentre l'altro parla, il suo discorso in immagini di fantasia, che ci volano innanzi con al rapidità del lampo e si muovono, si concatenano, si trasformano e si dipingono, in conformità delle parole che sgorgano sulle parole e delle loro flessioni grammaticali? Quale tumulto ci sarebbe allora nella nostra testa, durante l'ascolto di un discorso o la lettura di un libro! Così non accade affatto. Il senso del discorso viene afferrato in modo esatto e determinato, senza che di regola vi si mescolino fantasmi. È la ragione che parla alla ragione, che si tiene nel suo dominio, e ciò che essa comunica e riceve sono concetti astratti, rappresentazioni non intuitive che, formate una volta per tutte e relativamente scarse di numero, nondimeno comprendono tutti gli innumerevoli oggetti del mondo reale.<sup>36</sup>

Queste riflessioni, che introducono ai contenuti del §9 del *Mondo*, in cui si esprime il senso dell'immediato riferimento funzionale della ragione alla particolare classe di oggetti ad essa ascritta nella plausibilità delle constatazioni empiriche portate a suffragio, risultano illuminanti, *per analogiam*, nella comprensione del significato della dinamica ricondotta da Schopenhauer all'intellettualità dell'intuizione empirica in riferimento all'*immediata* apprensione delle rappresentazioni intuitive e alla loro immediata fruibilità, da parte del soggetto, nell'interazione intenzionale con la realtà empirica.

Alla stregua in cui l'*intuizione empirica* garantisce, nella sintesi spaziotemporale che l'intelletto opera nell'applicazione della legge di causalità ai *data* della sensibilità, l'immediata intellesione della successione causale delle rappresentazioni empiriche, ovvero il divenire degli oggetti reali, è possibile nel dispiegarsi dell'attività razionale cogliere una analoga dimensione, in cui i suoi oggetti specifici, già da sé trascendentalmente distinti come tali dalle

---

<sup>36</sup> WWV, §9, p.111.

rappresentazioni intuitive, e le funzioni ad essi connesse si dispiegano, non solo da un punto di vista funzionale, in completa indipendenza dalle leggi che regolano l'intelligibilità delle rappresentazioni intuitive, ma, alla stregua delle rappresentazioni intuitive, palesano di per sé un'immediata intelligibilità che risponde nomologicamente a leggi proprie: in questa distanza schopenhauerianamente si distingue la conoscenza *intuitiva* da quella *astratta*, da un lato l'intuitività dell' *Erkennen* comune all'*animal qua animal*, dall'altra *Denken* e, di conseguenza, *Wissen*, esclusivo appannaggio dell'uomo in quanto vincolati, per ciò che concerne le condizioni di possibilità dei loro oggetti specifici, i *concetti*, alla *necessaria* presenza di un linguaggio simbolico.

Chiarita la dimensione a sé stante della *ragione*, le dinamiche funzionali, cui ottemperano i concetti, vengono chiarite da Schopenhauer in analogia con le proprietà concesse dalla stereoscopia della sfera; ogni *concetto*, in quanto avulso dalla condizione di singolarità garantita dal *principium individuationis* al *datum* intuitivo, risulta funzionalmente il compendio di tutto ciò che può essere pensato con esso, ovvero funge nell'operare razionale, nella riflessione, da *rappresentante* di tutte quelle rappresentazioni, nelle quali il concetto dato è esperibile quale nota distintiva *astrabile* da ciascuna di esse, ma appunto non di per sé intuibile: è questo il senso specifico in cui un concetto sussume una molteplicità di rappresentazioni, ma non ne contiene trascendentalmente alcuna al suo interno, alla stregua in cui è caratterizzata, in quest'ottica, ogni rappresentazione intuitiva in genere.

Nondimeno, Schopenhauer ritrova, nel *modus relationis* di questa specifica classe, il *principio di ragion sufficiente del conoscere*, un *proprium* trascendentale, che ne condiziona *in concreto* le dinamiche, in un carattere che lo contraddistingue peculiarmente dalle altre forme, evincibile nel *necessario* riferimento a rappresentazioni di un'altra classe, in conclusione del processo di riconduzione *a parte ante* delle serie di *ragioni*, dinamica che può, comunque, procedere di conoscenza astratta in conoscenza astratta, in funzione della dinamica propria della relazione di premessa-conseguenza, ma che nello specifico deve concludersi, per ciò che concerne la conoscenza *astratta* riferibile come tale alla realtà empirica emergente nella riflessione autocosciente, nella *necessaria*

riconduzione di essa, infine, al mero dato intuitivo. Tale tipo di relazione, che verrà più chiaramente esplicitata in seguito, in riferimento al rapporto tra un concetto e il fondamento ad esso *necessariamente* esterno, verrà indicato da Schopenhauer in qualità di *verità materiale*.

\* \* \*

Scrive Schopenhauer

Il concetto dunque è un pensar-meno di quel che viene intuito. Se osservando vari oggetti intuitivi, si è lasciato cadere di ciascuno qualcosa di diverso e tuttavia si è trattenuta in tutti la stessa cosa, questo è il *genus* e quella la *species*. Per conseguenza il concetto di ogni *genus* è il concetto di ciascuna *species* compresa in esso, dopo dedotto tutto quanto non spetta a tutte le *species*. Ma ogni concetto possibile può essere pensato come *genus*, perciò esso è sempre qualcosa di generale e in quanto tale non qualcosa di intuitivo.<sup>37</sup>

Nell'esplicazione della dinamica che porta alla costituzione del concetto, prima di estendere tale dinamica in generale, Schopenhauer muove dall'esemplificazione del processo di astrazione, che muove da una molteplicità di rappresentazioni intuitive, descrivendo un processo nel quale la pensabilità sotto un *concetto* di un certo molteplice di rappresentazioni singolari sia condizionata dalla necessaria analisi delle stesse rappresentazioni, sino alla riconduzione ad un elemento comune, in grado di fungere da rappresentante di ciascuna di esse, in quanto in tutte contenuto. Nella prospettiva trascendentale schopenhaueriana, *rappresentazione* è sinonimo di oggetto per il soggetto, ovvero una qualsiasi controparte oggettiva *in genere* rientrante, concomitantemente col soggetto *in genere*, nella dinamica conoscitiva *in genere*; in questo senso, i concetti vengono così considerati rappresentazioni tratte da rappresentazioni, rappresentazioni *toto genere* differenti rispetto a quelle intuitive, poiché vincolate strutturalmente alla *parola*.

Con tutti i limiti che possono essere in essa riscontrati, tuttavia, la teoria del processo astrattivo, prospettato da Schopenhauer circa la genesi dei concetti,

---

<sup>37</sup> VW, §26, p.152.

esclude l'aporeticità, in riferimento alla fondazione dell'*a priori* logico *more kantiano*, riportando più plausibilmente la loro condizione di possibilità ad un processo *decostruttivo* della rappresentazione intuitiva, che trova concomitantemente le condizioni di possibilità dell'esistenza di tali elementi astratti solo all'interno delle prerogative concesse dal linguaggio simbolico.

Scriva a questo proposito Schopenhauer

Ora, poiché, come è stato detto, le rappresentazioni sublimite in concetti e insieme disgregate hanno perduto ogni intuitività, esse sfuggirebbero del tutto alla coscienza e in essa non reggerebbero affatto alle operazioni di pensiero a cui sono destinate, se non fossero fissate e trattenute materialmente con segni arbitrari: queste sono le parole. Perciò queste indicano sempre, in quanto costituiscono il contenuto del vocabolario, cioè la lingua, rappresentazioni generali, concetti, mai cose intuitive.<sup>38</sup>

Significativamente Schopenhauer si premura di distinguere quelli che in analisi logica sono i nomi comuni, ai quali corrispondono appunto i concetti cui Schopenhauer si riferisce, dai nomi propri, che indicano oggetti *singolari*, distinguendo altresì questi ultimi all'interno di due differenti tipologie di possibili vocabolari, storico o geografico, rispettivamente, se tali nomi indicano oggetti isolati nel tempo o nello spazio.

L'essenziale rapporto, che Schopenhauer ravvisa tra il linguaggio e il *concetto*, emerge con chiarezza, se esemplificato empiricamente, riflettendo sull'*incomunicabilità* di un certo concetto presente in una certa lingua, quando per tale concetto non esiste un corrispettivo linguistico, cioè una parola, in una lingua differente. Per esempio, se i nomi comuni *Stadt* e *città* corrispondono dello stesso concetto, nella lingua italiana non è possibile corrispondere il senso proprio che nella lingua tedesca possiede immediatamente l'aggettivo *unheimlich*, alla stregua in cui il tedesco non ha una parola, quindi un *concetto*, adeguato per rendere il significato che immediatamente restituisce la parola *sonno*; in entrambe le lingue è necessario l'uso di perifrasi, che comunque possono solo avvicinarsi asintoticamente, senza mai riuscire a rendere il significato essenziale, che nelle

---

<sup>38</sup> VW, §26, p.152.

rispettive lingue tali parole immediatamente rendono.

In riferimento a quello che è lo schematismo schopenhaueriano dei concetti e all'estensione circolare, compendiata appunto nell'immagine della sfera, nell'intento di rendere quello che si profila come il carattere precipuo dei concetti in riferimento alla specifica prerogativa funzionale di fungere da rappresentazioni di altre rappresentazioni nell'attività di *pensiero*, chiarisce Schopenhauer

Da quanto detto risulta che ogni concetto, proprio in quanto e rappresentazione astratta e non intuitiva, e appunto perciò non determinata in ogni cosa, ha quella che si dice un'estensione circolare o sfera, anche nel caso che ci sia un unico oggetto reale che corrisponda ad esso. Ora noi troviamo in generale che la sfera di ogni concetto ha qualcosa in comune con le sfere degli altri, cioè che in esso viene in parte pensato lo stesso che negli altri, e in questi a loro volta in parte lo stesso che in quel primo; sebbene, quando essi sono concetti realmente diversi, ciascuno o almeno uno dei due, contenga qualcosa che l'altro non ha: in questa relazione sta ogni soggetto col suo predicato. Riconoscere questa relazione si chiama *giudicare*.<sup>39</sup>

In considerazione delle peculiarità trascendentali ritrovate nei concetti, Schopenhauer presenta uno schematismo funzionale in cinque figure, in grado di descrivere tutte le differenti tipologie di relazione intercorrenti tra concetti: una prima figura, esemplificata dai concetti di necessità e conseguenza, vede rappresentato il rapporto di *commutabilità* tra concetti, riportando tale relazione figurativamente nella *coincidenza* delle due sfere, riferibili ai rispettivi concetti; una seconda figura, nella quale la sfera di un concetto racchiude completamente quella di un altro, con la quale descrivere, per esempio, il rapporto tra *genus* e *species*; una terza figura descrive il rapporto di esclusione tra due o più concetti, che nel complesso esauriscono la sfera in cui sono contenuti, esemplificata dai rispettivi concetti riguardanti le tre possibili tipologie d'angoli d'un triangolo; una quarta figura, che descrive la relazione di inclusione tra sfere concettuali; una quinta, che descrive la relazione inerente al caso in cui due sfere concettuali siano completamente contenute in una terza senza saturarla.<sup>40</sup>

A tali combinazioni Schopenhauer ritiene siano riconducibili tutte le

---

<sup>39</sup> WWV, §9, p.115.

<sup>40</sup> WWV, §9, p.117.

combinazioni di concetti, eccezion fatta per la relazione espressa in forma ipotetica, che collega non due concetti ma due giudizi, e per la modalità, che trova correlati allo stesso principio di *ragion sufficiente del divenire*.<sup>41</sup>

\* \* \*

In riferimento a quella che può essere definita la fisiologia del concetto, Schopenhauer profila un quadro nel quale la *generalità*, già mostrata quale proprietà contraddistintiva e essenziale del concetto *überhaupt*, gioca un ruolo preponderante in riferimento a quella che è la particolare *dinamica funzionale* cui ottemperano i concetti nel giudizio.

Lo snodo cruciale è il chiarimento del rapporto intercorrente tra intuizioni e concetti all'interno del quadro teorico profilato; l'istanza da cui muove Schopenhauer è la critica all'analoga struttura, *mutatis mutandis*, teorizzata da Kant, quale *medium* in grado di garantire le condizioni del realizzarsi della sussunzione categoriale della *Unbestimmte Erscheinung* in funzione del costituirsi dell'oggetto di un'esperienza possibile: lo schematismo trascendentale.

Non si entrerà qui nell'analisi dello schematismo kantiano, che non inerisce alla presente ricerca. Ciò di cui si terrà conto sarà la ricezione che Schopenhauer palesa di esso e della critica che ad esso muove.

La problematica generale, inerente alla relazione intercorrente tra intuizioni e concetti nel *giudizio*, viene introdotta da Schopenhauer ponendo l'accento sulla distinzione tra concetti e *fantasmi* in genere, ovvero rappresentazioni intuitive *non* riferibili ad alcuna impressione dei sensi e, quindi, non riferibili all'esperienza.

Scrive Schopenhauer

Però il fantasma va distinto dal concetto altresì quando viene usato come *rappresentante di un concetto*. Ciò accade quando si vuole avere la rappresentazione intuitiva stessa, dalla quale il concetto è scaturito, e cioè corrispondente a questo. Questo non è mai possibile, perché, per esempio del cane in genere, del colore in genere, del triangolo in genere, del numero in genere non si dà nessuna rappresentazione, nessun fantasma corrispondente a questi concetti. Allora si suscita il fantasma per esempio di un cane, che, come rappresentazione, deve essere in tutto determinato, ossia di

---

<sup>41</sup> Cfr. WWV, Appendice, pp. 877-879.



una certa grandezza, di una certa forma, colore ecc., dato che il concetto che esso rappresenta non ha tutte quelle determinazioni. Ma nell'uso di una tal rappresentante di un concetto si è sempre coscienti che esso non è adeguato al concetto che rappresenta ma è pieno di determinazioni arbitrarie.[...] Al riguardo qualcosa di affatto diverso insegna Kant, nel capitolo dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto. Solo l'osservazione interiore e la chiara ponderazione possono decidere la cosa. Ognuno veda se nei suoi concetti di un «monogramma della pura immaginazione *a priori*», per esempio quando pensa «cane», sia cosciente di qualcosa *entre chien et luop*, o se in conformità delle delucidazioni qui esposte, pensi un concetto mediante la ragione o si configuri con la fantasia qualche immagine del concetto come immagine compiuta.<sup>42</sup>

Il punto della contesa, portata avanti nel passo, riguarda le dinamiche relative alla concettualizzazione della rappresentazione intuitiva in vista della sua fruibilità funzionale nella riflessione, nell'attività di pensiero.

La critica a Kant, differentemente da come in genere procedono gli attacchi schopenhaueriani nei suoi confronti, non sviluppa un'analisi della dottrina, mostrandone le eventuali incongruenze o incoerenze, piuttosto Schopenhauer si limita a porre la questione più nei termini della denuncia di una non plausibilità della teoria kantiana, alla luce dell'oscurità che significativamente caratterizzerebbe lo schematismo in merito agli elementi ed alle dinamiche in esso implicate, rispetto alla propria posizione in merito, il cui suffragio viene demandato apagogicamente all'esperienza interiore. Sulla base del senso di quelle che successivamente saranno le prese di posizione in merito alla questione, la lettura schopenhaueriana lascia intendere qui una ricezione dello schematismo kantiano nella quale la concettualizzazione del percolato prevedrebbe la strutturazione di un'*immagine formalmente* analoga – quindi, in qualche modo, determinata spazialmente – ai diversi oggetti intuitivi cui essa può corrispondere concettualmente, ovvero dei quali risulta compendio. Per Schopenhauer, in breve, lo schematismo kantiano ottempererebbe al presentare alla coscienza qualcosa di analogo o ad un concetto *sub specie repraesentationis singularis* o ad una *repraesentatio singularis sub specie concepti*.

Se questa confutazione apagogica può comunque essere *prima facie* tacciata di

---

<sup>42</sup> VW, §28, p.156.

debolezza nel confronto tra la forza dell'argomento mosso contro lo schematismo e le conseguenze che da esso scaturiscono, Schopenhauer altrove chiarisce corroborando le proprie posizioni in merito alle questioni inerenti alla *forma* del concetto.

Il problema, inerente allo schematismo kantiano sollevato da Schopenhauer, è riferibile allo statuto di quella particolare tipologia di concetti definiti *concreta*.

Se, infatti, per gli *abstracta* (inizio, relazione, destino ecc.) non si può che convenire con la posizione che vede la *forma linguistica* quale condizione di possibilità stessa di tali concetti, nella constatata assenza di un qualche correlato empirico, cui farli corrispondere, per i *concepta concreta* (cavallo, sedia, orto, galassia, ecc.) parrebbe, invece, profilarsi una condizione trascendentalmente differente, la quale, tornando alla critica schopenhaueriana allo schematismo trascendentale, kantianamente sarebbe corrisposta, nel pensiero del concetto di cane, dal «monogramma della pura immaginazione *a priori*» di qualcosa *entre chien et loup*, ovvero di una *immagine spaziale* e, nello stesso tempo, *generale e astratta*.

Ora, per Schopenhauer, una distinzione tra *concepta concreta* e *abstracta* che intenda i primi quali *immagini*, alla stregua, almeno *formalmente*, in cui lo sono le rappresentazioni intuitive, di cui essi sarebbero poi compendio, e i secondi determinati e circoscritti alla sola dimensione linguistica, non è sostenibile, da un lato, alla luce del *proprium* trascendentale che contraddistingue il concetto *überhaupt* e che egli ritrova nella *generalità*, dall'altro, alla luce della dinamica propria del processo d'astrazione, le cui risultanti permangono quali rappresentazioni *non intuitive*, quindi, di necessità, rappresentazioni non spazialmente determinate, necessitanti, di conseguenza, tanto per gli *abstracta* quanto per i *concreta*, di un *sostrato linguistico* in grado di ottemperare alle loro condizioni di possibilità.

Nel chiarire questo punto, mettendo in evidenza il carattere specifico che determina funzionalmente il concetto nella riflessione, scrive Schopenhauer

Che un concetto comprenda in sé [sotto di sé] molte cose, cioè molte rappresentazioni intuitive, [...] cioè che siano pensate per mezzo di esso, non è, come per lo più si pretende, una proprietà essenziale, ma solo una proprietà derivata e secondaria di esso, che

anzi non deve esistere sempre nella realtà, anche se sempre quanto alla possibilità. Quella proprietà sgorga da ciò, che il concetto è rappresentazione di rappresentazione; ma dato che non è questa rappresentazione stessa, che anzi quest'ultima appartiene per lo più addirittura a tutt'altra classe di rappresentazioni, cioè è intuitiva e può avere rapporti di tempo di spazio e d'altro, e in genere molti altri rapporti, che nel concetto non vengono affatto pensati: allora più rappresentazioni, diverse in ciò che non è essenziale, possono essere pensate per mezzo dello stesso concetto, cioè venir sussunte sotto di esso. Ma questo valere di più cose è una proprietà non essenziale, bensì solo accidentale del concetto. [...] Non dunque perché è astratto da più oggetti un concetto ha carattere generale, bensì è l'inverso, perché ad esso, come rappresentazione astratta della ragione, è essenziale il carattere generale, vale a dire la non determinazione della singolarità, cose diverse possono essere pensate mediante lo stesso concetto.<sup>43</sup>

### 3.2.4 Analisi fenomenologica delle dinamiche dell'attività razionale

Se la critica *destruens*, sollevata da Schopenhauer contro Kant, in merito alla mancata chiara distinzione della conoscenza intuitiva da quella astratta, rimane uno tra i preponderanti punti di frattura tra la filosofia kantiana e quella schopenhaueriana, mancata distinzione che Schopenhauer ritrova massimamente foriera di istanze problematiche e contraddittorie nello sviluppo e nell'articolazione del complesso della teoria della conoscenza kantiana, la condizione peculiare ravvisata nella *generalità* dei concetti e l'essenziale rapporto al linguaggio, in riferimento alle loro condizioni di possibilità in genere, si prefigurano come il fondamento della *pars construens*, da un lato, circa la possibilità di una chiara distinzione trascendentale tra conoscenza astratta e conoscenza intuitiva o, meglio, tra gli elementi che intervengono nelle due differenti dinamiche gnoseologiche, dall'altro, in riferimento al chiarimento dell'articolazione funzionale, cui è demandata schopenhauerianamente la facoltà razionale.

---

<sup>43</sup> WWV, §9, p.115.

Se lo schematismo kantiano non riesce a rendere in modo chiaro l'effettivo rapporto intercorrente tra intuizioni e concetti, per Kant, comunque, *necessario* in vista delle condizioni di possibilità di un'esperienza possibile, in Schopenhauer le dinamiche implicate nell'intellettualità dell'intuizione empirica, ottemperando alle condizioni di possibilità d'esperienza, sgravano la facoltà razionale di quelle che erano state le prerogative funzionali ad essa da Kant assegnate, circoscrivendo all'ambito della conoscenza riflessa il *Wissen*, sia ordinario che scientifico – in cui l'essenziale generalità connaturata ai concetti rende il *proprium* dell'agire del soggetto umano – sia in merito alla gamma di prerogative funzionali, offerte dalla conoscenza astratta nella dinamica autocosciente, sia alle possibilità di un'articolazione organica di quanto già *conosciuto* intuitivamente, determinando così la possibilità di *scientia qua scientia*.

Se, analogamente alla prospettiva kantiana, il quadro prefigurato da Schopenhauer circa il rapporto tra intuizione e concetto vede solo nella concreta *presenza* della prima la condizione di possibilità delle effettive prerogative funzionali cui ottempera il secondo, differentemente dalla concezione kantiana, che prospettava una interdipendenza funzionale tra l'elemento intuitivo e quello razionale in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza, quella schopenhaueriana, ricollocando le prerogative della facoltà razionale in una condizione di *accessorietà* in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza in genere, giustifica la compartimentazione stagna tra la facoltà intuitiva e quella razionale per ciò che concerne tanto i caratteri trascendentali delle dinamiche quanto gli elementi propri di ciascuna di esse, pur trovando, *mutatis mutandis*, nel *giudizio* la funzione gnoseologica, in grado di porre in interrelazione le due facoltà.

\* \* \*

In riferimento al pensiero *lato sensu*, chiarisce Schopenhauer

Ogni pensare, nel senso largo della parola, cioè ogni attività mentale interiore in genere, ha bisogno o delle parole o delle immagini fantastiche: senza le una o le altre, esso non ha appoggio.

Ma non sono richieste le une o le altre contemporaneamente, sebbene possano intrecciarsi, a sostegno reciproco.<sup>44</sup>

Per quanto *prima facie* possano apparire leziose ulteriori riflessioni e approfondimenti in merito alla teoria della facoltà conoscitiva, di per sé talmente chiara e lineare da far sorgere piuttosto perplessità circa la possibilità del trovarsi di fronte ad una soluzione magari eccessivamente semplicistica, *a fortiori*, se confrontata con la preponderanza e le articolazioni che la logica in genere presenta in sistemi filosofici coevi a quello schopenhaueriano, tuttavia, alcuni punti meritano di essere messi a fuoco, tanto in vista di una quanto più completa e chiara restituzione storico-filosofica della teoria schopenhaueriana, quanto, non meno, alla luce delle implicazioni teoretiche tutt'altro che trascurabili.

Nel circoscrivere l'ambito dell'attività razionale relativa al pensiero come tale in genere, Schopenhauer distingue due possibili differenti dinamiche inerenti a due distinte tipologie di elementi, le parole, ovvero i concetti *stricto sensu*, e quelle che definisce immagini fantastiche, o fantasmi, cioè rappresentazioni complete, quindi determinate, non immediatamente suscitate dall'impressione sensibile.

Quello che sostiene Schopenhauer è il fatto che, quantunque da un lato l'attività di *pensiero* non consista esclusivamente nelle possibilità concesse dall'utilizzo di parole, ma includa anche la possibilità del pensare *per imaginem*, tuttavia, quest'ultimo non implica una qualche concettualizzazione, in riferimento a quelle immagini di cui si serve, o, per meglio dire, non per il fatto che un'immagine sia *astratta* e, in questo senso, non immediatamente riferibile ad un oggetto esterno (in senso trascendentale), che essa possa essere assimilata al concetto in genere, poiché, da un punto di vista trascendentale, una rappresentazione *completa*, come può esserla, ad esempio, la rappresentazione mnemonica che possiamo avere di un bicchiere su tavolo, anche quando questo sia stato riposto nella credenza, rimane un rappresentazione singolare, spazialmente determinata, alla stregua di ogni rappresentazione intuitiva. L'ambito *concettuale*, per Schopenhauer, permane vincolato alla dimensione linguistica, sia che nelle sue dinamiche operi con

---

<sup>44</sup> VW, §28, 157.

*concepta concreta*, sia, a fortiori, che operi con *abstracta*.

La questione è più facilmente chiaribile alla luce di una sua esemplificazione in concreto.

Se le cose non stessero come Schopenhauer sostiene che stiano, ciascuno dovrebbe immediatamente percepire una qualche differenza nella metacomprendimento di due proposizioni, quali «al destino non si può sfuggire» e «domani vado all'Ikea di Padova a comprare un comodino»; poiché la prima, al di là degli elementi logico-grammaticali che la costituiscono, presenta esclusivamente un *abstractum*, «il destino», mentre la seconda presenta, invece, un *abstractum*, «domani» e due *concreta*, «Ikea di Padova» e «comodino». Ciò che Schopenhauer mostra è che in realtà, nella comprensione delle due proposizioni, in riferimento agli elementi che le costituiscono, non è riscontrabile alcuna differenza *strutturale*, nel senso che nella seconda, in riferimento a «comodino» e «Ikea di Padova» non compare, nell'immediato, alcuna *immagine* – in senso stretto riferibile, in qualche modo, agli oggetti intuitivi cui i termini si riferiscono – che possa essere considerata come qualcosa di differente rispetto a «domani» o «il destino», tale da poter far supporre i *concreta* come altro dagli *abstracta*. Ma, in questo senso, non è l'immagine ad essere concettuale, bensì è il concetto, linguistico, ad essere *concretum*, cioè a permanere *generale* e solo linguisticamente strutturato, pur corrispondendo magari, come nel caso del concetto di «Ikea di Padova», ad un solo oggetto intuitivo.

È Schopenhauer stesso che chiarisce quanto implicato nell'esempio precedente; infatti, in riferimento al chiarimento del senso e del tipo di *generalità* implicata trascendentalmente nel carattere *sussuntivo*, in riferimento ad una molteplicità data, proprio dei concetti, scrive

Ma questo valere di più cose è una proprietà non essenziale, bensì solo accidentale del concetto. Possono quindi darsi concetti per mezzo dei quali venga pensato un solo oggetto reale, che però non pertanto sono astratti e generali [ma proprio per questo certo astratti e generali, trad. mia] e nient'affatto rappresentazioni singole e intuitive: di tal genere è per esempio il concetto che uno abbia di una città che si conosce però solo dalla geografia. Benché con esso venga pensata solo questa città, sarebbero comunque possibili più città, diverse in alcune cose, a cui tutte convenisse. Non dunque perché è astratto da più oggetti un concetto ha carattere generale, bensì è l'inverso, perché ad esso, come

rappresentazione astratta della ragione, è essenziale il carattere generale, vale a dire la non determinazione della singolarità, cose diverse possono essere pensate mediante lo stesso concetto.<sup>45</sup>

Il mio intento non è quello di aprire una *querelle* filologica, tuttavia, la necessità in questo caso di sollevare una ferma obiezione contro la traduzione offerta dal Giametta è dovuta a quella che ritengo essere una fuorviata e fuorviante traduzione della subordinata causale, introdotta da *deswegen doch*,<sup>46</sup> la quale, tradotta non in senso affermativo come ci si aspetterebbe (quindi rendendo *deswegen doch* con «per questo certo...», «ma perché...» o una locuzione affine), bensì in senso negativo con un «non pertanto...», cioè l'esatto contrario, restituisce una traduzione contraddittoria e, *sit venia verbis*, poco sensata, stando alla quale, poi, non si comprenderebbe affatto lo *status* di un “concetto per mezzo del quale venga pensato un solo oggetto reale”, non essendo esso né astratto e generale né rappresentazione singola e intuitiva; al contrario, in riferimento alla generalità, la traduzione del Giametta contraddice proprio il senso restituito con chiarezza alla fine del passo.

Quindi, non per il fatto di essere pensata un'*immagine* risulta *ipso facto* un concetto o qualcosa di concettuale, poiché la *generalità* inerisce trascendentalmente al *concetto* in genere, alla stregua in cui la *singolarità* inerisce alla rappresentazione intuitiva e all'*immagine fantastica*.

La comprensione della *generalità*, in cui si esprime l'*indeterminatezza* dei concetti, rispetto alla *determinatezza* propria della *singolarità*, garantita alle rappresentazioni intuitive dal *principium individuationis*, *a fortiori*, corrobora il senso del necessario riportare la dimensione concettuale in genere alla sfera linguistica; alla luce di quanto chiarito, acquista, forse, maggiore chiarezza e rilevanza la critica allo schematismo kantiano, quanto meno nella ricezione che Schopenhauer restituisce di esso, ove la sua funzione parrebbe dover ottemperare, appunto, ad una sorta di concettualizzazione di una rappresentazione singolare, in

---

<sup>45</sup> WWV, §9, p.115.

<sup>46</sup> «*Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, die aber deswegen doch abstract und allgemein, keinesweg aber einzelne und anschauliche Vorstellungen sind[...]*», WWV, §9, 115.

vista della sussunzione concettuale di molteplici singolarità intuitive.

\* \* \*

Nell'analisi sinora svolta si è presa in considerazione la concezione schopenhaueriana inerente al pensare *lato sensu*, nella quale, appunto, viene profilata la possibilità tanto di un pensiero *linguistico* (concettuale) quanto di uno *per imaginem*; ma se, da un lato, i “fantasmi” – ovvero rappresentazioni complete alla stregua di quelle intuitive, ma non immediatamente suscitate dall'impressione sensibile – non per il fatto di essere immagini astratte possono conseguentemente essere considerate concetti, dall'altro, certi concetti, definiti *concreta*, non per il fatto di essere immediatamente riferibili a rappresentazioni intuitive singolari, sono perciò essi stessi, in qualche modo, *formalmente* analoghi alle rappresentazioni complete singolari, di cui sono compendio, permanendo, altresì, alla stregua degli *abstracta*, circoscritti ad una dimensione esclusivamente linguistica.

Se le precedenti considerazioni riguardano l'ambito dell'attività di pensiero in generale, per ciò che concerne quello che ritiene essere il pensare *stricto sensu*, scrive Schopenhauer

Il pensare in senso stretto, cioè quello astratto, che si compie con l'aiuto delle parole, è poi o ragionamento puramente logico, dove allora rimane nel suo proprio dominio, o sfiora il limite delle rappresentazioni intuitive, per sbrigarsela con queste, nell'intento di collegare l'empiricamente dato e intuitivamente colto con concetti astratti chiaramente pensati, onde possederlo così completamente. Esso cerca dunque o il concetto per il caso dato o la regola, il caso che li convalida. In questa qualità, esso [il pensare] è l'attività del *Giudizio*, e precisamente (secondo la suddivisione di Kant) nel primo caso riflettente, nell'altro sussumente. Il Giudizio è il mediatore tra la conoscenza intuitiva e quella astratta, o tra intelletto e ragione.<sup>47</sup>

Se da un lato la considerazione generale del pensiero puramente logico non si distanzia in modo particolare da quella generalmente intesa dalla tradizione precedente, dall'altro la mutuazione schopenhaueriana *sic et simpliciter* della

---

<sup>47</sup> VW, §28, p.157.



distinzione kantiana del giudizio in sussumente e riflettente va letta in funzione di quella che è la principale distanza intercorrente tra le due teorie della conoscenza, distanza implicata dalla riconosciuta indipendenza funzionale tra intelletto e ragione in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza. Se la plausibilità dell'intellettualità dell'intuizione empirica, in riferimento alla immediata ricezione funzionale delle rappresentazioni intuitive nell'*animal*, giustifica la sua indipendenza funzionale dalla facoltà razionale per ciò che concerne le condizioni di possibilità d'esperienza in genere, e, d'altro canto, se la dimensione *concettuale* essenzialmente vincolata, per ciò che concerne le sue condizioni di possibilità, alla *necessaria* presenza di linguaggio simbolico, la quale, assieme al pensiero *per imaginem*, compendia l'ambito specifico in cui si dispiega l'attività razionale in genere, *il pensiero*, il rapporto tra le due facoltà, o meglio tra gli elementi compendati nelle specifiche classi di oggetti per il soggetto – da un lato le intuizioni empiriche, dall'altro i concetti – rientra all'interno di una dinamica, che esaurisce in una particolare dimensione gnoseologica l'interazione tra intelletto e ragione o, per meglio dire, intelletto intuitivo e intelletto astratto, nel passaggio di quanto conosciuto in modo *intuitivo, immediato, singolare, determinato* e, per quanto riguarda la prima classe, nomologicamente vincolato al nesso di causalità efficiente, quale unica forma in grado di rendere l'intelligibilità del rapporto tra tale tipologia rappresentazionale (oggetti reali) ed una conoscenza *mediata, linguistica, generale, astratta* di tale tipologia intuitiva vincolata come tale non più al nesso di causalità efficiente quale sua forma propria, bensì alla *necessità* di una ragione sufficiente a garanzia della verità di un qualsiasi giudizio.

Il carattere *proprio* dei concetti viene riconosciuto differenzialmente rispetto alla *determinatezza*, sottostante al *principium individuationis*, propria solo delle rappresentazioni *singolari*, nell'*indeterminatezza*, che implica *ipso facto* quella *generalità* che si risolve concretamente nella proprietà dei concetti di porsi in relazione tra essi o con più rappresentazioni intuitive. Tale condizione, come detto, viene resa figurativamente da Schopenhauer, tramite l'immagine della sfera rappresentante un concetto in quanto *genus*, comprendente tutto il sussumibile, quindi, pensabile tramite esso, quale *species*. Schopenhauer ritrova una forma specifica del principio di ragione implicata in tali dinamiche, riconosciute

complessivamente nell'attività di giudizio.

Scrive Schopenhauer

Ma anche il pensare in senso stretto non consiste nella semplice presenza di concetti astratti nella coscienza, bensì nel collegare o dividere due o più di essi con varie specie di restrizioni e modificazioni, che sono indicate dalla logica nella dottrina dei giudizi. Un tale rapporto concettuale chiaramente pensato ed espresso si chiama cioè un giudizio. In relazione a questi giudizi poi si fa qui nuovamente valere il principio di ragione, però in una forma diversa da quella esposta nel capitolo precedente, ossia come principio di ragione del conoscere, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Come tale esso significa che, quando deve esprimere una conoscenza, un giudizio deve avere un ragione sufficiente. Per questa qualità riceve allora il predicato di vero. La verità è dunque il rapporto di un giudizio con qualcosa di diverso da esso, che viene chiamato sua ragione e, come vedremo ammette una notevole varietà di tipi.<sup>48</sup>

Schopenhauer, nel delineare le dinamiche inerenti al giudizio, presenta quella che può ben essere definita una teoria corrispondentista della verità.

Se da un lato il *principio di ragion sufficiente del conoscere* si distingue differenzialmente dalla legge di causalità, inerente alla conoscenza *intuitiva* della prima classe di oggetti per il soggetto, cioè le rappresentazioni intuitive (oggetti reali), dall'altro risponde precipuamente dell'intelligibilità delle relazione tra sfere di concetti, come la relazione tra un soggetto e un predicato in un giudizio analitico, intelligibilità che non è corrisposta della relazione di causalità efficiente, ma da una modalità in cui il predicato trova il proprio *Grund* nel soggetto stesso, dinamica questa nella quale non interviene alcun rimando *ad infinitum a parte ante*, come per le dinamiche che concernono l'analisi degli oggetti reali soggetti alla legge di causalità, condizione che implica appunto il riconoscimento di una forma affatto diversa del *principio di ragione*, rispetto a quello vigente nella prima classe di oggetti. Per ciò che concerne la *verità* espressa in un giudizio Schopenhauer presenta, altresì, quattro differenti tipologie di *verità*, in grado di assolvere alla condizione di corrispondenza intercorrenti nel giudizio tra la conoscenza *astratta* espressa in esso e la ragion sufficiente, in virtù della quale, appunto, esso risulti un giudizio vero.

---

<sup>48</sup> VW, §29, 160.

Schopenhauer, sulla base della tipologia di ragion sufficiente, distingue una verità logica, una verità materiale, una verità trascendentale ed una metalogica. Eccezion fatta per la quarta classe di oggetti per il soggetto, queste quattro tipologie di verità corrispondono nel complesso a ragioni sufficienti che fondano le possibilità di giudizi riguardanti le prime tre classi di oggetti per il soggetto.

La *verità logica*, o verità formale, concerne due o più giudizi, in cui la ragion sufficiente sia un altro giudizio. Schopenhauer delinea tre differenti dinamiche, di cui la prima ricomprende il complesso della sillogistica, ove, non trattandosi in questo caso della verità dei singoli giudizi interessati, ma della fondazione di un giudizio con un altro per mezzo di un terzo giudizio, tali dinamiche, che ineriscono esclusivamente a relazioni tra sfere concettuali, rimangono appannaggio della pura logica. Differentemente dalla dinamica inerente alla verità formale riguardante la sillogistica, un giudizio logico può anche avere verità materiale, nel caso in cui direttamente esso o il primo giudizio della catena, cui esso è collegato, abbia altresì verità materiale, nel qual caso la sua fondazione avviene per confronto diretto con la rappresentazione intuitiva cui si riferisce.

Nelle prerogative della verità logica e, quindi, del riferimento dei giudizi ad una ragione sufficiente *altra* da essi, rientrano ugualmente i giudizi fondati direttamente su quelle cui Schopenhauer si richiama quali leggi del pensiero in generale.

Il punto del contendere riguarda polemicamente la concezione, ritenuta usuale da Schopenhauer, di considerare i giudizi fondati immediatamente sulle quattro leggi del pensiero, principio d'identità, principio di contraddizione, principio del terzo escluso e di ragion sufficiente, quali aventi *verità interna*, ovvero che tali giudizi – differentemente dalla condizione implicata dalla necessità, per un giudizio in genere, di una ragion sufficiente esterna ad esso, a garanzia della verità da esso espressa – siano da sé autoevidenti, senza alcun rapporto ad altro. In questo senso la prospettiva avanzata da Schopenhauer riporta i giudizi fondati immediatamente sulle quattro leggi del pensiero, al contrario, ugualmente come in tutte le altre tipologie di giudizio, sulla fondazione di essi in qualcosa di, appunto, esterno, riscontrabile in questo caso nel limite trascendentale espresso nei principi stessi, negando in ogni caso qualsiasi condizione che inerisca alla possibilità di un

giudizio avente verità *interna*.

La verità *empirica* concerne un giudizio ove la ragion sufficiente sia immediatamente una rappresentazione intuitiva, la cui *verità materiale* risiede nella concordanza tra le relazioni intercorrenti nel concetto e quelle presenti nella rappresentazione intuitiva data. Questa tipologia di relazione descrive analogamente la relazione intercorrente tra l'apprensione intuitiva della realtà empirica e quella che è la sua conoscenza *in abstracto*, data nell'autocoscienza, mediando in questo modo il passaggio tra l'applicazione intuitiva della legge di causalità e la comprensione *astratta* di tale condizione, riferita al principio di causalità o *principio di ragion sufficiente del divenire*. In questo senso, la prima classe di oggetti risulta passibile di due differenti tipologie di conoscenza, una *intuitiva*, propria di ogni *animal* in genere, e una *riflessa* di quanto *intuitivamente* conosciuto, appannaggio solo della conoscenza umana.

Le forme *a priori* ritrovate nell'intelletto e nella pura sensibilità – rispettivamente causalità nel primo e spazio e tempo nella seconda, le cui condizioni determinano l'idealità trascendentale della realtà empirica, entranti nella coscienza riflessa, in quanto passibili d'intuizione se si guarda al tempo e allo spazio, e in virtù di una metacomprendimento dell'intuizione empirica per quanto riguarda la causalità, essendo quest'ultima non passibile di intuizione *a priori* – possono altresì fungere da ragioni di un giudizio, questo è il caso di un giudizio sintetico *a priori*.

Volendo tentare un chiarimento tra un giudizio sintetico *a posteriori* ed uno *a priori*, se il primo è passibile di verità materiale, nella concordanza di esso con la rappresentazione intuitiva cui si riferisce, vincolando a tale necessario riferimento le condizioni di possibilità della verità espressa in un giudizio, i giudizi sintetici *a priori*, oltre a possedere verità materiale, possiedono verità trascendentale, comprensibile alla luce dell'inconcepibilità di controfattuali per il giudizio dato, a dimostrazione che il *Grund* di un tale giudizio è una delle forme che condizionano la stessa possibilità d'esperienza. Alla luce delle considerazioni inerenti alla verità materiale, acquista forse maggior chiarezza la distinzione trascendentale schopenhaueriana tra empiricamente reale e vero, riguardante appunto la differenza tra l'immediata apprensione delle rappresentazioni intuitive sulla base

della legge di causalità (il rettamente intuito) e la consapevolezza astratta, razionale, della dinamica causale, in veste di principio *esplicativo* di tali dinamiche, concernente il giudizio (il rettamente pensato); ma solo il secondo è passibile di *verità*, in riferimento alla quale l'*immediata* intellesione della rappresentazione intuitiva si pone quale condizione di possibilità. In questo senso il giudizio, o meglio, la verità corrisposta in un giudizio, concerne la corrispondenza del contenuto delle due differenti modalità conoscitive intuitive ed astratte, funzionalmente indipendenti l'una dall'altra, ove solo la conoscenza *astratta* per sua forma propria risulta passibile di verità, quindi di affermazione e negazione, ma sempre e solo sulla base dell'immediata apprensione intuitiva del reale empirico, senza la quale il senso stesso della verità espressa nel giudizio, ovvero nella corrispondenza tra la conoscenza astratta e quella intuitiva, verrebbe significativamente soppresso nell'autoreferenzialità funzionale delle due facoltà. In questo senso il giudizio si pone quale *medium* tra la conoscenza intuitiva dell'intelletto e quella astratta della ragione, esprimendo nella verità l'effettiva concordanza tra due modalità conoscitive, ciascuna di per sé *in potentia atque actu* caratterizzata da leggi ed elementi propri, indipendenti e autonomi da un punto di vista funzionale (formale) gli uni dagli altri per ciò che concerne l'intelligibilità delle relazioni tra gli oggetti specifici cui ineriscono, oggetti trascendentalmente distinti in classi differenti, in virtù della distanza intercorrente circa il *proprium* dell'unico *modus relationis*, per ciascuna classe, in grado di rendere l'intelligibilità dei suoi elementi.

L'ultima rubrica concernente l'espressione della possibile verità di un giudizio è indicata da Schopenhauer come *verità metalogica*.

Come nel caso della verità *trascendentale*, nella quale il *Grund* di un giudizio viene ritrovato nelle condizioni stesse di possibilità d'esperienza, allo stesso modo le condizioni *formali* proprie dell'attività di pensiero possono assurgere a loro volta al ruolo di *ragioni* fondanti un giudizio; la verità corrispondente a questa peculiare tipologia di giudizio viene qualificata da Schopenhauer quale *metalogica*.

Il filosofo riconosce solo quattro giudizi<sup>49</sup> intesi quali diretta esplicitazione delle quattro leggi del pensiero, giudizi rispettivamente fondati sui principi di *identità*, *contraddizione*, *terzo escluso* e *ragione sufficiente del conoscere*.

Schopenhauer rileva una particolare analogia tra le verità trascendentali e le verità metalogiche, in riferimento alla quale riceve maggior intelligenza tanto il connotato *materiale* che il filosofo riconosce alle verità *trascendentali*, quanto il processo che porta alla determinazione del fondamento di queste due tipologie di verità in riferimento all'attività di giudizio.

Il chiarimento in merito giunge nella constatazione riguardante la comprensione della modalità in cui si esplica la determinazione del fondamento dei *giudizi* riguardanti tanto le condizioni di possibilità d'esperienza quanto quelle di ogni pensare in genere. La comprensione di tali condizioni si palesa nella riflessione, *in abstracto*. Essa si concretizza sempre *a posteriori* nella consapevolezza dell'impossibilità di un'intellezione della realtà empirica che non sia spaziale, temporale e causale, nel caso delle verità *trascendentali*, nell'impossibilità di esperire una qualche significanza in una qualsiasi asserzione la cui forma non sia riconducibile alle restrizioni imposte dalle leggi del pensiero, nel caso delle verità *metalogiche*.

Questa esplicitazione da parte del filosofo sottolinea oltremodo la distanza intercorrente tra *conoscenza a priori* e *giudizio sintetico a priori*, nella misura in cui la conoscenza *a priori* si determina quale comprensione di un *limite* da parte del soggetto in riferimento all'impossibilità di un *intuire* o un *pensare* che non sia sottoposto a quel vincolo di intelligibilità che trova *in abstracto* la propria espressione nelle diverse forme del principio di ragione nelle quali si manifesta *explicite*.

Il connotato *materiale*, in riferimento a queste tipologie di verità, si giustifica quale diretta conseguenza della necessità di avvalersi, in quello che Schopenhauer chiama «autoesame della ragione»,<sup>50</sup> del dato esperienziale; esso si pone quale determinante oggettivo sul quale si schianta, per così dire, ogni inane tentativo di *intuire in genere* che tenti di porsi *al di fuori* di quelle che, *a posteriori*, vengono

---

<sup>49</sup> Cfr. VW, §33, p. 164.

<sup>50</sup> Cfr. VW, §33, p. 164.; §32, p. 163.

esperite e comprese, appunto, quali condizioni di possibilità tanto dell'*intuizione* della realtà empirica quanto del *coglimento razionale* di un qualsiasi asserto: nel primo caso la *conoscenza a priori* del limite d'intuizione della realtà diviene ragion sufficiente di *giudizi sintetici a priori*, espressioni di una verità *trascendentale*, in quanto riferita alle condizioni di possibilità dell'esperienza stessa; nel secondo caso la percezione dei limiti di *significanza*, esperiti *riflessivamente* nell'attività di pensiero, si pone quale ragion sufficiente di giudizi, i quali, espressione di una verità *metalogica*, assurgono a determinazione linguistica dei limiti delle possibilità razionali del soggetto.

Rimandando il fondamento dei *principia* alle conoscenze *a priori*, gli stessi principi si palesano quali espressione di *verità trascendentale*, nel caso che essi esprimano un giudizio sulle condizioni di possibilità dell'esperienza stessa, o *verità metalogica*, nel caso in cui palesino le condizioni limite delle possibilità razionali del soggetto.

In entrambi i casi il fondamento dei suddetti giudizi riposa in qualcosa di esterno ad essi, che li fonda quale loro ragion sufficiente; *a fortiori*, asserti che riposano su queste particolari tipologie di giudizio esperiranno in esse una ragion sufficiente a fondamento della propria verità: questa dinamica, come precedentemente mostrato, esclude ogni possibilità che un giudizio possa porsi da sé come autoevidente, cioè che di esso sia predicabile una qualche *verità interna*.

### 3.3

## Gli enti matematici e il principio di ragione dell'essere

### La specificità trascendentale della terza classe di oggetti quale fondamento della critica schopenhaueriana al metodo euclideo

Gli enti matematici e la peculiare condizione in cui si determinerebbero tanto la loro conoscenza quanto, a *fortiori*, la loro *scienza*, espressa nei giudizi che costituiscono il complesso di geometria ed aritmetica, al pari delle prime due classi di oggetti per il soggetto, precedentemente analizzate ed esposte, riguardanti le intuizioni empiriche e i concetti, sono trattati sinotticamente nella *Dissertazione* (§§35-39) e nel *Mondo*.<sup>51</sup>

In considerazione dell'analisi complessiva della trattazione di questa tematica, emerge con chiarezza come la perentoria critica schopenhaueriana al metodo euclideo e, in generale, al deduttivismo in matematica assuma una preponderanza tale da saturare per intero quasi tutto l'argomento.

Alla stregua dell'*epoché*, riguardante le questioni inerenti alle problematiche interne a Kant e al kantismo, lungi dall'aprire o riaprire qui il contenzioso tra intuizionismo e deduttivismo in matematica, il principale intento di questo sottocapitolo sarà quello di prendere in esame e esporre le istanze trascendentali che *ex ante* rendono ragione delle posizioni schopenhaueriane, le quali, sul piano teoretico, corroborano la possibile, se non liceità, almeno plausibilità e coerenza delle tesi avanzate dal filosofo contro il metodo euclideo, certo in misura maggiore dell'insistenza con cui vengono presentate le implicazioni riguardanti la *Befriedigung*, resa dall'intuizione rispetto alla *deductio*<sup>52</sup>, nella comprensione del

---

<sup>51</sup> Cfr. VW, §§35-38; WWV §15, pp.167-195; WWV, *Supplementa*, cap. XIII, pp.1257-1261.

<sup>52</sup> Cfr. VW, §35, p. 196 e p 199.



“perché” rispetto al semplice “come” restituito dal procedimento dimostrativo che porta dagli assiomi ai teoremi, *Befriedigung* la quale certamente ha il suo rilievo e la sua pregnanza, quantunque io ritenga che si ponga in posizione corollariale o tangenziale per ciò che concerne la plausibilità speculativa che giustifica tanto una terza classe distinta dalle prime due, quanto le specifiche trascendentali che giustificano il ricondurre ad una distinta forma del *principio di ragione* il *modus relationis*, in grado di restituire l’intelligibilità di questa classe di oggetti, differente tanto dal principio di ragione del divenire quanto da quello del conoscere.

\* \* \*

Le specifiche istanze che muovono alla determinazione di una terza classe di oggetti per il soggetto vengono anticipate da Schopenhauer, rispetto alla trattazione a tale classe espressamente dedicata, nell’intento di chiarire il modello di analisi trascendentale *in actu*, che si concretizzerà nella distinzione delle quattro classi e delle rispettive forme del principio di ragione, ovvero la distinzione di classi di oggetti per il soggetto, rispondenti trascendentalmente al *modus relationis* in grado di restituirne immediata intelligibilità.

Dopo aver richiamato quelle che sono le prime due applicazioni del principio di ragione, ritrovate rispettivamente nelle condizioni di intelligibilità espresse dalla relazione di causa-effetto, per ciò che concerne il divenire degli oggetti reali (rappresentazioni intuitive, complete ed empiriche), e il principio di ragione del conoscere, come necessità di una ragione sufficiente quale condizione della verità di un giudizio, scrive Schopenhauer

Vediamo che in entrambi i casi il principio di ragione sufficiente giustifica la domanda «perché?» - proprietà, questa, che per esso è essenziale. Ma sono, in quelle due relazioni, compresi tutti i casi in cui siamo autorizzati a chiedere «perché»? Se io domando: perché in questo triangolo i tre lati sono uguali? La risposta è: perché i tre angoli sono uguali. Ma è l’uguaglianza degli angoli causa dell’uguaglianza dei lati? No, perché qui non si parla affatto di una modificazione, cioè di un effetto che debba avere una causa. È essa una mera ragione di conoscenza? No, perché l’uguaglianza degli angoli non è soltanto la prova dell’uguaglianza dei lati, non è soltanto la ragione di un giudizio; in base ai soli concetti non si può infatti mai vedere che, essendo gli angoli uguali, debbano

esserlo anche i lati; poiché nel concetto di uguaglianza degli angoli non c'è quello dell'uguaglianza dei lati. L'uguaglianza degli angoli non è immediatamente, ma solo mediatamente la ragione di conoscenza dell'uguaglianza dei lati, essendo la ragione dell'essere così, qui dell'essere uguale dei lati: per il fatto che gli angoli sono uguali anche i lati devono essere uguali. Qui si trova un collegamento necessario tra angoli e lati, non immediatamente un collegamento necessario di due giudizi.<sup>53</sup>

Schopenhauer introduce in questo passo problematicamente l'istanza che muove alla riflessione trascendentale sulla natura degli enti matematici, ponendo *implicitamente* la necessità di riflessione sulle condizioni di intelligibilità delle intuizioni pure *a priori* di spazio e tempo,<sup>54</sup> corroborando tale necessità di fronte alla constatata impossibilità di ricondurre il giudizio riguardante l'identità di angoli e lati *sub alterutra ratione* e mostrando come il fondamento di tale giudizio non possa essere esperito alla stregua in cui possa venire giustificato ogni giudizio riferibile alla prima o alla seconda classe. Se l'*implausibilità* della causalità efficiente, quale *nexus* in riferimento all'intelligibilità della relazione espressa nel giudizio di uguaglianza tra angoli e lati di un triangolo, risulta da sé evidente, più sfumati *prima facie* possono risultare i termini della questione circa la non riferibilità della *ragione di conoscenza*, propria della seconda classe, nell'intelligenza del rapporto d'identità tra angoli e lati.

De resto, come lo stesso Schopenhauer non lesina nel chiarire, l'uguaglianza degli angoli risulta *anche* ragione di conoscenza, in riferimento ad una conoscenza *in abstracto*, cioè in riferimento all'espressione razionale di quella che verrà mostrata essere la comprensione intuitiva di tale rapporto. In questo senso, la condizione di possibilità di fondazione del giudizio di uguaglianza dei lati viene mostrata *analiticamente* irriducibile, in riferimento all'analisi del concetto di uguaglianza degli angoli, ed è primariamente questa l'istanza da cui discende la necessità riferita ad una differente forma del principio di ragione, che renda ragione delle condizioni di intelligibilità delle rappresentazioni, le cui relazioni trovano espressione nel giudizio dato.

Ora, se *mediatamente* l'uguaglianza degli angoli risulta ragione di conoscenza

---

<sup>53</sup> VW, §15, pp.64-65.

<sup>54</sup> Cfr. VW, §15, p.65.

dell'uguaglianza dei lati, Schopenhauer riferisce qui, un po' cripticamente, l'*immediata* comprensione di questa condizione del dover *essere così* dei lati all'*essere così* degli angoli, rendendo *implicita* quello che di necessità risulta essere il fondamento *intuitivo* di tale conoscenza nell'espressione della distanza e della differenza intercorrenti tra la comprensione mediata, linguistica, delle relazioni concettuali tra i giudizi e l'intuizione *immediata* delle proprietà, predicate sì nel giudizio d'identità tra angoli e lati, ma riferibili trascendentalmente, per esclusione, solo all'intuizione *pura* di quelle *figure*.

Posta quindi la necessità del riferimento ad una differente forma del *principio di ragione* nel caso dell'intelligibilità che intercorre nella relazione di uguaglianza tra angoli e lati, da un lato a fronte dell'irriducibilità della comprensione di tale rapporto alle condizioni immediatamente espresse dalle *rationes fiendi* e *cognoscendi*, dall'altro proprio sulla base dell'oggettiva e constatata intellesione di tale relazione, Schopenhauer restituisce in questa terza classe di oggetti per il soggetto l'intero complesso *intuitivo* di rappresentazioni a fondamento dei giudizi matematici, giudizi che a loro volta, nel complesso, compendiano e restituiscono l'*espressione razionale* dell'intuizione *a priori* della controparte *formale* delle rappresentazioni intuitive complete ed empiriche che compendiano la prima classe.

In riferimento alla distinzione dell'*intuizione pura* di spazio e tempo – poiché nella possibilità di questa consistono gli oggetti della terza classe – dalla loro *percettibilità*, che avviene in concomitanza e all'interno dell'intellezione delle rappresentazioni della prima classe, Schopenhauer pone ancora una volta il chiarimento di tale condizione in chiave differenziale, trovando nella *materia* la discriminante oggettiva cui ricondurre tale condizione.

Scriva Schopenhauer nell'intento di delineare e chiarire la distinzione tra la prima e la terza classe di oggetti

Ciò che distingue questa classe di rappresentazioni, in cui spazio e tempo vengono intuiti in modo puro, dalla prima classe, in cui essi (e unitamente) vengono percepiti, è la materia, che perciò io ho definito da una parte come la percettibilità di spazio e tempo, e

dall'altra come la causalità divenuta oggettiva.<sup>55</sup>

La comprensione di quanto implicato in questo passo, in vista della valutazione della plausibilità e della coerenza interna della *Grundlage* trascendentale, non può non tener conto di quanto, già da sé, l'analisi trascendentale della realtà empirica restituita da Schopenhauer e le dinamiche in essa implicate comportano. Questo appunto può *prima facie* apparire lezioso, tuttavia un passo del genere va ricompreso e valutato nella prospettiva idealista schopenhaueriana, che pone le condizioni di possibilità della materia in genere *ex post*, rispetto al realismo che le corrisponde un statuto ontologico indipendente e *a parte ante*, in riferimento a quelle che sono le sue condizioni di conoscibilità. Tuttavia, nell'immediato, una comprensione in chiave realista di quanto espresso potrebbe apparire non solo legittima, ma anche sensata, qualora posta a confronto con la controintuitività che contraddistingue la prospettiva trascendentalmente idealista. In questo senso, in chiave realista, quanto espresso da Schopenhauer appare più che plausibile, qualora venga colto in un'ottica tesa a confermare, o almeno sostenere, una distanza intercorrente tra intuizione pura e *percettibilità*, riferibile alla materia, che non leda il presupposto materialista di un sostrato indipendente in sé e per sé, in senso tanto ontologico quanto trascendentale. Il punto è che una tale posizione contraddirebbe quanto in altre parti, specificamente nella disamina trascendentale della realtà empirica, viene sostenuto, appiattendolo l'idealismo trascendentale su posizioni trascendentalmente realiste.

In questo senso, alla *sensibilità pura* è demandata, ancor come in Kant, l'intuizione *a priori* di spazio e tempo, mentre la loro *percettibilità* è condizionata dalla funzione sintetica dell'intelletto, in riferimento all'"unione" di spazio e tempo e al loro conseguente venir *percepiti* unitamente nella materia.

La percettibilità di essi è ricondotta e riconosciuta nella *materia* in genere sulla base delle proprietà ad essa riconoscibili *a priori*, la quale *materia*, nello specifico, si presenta nella particolare condizione in cui i caratteri propri di spazio e tempo, rispettivamente *posizione* e *successione*, intuiti per se stessi in modo puro, si integrano.

---

<sup>55</sup> VW, §35, p. 189.

Se, *a parte objecti*, la materia, quale prodotto della sintesi intellettuale delle due forme di spazio e tempo, viene intesa come *percettibilità* di queste stesse forme, restituite ciascuna in sé nell'intuizione pura, *essa* viene intesa in sé come *causalità oggettivata* nel passaggio di prospettiva della medesima dinamica *a parte subjecti*: *soggettivamente*, ovvero dal punto di vista dell'autocoscienza, la *causalità* risulta *a priori* la condizione di possibilità di rappresentazioni intuitive, ove in essa venga riconosciuta la condizione della possibilità di sintesi da parte dell'intelletto delle forme pure di spazio e tempo. Essa in questa prospettiva, per così dire, esprime la condizione di possibilità del pensiero di rappresentazioni in grado di restituire la possibilità della permanenza di un sostrato a fronte di un suo perenne divenire dei suoi stati e, viceversa, del divenire degli stati di un sostrato in perenne permanenza. Allo stesso modo, *oggettivamente*, la materia viene colta come condizione di possibilità del permanente in divenire e del divenire nella permanenza, ovvero della *modificazione* in genere che interviene nel passaggio di quelli che empiricamente le vengono riferiti come stati.

In questo senso è tutt'uno considerare la materia come causalità oggettivata o la causalità come materia colta *a parte subjecti*.

### 3.3.1 La ratio essendi

Il senso della definizione di *ratio essendi* trova la propria cifra nel precipuo carattere che contraddistingue come tali tutti i *predicabilia a priori*, carattere manifestamente riferibile all'inconcepibilità di qualsiasi controfattuale in riferimento alle condizioni espresse nei giudizi ad essi riferiti. La comprensione di tale condizione rende con maggior chiarezza il senso a cui Schopenhauer riconduce l'*immediata* intelligibilità *intuitiva* della relazione tra *figure*, rispetto alla *mediatezza* discorsiva dei giudizi come tali riferibili, quali ragione di conoscenza, che a tale comprensione intuitiva fanno capo.

D'altra parte la definizione di *ratio essendi* chiarisce, altresì, se stessa tanto più in chiave differenziale rispetto alla *ratio fiendi*; entrambe queste forme del

principio di ragione, infatti, corrispondono un'analogia intelligibilità *in abstracto* riferibile ad oggetti conosciuti intuitivamente, poiché alla stregua delle rappresentazioni intuitive anche le intuizioni geometriche e aritmetiche vengono riconosciute quali *rappresentazioni singolari* nella definizione di esse quali *intuizioni normali*, cioè

[...]figure e numeri che fanno legge per ogni esperienza unendo quindi la molteplicità abbracciata dal concetto con la totale determinatezza della singola rappresentazione.<sup>56</sup>

A fronte dell'analogia resa razionale di una conoscenza di per sé intuitiva, rispetto alla relazione descritta dalla *ratio fiendi*, la differenza immediatamente evidente tra queste due forme del principio di ragione si manifesta, nella relazione descritta dalla *ratio essendi*, da un lato, nell'assenza dello spazio nell'intuizione pura della successione temporale, dall'altro nell'assenza della forma del tempo nell'intuizione della relazione tra due differenti rappresentazioni *spaziali*, condizione questa che comporta, differentemente dalla relazione di causa-effetto vigente quale norma della *modificazione* in genere, in cui si dispiega il divenire degli oggetti reali (rappresentazioni intuitive complete ed empiriche), dove l'*antecedenza temporale* della causa si impone quale vincolo trascendentale rispetto alle condizioni in cui è concepibile l'effetto, la considerazione meramente *formale* del significato da assegnare alla relazione antecedente-consequente in riferimento alle parti dello spazio come restituite nell'*intuizione pura*.

Scrive Schopenhauer, esemplificando tale condizione

Nello spazio, dalla posizione di ogni parte di esso, diciamo una linea data (lo stesso vale per superfici, corpi e punti) rispetto a una qualsiasi altra linea, è assolutamente determinata anche la sua posizione, del tutto diversa dalla prima, rispetto ad ogni altra possibile, sicché quest'ultima posizione sta alla prima nel rapporto della conseguenza con la sua ragione. Poiché la posizione della linea rispetto a qualsiasi delle altre possibili determina del pari la sua posizione rispetto a tutte le altre, quindi anche la posizione presa dianzi come determinata rispetto alla prima, fa tutt'uno quale si voglia considerare per prima come determinata e determinante delle altre, ossia come *ratio*, e le altre come *rationatae*. Ciò per il

---

<sup>56</sup> VW, §39, p. 92-194.

fatto che nello spazio non v'è successione, dato che proprio dall'unione dello spazio col tempo, per la rappresentazione globale del complesso dell'esperienza, nasce la rappresentazione della simultaneità. Nella ragione dell'essere nello spazio regna dunque dappertutto un analogo della cosiddetta azione reciproca[...].<sup>57</sup>

Il finale di questo passo, nel riferimento all'analogia formale con l'azione reciproca, risulta significativo e illuminante in vista della possibilità di una maggior chiarificazione della concezione espressa da Schopenhauer, in merito tanto alla specifica questione inerente alla particolare condizione riferibile agli oggetti della terza classe quanto alla polemica inerente alla considerazione schopenhaueriana della contraddittorietà *immanente* delle condizioni espresse dalla legge d'azione reciproca, qualora riferita al divenire della realtà empirica.

In questo senso, se l'intuizione pura *a priori* dello spazio esclude *come tale* la possibilità di concepire una qualsiasi determinazione temporale, in riferimento alla coordinazione delle varie rappresentazioni delle diverse parti dello spazio, lasciando quindi significativamente aleatoria l'assunzione di un "antecedente" rispetto ad un "successivo", in riferimento all'intelligibilità della relazione tra le parti tale condizione si riflette, *in abstracto*, trovando nella *ratio essendi* l'espressione razionale della comprensione di quella che può essere definita, per intenderci, un'*essenziale* manifesta compresenza delle rappresentazioni, determinata come tale dall'assenza, in dinamiche gnoseologiche concernenti relazioni tra *figure contigue*, di una qualche *forma temporale*, che condiziona trascendentalmente l'inconcepibilità del pensiero della possibilità di una *successione* in genere per ciò che concerne le relazioni intercorrenti tra tali specifici oggetti per il soggetto.

Tuttavia, per ciò che concerne il riferimento alla conoscenza *astratta* di tali oggetti e delle relazioni tra essi, lo stesso si fonda sulla *ragione di conoscenza* nella necessaria relazione di *premessa-conseguenza* presupposta dal giudizio in genere come sua forma propria, quindi *anche, a fortiori*, come condizione di possibilità di un giudizio fondato su tali intuizioni, in questo caso appunto un giudizio sintetico *a priori*, che riporta la comprensione della particolare

---

<sup>57</sup> VW, §37, p. 191.

condizione, in cui questi oggetti vengono intuiti, all'espressione giustificata della reciprocità di un "dover esser così dell'una in riferimento all'esser così dell'altra", riferibile costitutivamente al carattere intuitivo che accomuna tali rappresentazioni a quelle della prima classe – in questo senso tanto è *inconcepibile* l'azione reciproca nel divenire reale, quanto le condizioni, riconducibili in genere alla relazione di causa-effetto, sono *inconcepibili*, in riferimento all'intellezione della relazione tra elementi del *puro* spazio – distinguendosi da queste ultime nell'inconcepibilità trascendentale di un antecedente temporale in genere, espressa, per ciò che concerne l'espressione di tale conoscenza, *in abstracto*, nella distanza intercorrente tra una *ratio fiendi*, in cui si esprime l'impossibilità trascendentale di un *esse qua esse* in genere per ciò che concerne l'esistenza empirica degli oggetti reali, ed una *ratio essendi*, in cui si esprime l'impossibilità trascendentale di un *feri* in genere per le *intuizioni pure* di spazio.

\* \* \*

All'intuitività *a priori* e alle specifiche condizioni ad essa connesse è da ricondurre il senso della possibilità, delineata da Schopenhauer in linea di principio, di una *comprensione* intuitiva degli specifici rapporti e delle proprietà tra parti dello spazio *puro*, che il metodo euclideo rende evidenti a partire dall'intuitività degli assiomi e derivando da essi, in virtù della ragione di conoscenza, l'evidenza di tali rapporti e tali proprietà, ponendo in questo modo *ex post* le possibilità dell'implicazione soggettiva, data da quella che viene descritta come la *Befriedigung*, concessa da un possibile *Verständnis* di tale conoscenza, rispetto ad una *unbefriedigende Erklärung* restituita da tale conoscenza, espressa sulla base della sola *ragione di conoscenza*.



### 3.4

## **L'aperçu dell'identità tra I e IV classe quale *Grundgedanke des Systems***

Come per le trattazioni inerenti alle precedenti classi di oggetti per il soggetto, anche la speculazione riconducibile al *mondo come volontà*, esposta nella *Dissertazione*, per ciò che concerne la sua presenza e la sua posizione all'interno dell'articolazione della *Grundlage* metafisico-trascendentale del sistema, nella disamina riguardante la quarta classe di oggetti per il soggetto, trova, in un certo senso, un *pendant* espositivo nel *Mondo*: tale risulta tutto il secondo libro nel suo complesso, il *mondo come volontà*.

Tuttavia, se le prime tre classi, esposte nella *Quadruplica*, compendiano col complesso del primo libro del *Mondo* il quadro di una trattazione sinottica in grado di restituire complementariamente il significato e il senso proprio del *mondo come rappresentazione*, alla luce dei risultati dell'analisi trascendentale, che ha portato all'articolazione di quella che è la *Grundlage* metafisico-trascendentale esposta nella *Dissertazione*, la trattazione della quarta classe di oggetti per il soggetto, presentata nella *Dissertazione*, che troverebbe sinotticamente complementare, per l'appunto, il complesso di riflessioni compendiate nel secondo libro del *Mondo*, si trova con essa in una relazione affatto differente e ciò nella prospettiva in cui l'intero *Mondo come volontà e rappresentazione* si ponga, come afferma *apertis verbis* Schopenhauer, come il chiarimento di quanto compendato nelle poche, pochissime pagine della *Dissertazione* riferite alla quarta classe di oggetti per il soggetto.

Scrive Schopenhauer

Nel trattato sul principio di ragione la volontà, piuttosto il soggetto del volere, è sì presentato come una classe particolare di rappresentazioni od oggetti; ma già li abbiamo visto questo oggetto coincidere col soggetto, cioè appunto cessare di essere oggetto.

Abbiamo chiamato lì questo coincidere il miracolo *κατ'εξοχήν*; tutta la presente opera ne è in certo modo la spiegazione. In quanto io conosco la mia volontà propriamente come oggetto, la conosco come corpo; ma allora mi ritrovo con la prima classe di rappresentazioni presentata in quel trattato, cioè gli oggetti reali. Nell'ulteriore svolgimento vedremo sempre più che quella prima classe di rappresentazioni trova appunto la propria chiarificazione, la propria decifrazione solo nella quarta classe ivi elencata, che in realtà non voleva più contrapporsi al soggetto come oggetto, e che noi, corrispondentemente, dobbiamo giungere a capire, in base alla legge di motivazione che domina la quarta classe, l'intima essenza della legge di causalità che vige nella prima classe, nonché ciò che avviene in conformità ad essa.<sup>58</sup>

Nell'introduzione a questo lavoro è stata mossa una istanza ermeneutica ai tentativi di restituzione del sistema, alla luce di una o un'altra parte di esso, e ciò proprio sulla base di quanto Schopenhauer stesso affermava, in riferimento alla propria *Hauptwerk*, ovvero di come, secondo lui, in essa si compendiasse quattro prospettive differenti su un medesimo oggetto o, se vogliamo, quattro espressioni differenti di un medesimo pensiero.

Tale pensiero, tale *aperçu*, come si cercherà di mostrare, risiede nell'*identità* tra la quarta e la prima classe di oggetti per il soggetto.

Ora, se c'è un punto che in qualche modo accomuna tradizionalmente il complesso della ricezione schopenhaueriana, questo è la concordanza su alcuni momenti speculativi del sistema schopenhaueriano, che paiono restare aporeticamente problematici e in qualche modo insolubili e che un saggio del Malter sul trascendentalismo schopenhaueriano ha il pregio di esporre in modo chiaro e brillante.<sup>59</sup>

Tali, in questo senso, sono state ad oggi considerate quelle che il Malter riporta come le quattro *Hauptschwierigkeiten* del sistema, la *prima* riferibile ai problemi inerenti ad una certa contraddittorietà, circa la *conoscibilità* stessa della volontà e il senso e la stessa possibilità in e per cui tale conoscenza possa effettivamente essere restituita, *a fortiori*, nella caratterizzazione datane da Schopenhauer, in quanto *toto genere* diversa dalla rappresentazione *überhaupt*; la seconda riguarda il senso e le possibili condizioni implicate in ciò che Schopenhauer

---

<sup>58</sup> WWV, §18, p.227.

<sup>59</sup> MALTER, Rudolf. *Schopenhauers Transzendentalismus*, JB, 1985, pp. 29-41.

definisce “*objektive Ansicht des Intellekts*”; la terza riguarda i problemi della *Ideenlehre* schopenhaueriana, specificamente in riferimento alla possibilità di *adäquat und inadäquat Objektivierung des Willens*; la quarta riguarda la relazione intercorrente tra *Wille* e *Ideen*.

Nel prosieguo si cercherà di mostrare come, nella comprensione del significato da attribuire al miracolo *κατ'εξοχήν*, in cui si esprime la comprensione dell'*identità* tra il soggetto di conoscenza e il soggetto di volontà, a partire dalla comprensione del percorso argomentativo portato avanti da Schopenhauer, alla luce del significato e delle possibilità che la speculazione metafisica assume all'interno della sua *Weltanschauung* filosofica, si manifestino le condizioni per una risposta all'annosa questione posta nella prima *Hauptschwierigkeit*, le cui implicazioni, in un certo senso, sono poi alla radice delle tre successive, prospettate dal Malter.

Nella misura in cui tale risposta corrisponda plausibilmente delle istanze problematiche riconducibili alla prima *Hauptschwierigkeit*, in essa riposa anche il cuore della ricerca compendiata nel presente lavoro, ovvero la comprensione della *Grundlage* metafisico-trascendentale del sistema schopenhaueriano nei termini di una *fenomenologia trascendentale*.

### 3.4.1

#### La critica schopenhaueriana all'accezione kantiana di “metafisica”. Il superamento della concezione dell'*a priori* metafisico della filosofia critica nell'immanenza metafisica di una fenomenologia trascendentale

Come già mostrato nell'analisi delle parti di essa, riferibili alle critiche alla filosofia kantiana nei suoi aspetti generali, tra gli scritti schopenhaueriani la *Critica della filosofia kantiana*, posta in appendice a *Il mondo come volontà e rappresentazione*, può certamente essere considerata il luogo d'elezione per un

confronto critico tra quella che Schopenhauer stesso palesa come la propria ricezione della filosofia kantiana e il suo superamento nella propria personale proposta metafisica.

Proprio per l'estrema sinteticità, a fronte della compiutezza con la quale in essa gli argomenti sono stati prodotti e sviluppati, le pagine di questo scritto, espressamente dedicate alla critica della concezione kantiana di metafisica, risultano particolarmente chiarificatrici del tentativo schopenhaueriano di un concreto superamento dell'aporetica condizione, cui ha condotto l'esito della speculazione kantiana, in riferimento al percorso speculativo che la metafisica, come disciplina autonoma, deve intraprendere.

Come si cercherà di mostrare, nella prospettiva schopenhaueriana, la metafisica trova la propria collocazione nei limiti ad essa concessi all'interno di quella che può ben essere annoverata quale *fenomenologia trascendentale* e ciò nella misura in cui in essa si concretizzi, come avviene nella *Grundlage* schopenhaueriana, il riconoscimento di quattro classi di oggetti per il soggetto, che compendiano, nel loro insieme, il complesso della controparte oggettiva all'interno del rapporto soggetto-oggetto in riferimento alla conoscenza *razionale*, al *Wissen*. Queste classi di oggetti per il soggetto, tre delle quali sono già state precedentemente analizzate, sono da Schopenhauer *trascendentalmente* distinte sulla base del *tipo di relazione* espresso nelle forme del principio di ragione, che in ciascuna di esse si impone *a priori* quale *unica* condizione di possibilità, intelletta come tale *a posteriori*, proprio nel limite di intelligibilità concesso dallo stesso *modus relationis* al soggetto in riferimento alle serie di oggetti, quindi agli oggetti stessi, che vanno a costituire tali classi.

Se certamente resta a tutt'oggi aperto il dibattito circa la plausibilità di un'aderenza storica tra il vero Kant e quello che Schopenhauer ritiene di aver recepito, criticato e superato, è tuttavia indubbio come le pagine schopenhaueriane, che verranno di seguito prese in esame, restino a tutt'oggi illuminanti in una prospettiva storico-filosofica, per ciò che riguarda quella che è stata, nel suo pensiero, l'evoluzione del concetto di metafisica e, conseguentemente, il suo significato all'interno della sua filosofia.

\* \* \*

Con la chiarezza e la schiettezza che generalmente contraddistinguono il suo stile, Schopenhauer presenta quello che egli ritiene il cuore e l'intento precipuo della *Critica della ragion pura*, esponendolo lapidariamente in tre punti che non tarderà a criticare con uno scrivere che sarà altresì foriero di quei chiarimenti che andranno a costituire la cifra per la comprensione della svolta filosofica che egli ritiene di incarnare.

Scriva Schopenhauer

Chiariamoci innanzi tutto ed esaminiamo il pensiero fondamentale, in cui sta l'intento di tutta la *Critica della ragion pura*. Kant si pose dal punto di vista dei suoi predecessori, i filosofi dogmatici, e mosse quindi con essi dai seguenti presupposti: 1) la metafisica è la scienza di ciò che si trova al di là della possibilità di ogni esperienza; 2) una tal cosa non può mai venir trovata in base a principi che siano essi stessi originariamente attinti dall'esperienza (*Prolegomena*, §1); bensì solo ciò che sappiamo *prima*, quindi indipendentemente *da* ogni esperienza, può giungere più lontano dell'esperienza possibile; 3) nella nostra ragione si trovano effettivamente alcuni principi di questo tipo: li si comprende sotto il nome di conoscenze originanti dalla ragion pura.<sup>60</sup>

Se con queste assunzioni Kant va di pari passo coi propri predecessori, come ben nota nel prosieguo Schopenhauer, è proprio qui che egli imprime una svolta decisiva alla speculazione filosofica, avendo mostrato come quelle leggi, considerate dai suoi predecessori *veritates aeternae*, da sempre foraggio di ogni filosofia dogmatica, non siano riconducibili ad altro che a pure forme dell'intelletto, ovvero del *conoscere*, non leggi inerenti all'esistenza di un ordine oggettivo ed indipendente delle cose, bensì delle nostre rappresentazioni di esse, o, volendo meglio puntualizzare, di esse in quanto nostre rappresentazioni.

Valendo queste leggi, quindi, esclusivamente per la nostra percezione delle cose e solo ed esclusivamente all'interno della relazione conoscitiva che intercorre tra soggetto e oggetto, esse non possono altresì essere chiamate in causa, per andare oltre la possibilità stessa d'esperienza, in un'indagine che si proponga

---

<sup>60</sup> WWV, Appendice, p.821.

fattualmente una comprensione dell'essenza delle cose, che vada al di là della loro oggettività immediatamente compresa nel rapporto soggetto-oggetto, del loro costitutivo essere-rappresentazioni, che proprio perciò permane sempre su un piano primariamente gnoseologico e mai ontologico in senso forte. Il riconoscimento dell'apriorità di queste forme nell'intelletto le pone altresì all'interno di un ambito soggettivo, la qual cosa, di conseguenza, ineluttabilmente preclude ogni possibile conoscenza in sé delle cose, tanto *a priori* quanto, a maggior ragione, *a posteriori*.<sup>61</sup>

Ora proprio in calce a questa ricostruzione della rivoluzione "copernicana" operata da Kant nella storia del pensiero, Schopenhauer inserisce la chiosa critica alla generale dichiarazione d'intenti kantiana, dalla quale emergerà poi l'orientamento generale che egli, ritenendo di superare Kant, imprime al senso della propria speculazione.

Scrive Schopenhauer

A un più accurato esame della suddetta argomentazione si dovrà ammettere che il primissimo postulato base di essa è una *petitio principii*; essa sta nella proposizione (chiaramente enunciata in particolare in *Prolegomena*, §1): «La fonte di ogni metafisica non può mai essere empirica, i suoi principi e concetti fondamentali non possono mai essere presi dall'esperienza, né interna né esterna». Ma per fondare questa affermazione cardinale non si adduce altro argomento che quello etimologico basato sulla parola «metafisica». In verità, però, la cosa sta così: il mondo e la nostra stessa esistenza ci si presentano necessariamente come un enigma. Ora viene senz'altro ammesso che la soluzione di questo enigma non possa venire dalla comprensione approfondita del mondo stesso, ma debba essere cercata in qualcosa di assolutamente diverso al mondo (giacché questo significa «al di là della possibilità di ogni esperienza»). [...] Dopo che in tal modo si era esclusa la fonte principale di ogni conoscenza e ci si era sbarrata la via diritta per giungere alla verità, non deve stupire che i tentativi dogmatici fallissero e che Kant potesse dimostrare la necessità di questo fallimento: giacché si erano assunte in anticipo metafisica e conoscenza *a priori* come identiche.<sup>62</sup>

Questo passo mostra con straordinaria chiarezza la critica che Schopenhauer

---

<sup>61</sup> Cfr. WWV, Appendice, p.823.

<sup>62</sup> WWV, Appendice, p.823.

avanza alla concezione di fondo kantiana, alla luce della quale comprendere l'effettivo svolgimento del suo pensiero.

Ciò che emerge dal testo è l'aperta accusa che Schopenhauer rivolge a Kant di aver portato avanti un percorso speculativo, il quale, partendo dall'indagine di quelle che sarebbero le condizioni di possibilità dei giudizi sintetici *a priori*, avrebbe identificato i limiti dell'indagine metafisica con i limiti di quelle che egli aveva riconosciuto quali conoscenze sintetiche *a priori*, in un'operazione che, in ultima analisi, avrebbe, nei suoi effetti, semplicemente ricondotto o, meglio, ridotto l'approccio genuinamente metafisico all'analisi delle sole condizioni di possibilità d'esperienza del soggetto kantianamente intese, aprendo in tal modo le porte al senso più proprio di una critica stessa della ragione, nella misura in cui ciò che viene riconosciuto come *al di là* di ogni possibile esperienza viene ritrovato e ricondotto su un terreno soggettivo, ovvero nell'intelletto.

La dimostrazione kantiana dell'impossibilità di una metafisica, volta al tentativo di esperire una qualche "soluzione all'enigma del mondo" e il conseguente passaggio ad una concezione di essa nell'ottica di una critica della ragione, circoscritta nell'ambito di quelle forme riconosciute quali *a priori* dall'intelletto, nell'esclusione di ogni apporto esperienziale sia esterno che interno, viene minata alla base della propria legittimità nell'individuazione di una *petitio principii*, che investe la tesi di fondo kantiana, e ciò nella constatazione di come tale assunto venga da Kant, in fondo, suffragato sulla base della semplice semantica connessa al termine metafisica, denotando una debolezza argomentativa che non riesce ad ottemperare all'effettiva assenza di un saldo presupposto di fondo.

Non trovando, quindi, alcun valido argomento che dimostri la necessaria esclusione dell'apporto conoscitivo sia interno che esterno, altresì corroborato dalla consapevolezza di esso, quale nostra principale fonte di conoscenza, Schopenhauer conclude con un passo, che rimane tra i più chiari manifesti del suo pensiero

Dico quindi che la soluzione dell'enigma del mondo deve risultare dalla comprensione del mondo stesso; che cioè il compito della metafisica non è di sorvolare sull'esperienza, in cui il mondo sussiste, ma di comprenderla da cima a fondo, in quanto l'esperienza, esterna e interna, è comunque la fonte principale di

ogni conoscenza; che pertanto solo con il debito allacciamento dell'esperienza esterna con quella interna, eseguito al punto giusto, e col collegamento in tal modo effettuato di queste due fonti di conoscenza così eterogenee, è possibile risolvere l'enigma del mondo; benché solo entro certi limiti, che sono inseparabili dalla nostra natura finita, cioè in modo da giungere alla giusta comprensione del mondo stesso, senza tuttavia raggiungere una conchiusa spiegazione dell'esistenza del mondo, che elimini tutti gli ulteriori problemi. Per conseguenza *est quadam prodire tenus*, la mia via si trova in mezzo tra la dottrina dell'onniscienza della vecchia dogmatica e la disperazione della critica kantiana.<sup>63</sup>

Schopenhauer definisce nel precedente passo i propri intenti e la propria posizione all'interno dell'orizzonte della storia della speculazione metafisica, riuscendo a trovare una precisa definizione del proprio operare filosofico nella collocazione tra due opposti.

Il passaggio ad una nuova e differente concezione della metafisica si realizza all'interno di un orizzonte speculativo ove, a fronte di un drastico ridimensionamento delle sue pretese nell'accettazione dell'impossibilità fattuale di esperire un qualche *warum der Welt*, essa si misuri con la domanda circa un *wie der Welt*.

La filosofia trascendentale diviene, concepita in questi termini, un'analisi differenziale che investe le modalità di relazione che intervengono tra gli oggetti, quelle modalità che li rendono intelligibili all'interno delle serie di rappresentazioni, nelle quali essi vengono esperiti ed intelletti in quanto tali.

L'intera conoscenza *in abstracto* del soggetto viene così scomposta e ricondotta a quattro classi generalissime, sulla base di un unico parametro specifico per ognuna di esse, ovvero il *modus relationis* che rende intelligibilità di ogni serie di oggetti e che viene riconosciuto da Schopenhauer nella forma generale del principio di ragione, le cui forme compendiano nel complesso l'*a priori* della facoltà razionale, del *Wissen*.

La metafisica diviene allora la modalità di comprensione di quelle che sono le dinamiche del multiforme "mondo oggettivo" del soggetto, attraverso un'indagine comparativa tra quelle che sono le conoscenze stesse concesse al soggetto e i

---

<sup>63</sup> WWV, Appendice, p.825.



limiti trascendentali all'interno dei quali si palesa la loro stessa intelligibilità.

In questo senso, come in precedenza mostrato, l'analisi schopenhaueriana delle condizioni di possibilità d'esperienza, condotta in questi termini, esprime tutta la propria efficacia nella determinazione di quattro classi di oggetti per il soggetto trascendentalmente determinate, dove la condizione trascendentale propria di ciascuna modalità di relazione si esprime in quelle *Notwendigkeit* e *Allgemeinheit*, nelle quali anche per Kant si risolveva la specificità del carattere *a priori* di questa particolare tipologia di conoscenze.

Il luogo principe, dove troverà applicazione questa nuova concezione della metafisica, come già affermato da Schopenhauer, si trova nel punto in cui essa concede la *comprensione* della relazione intercorrente tra quelle che vengono dal filosofo annoverate quali prima e quarta classe di oggetti per il soggetto, ovvero nel punto in cui si realizza quel «debito allacciamento dell'esperienza esterna con quella interna, eseguito al punto giusto, e col collegamento in tal modo effettuato di queste due fonti di conoscenza così eterogenee».

\* \* \*

Tornando ora all'analisi delle istanze, da cui muove la prima *Hauptschwierigkeit*, alla luce del chiarimento di quella che, nei termini in cui è profilata da Schopenhauer, può essere annoverata come una concezione *caritatevole* della metafisica, le problematiche da essa rilevate paiono immediatamente riferibili più alle *aspettative* che una certa comune *Weltanschauung* realista sottende, che non ad un'effettiva contraddittorietà interna alla proposta schopenhaueriana. Il problema di una conoscenza di qualcosa *toto genere* diversa da ciò che per definizione esulerebbe dal conoscibile in genere, ovvero la rappresentazione *tout court*, permane inintelligibile e contraddittorio, nel presupposto di considerare la *volontà* come *cosa in sé* in una prospettiva dogmatica, alla stregua di una qualche *quidditas ontologicamente* presupposta e come tale *indipendente* dal soggetto.

In questo snodo cruciale trova tutta la sua pregnanza la distanza tra le possibilità e limiti concessi, riferibili ad una *Erklärung der Welt*, e quelli riferibili ad una sua *Verständnis*.

In questo senso, ben lungi da un qualsiasi orizzonte speculativo che intenda una speculazione volta alla ricerca del chiarimento di un qualche fondamento forte in senso ontologico già *a priori* presupposto, la *Grundlage* metafisico-trascendentale schopenhaueriana, compresa nella sua struttura essenziale, si propone, molto più umilmente, come un'analisi fenomenologica del complesso della controparte oggettiva dell'attività conoscitiva, riferibile alla facoltà *razionale*, a partire da quelli che sono gli aspetti trascendentali di essa, deducibili puramente *a priori*, analisi fenomenologica questa che trova, infine, per ciò che concerne le possibilità di un'esplicazione razionale, le proprie colonne d'Ercole dell'*irriducibilità razionale* delle *due* prospettive gnoseologiche, immediatamente concesse come tali al soggetto autocosciente in riferimento alla conoscenza del proprio corpo, da un lato nell'*immediatezza* del *datum* dell'*autocoscienza*, dall'altro nella *mediatezza* propria dell'autoconoscenza esterna di esso, la quale, alla stregua di ogni oggetto empirico, è concessa all'interno delle dinamiche gnoseologiche proprie della coscienza d'*altro*.

C'è un passo la cui straordinaria importanza emerge nell'ottica di un chiarimento generale in riferimento alle istanze problematiche che muovono il complesso della propria speculazione.

Scrive Schopenhauer

Che cos'è la conoscenza? Essa è innanzitutto ed essenzialmente rappresentazione. Che cos'è la rappresentazione? Un complicatissimo processo fisiologico nel cervello di un animale, il cui risultato è la coscienza di un'immagine nel cervello stesso. È evidente che il rapporto di una tale immagine con qualcosa di completamente diverso dall'animale, nel cui cervello sussiste, può essere solo un rapporto molto mediato. È questo forse il modo più semplice e comprensibile di svelare il profondo abisso che separa il mondo ideale da quello reale.[...] in verità invece a noi sono date immediatamente un'esistenza soggettiva e un'esistenza oggettiva, un essere per sé e un essere per gli altri, una coscienza di noi stessi e una coscienza delle altre cose, ed entrambi sono date in maniera così radicalmente diversa, che nessun'altra diversità è pari a questa. Di sé ognuno sa immediatamente, di ogni altra cosa solo mediatissimamente. Questo il fatto e questo il problema.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> WWV, *Supplementa*, Cap. XVIII, pp.1365-67.

Forse nessuna *Weltanschauung* filosofica, quanto l'idealismo trascendentale, ha subito tanti attacchi e ha sempre dovuto muoversi giocando in difesa, rispetto alle aperte accuse di muoversi tra la mera fantasmagoria e quelle di arrabattare in maniera sofisticata i propri argomenti; e in riferimento a Schopenhauer quest'accusa è stata più che mai comune, se si considerano tali critiche nell'ottica del tentativo di riportare la palese controintuitività caratteristica dell'idealismo in genere, non meno quindi dell'idealismo trascendentale fatto proprio da Schopenhauer, all'interno di un quadro speculativo che possa restituire concretamente le istanze fatte proprie dal senso comune.

In questo senso, la problematicità non è tanto *in* ciò che scrive Schopenhauer, quanto piuttosto nella difficoltà oggettiva di penetrare il cuore del problema nei termini in cui è da Schopenhauer profilato, soffermandosi principalmente su *cosa* il testo schopenhaueriano possa restituire permanendo all'interno delle attese che il naturale *realismo* pone, piuttosto che cercare di comprendere le istanze che portano al possibile *perché* di tali posizioni, che sovvertono quella che, appunto, può essere considerata la *standard view* realista propria del senso comune, difficoltà dovuta principalmente al sotteso e dogmatico realismo empirico, che la ricezione tradizionale palese, come oltremodo mostra in tutta la sua evidenza la ricezione di matrice anglosassone, nei fatti ben lontana dalla sensibilità filosofica che ha mosso il pensiero tedesco tra metà settecento e metà ottocento.

Il senso profondo dell'assioma schopenhaueriano "nessun oggetto senza soggetto", per esempio, risponde innanzitutto ad un'*impasse* aporetica, di cui una disamina empirista delle condizioni di conoscenza della realtà empirica in genere non tiene conto, ovvero si disinteressa di quale realmente sia lo statuto della controparte oggettiva, che si ritiene di indagare o presupporre, spiegare, derivare.

L'empirismo *überhaupt* non ha alcun problema nell'assumere quale "soggetto" l'individuo conoscente, considerando "oggetto" in genere la controparte oggettiva, di cui rendere conto nel computo di una teoria della conoscenza, constatabile empiricamente quale "esterna al corpo". Quello che in questa condizione lascia perplesso un'idealista non viene minimamente colto e compreso dal realismo empirico, ovvero l'impossibilità di esperire un *limite* tra soggetto e oggetto, il punto in cui avrebbe termine il soggetto e comincerebbe l'oggetto. Per quanto

lezioso possa apparire questo appunto, è con questa condizione che bisogna confrontarsi, nel tentativo di rendere chiaro tanto il reale punto di partenza di Schopenhauer quanto, *a fortiori*, quelli che sono stati gli sviluppi e l'articolazione del suo pensiero.

Scrive Schopenhauer nell'*incipit* di quello che è il manifesto trascendentale del proprio sistema

Nel conoscere, la nostra coscienza, che si presenta come sensibilità esterna e interna (ricettività), intelletto e ragione, si scompone in soggetto e oggetto, e al di fuori di ciò non contiene nient'altro. Essere oggetto per il soggetto ed essere nostra rappresentazione è la stessa cosa. Tutte le nostre rappresentazioni sono oggetti del soggetto, e tutti gli oggetti del soggetto sono nostre rappresentazioni.<sup>65</sup>

Cercare, come tendenzialmente sino ad oggi è stato fatto, di ricomprendere il significato di tali affermazioni, all'interno della comune prospettiva empiricamente realista, mostra il suo limite nell'inevitabile *impasse* aporetica, che porta ad assumere indebitamente, se si vuol tener fede ai moniti che Schopenhauer lancia in proposito, il *soggetto* di cui egli parla necessariamente in un'accezione metaforica dell'*individuo conoscente*, il quale, a sua volta, viene considerato quale sostrato a sé stante, nel quale l'attività conoscitiva in genere si espleta come una tra le diverse possibili funzioni, al pari della digestione o della locomozione, nella ricerca di un possibile senso di quanto espresso da Schopenhauer rispetto alle *Weltanschauungen* realiste ed empiriste, rispondenti al sentire comune piuttosto che in riferimento ai reali presupposti teoretici, che l'autore *apertis verbis* palesa, dall'accezione chiara e limpida del concetto di metafisica agli intenti che la sua stessa speculazione si prefigge.

Tornando alla possibile definizione di un *limite* tra soggetto e oggetto, la modalità in cui esso è posto da Schopenhauer mette in luce i limiti contraddittori del presupposto generale, che sottende la teoresi di *ogni* declinazione empirico-realista, per quanto comunemente accettata, della relazione soggetto-oggetto o, meglio, mette in luce quegli aspetti, la cui fallacia era stata già mostrata, come è lo

---

<sup>65</sup> VW, §16 p. 66.

stesso Schopenhauer a ribadire, a partire dalle dirette implicazioni della speculazione kantiana, volte a (di)mostrare l'idealità trascendentale della realtà empirica.

Il realismo in genere, come già detto, non riesce e non può in fondo ricomprendere il senso specifico, in cui le condizioni di soggetto e oggetto vengono declinate in una prospettiva idealista. Per il realista la condizione di soggetto cosciente si realizza in una "porzione" ben definita di materia organica, dalla quale in una maniera più o meno misteriosa scaturirebbero le specifiche funzioni proprie dell'attività conoscitiva. Questa prospettiva tende a declinare in genere il problema del rapporto tra autocoscienza e soggetto empirico, cioè della relazione tra l'individuo cosciente come tale, riconoscendosi nell'immanenza del proprio corpo, e l'"io" dell'autocoscienza, riconducendolo a un problema di psicologia empirica, sobbarcandosi successivamente il tentativo di ricomporre, più o meno causalmente, quella che poi, in fondo, si ripropone, *mutatis mutandis*, come la frattura cartesiana di un dualismo mente-corpo, non nella relazione sincronica data da una supposta compresenza di due *substantiae*, ma nella relazione diacronica sostrato-funzione.

Se l'empirismo in genere non pare trovare particolarmente problematica la questione, circa il *limite* in cui ricomprendere una distanza e una differenza tra soggetto e oggetto, che non sia rilevabile al di là di una presupposta e ingiustificata (*infirmanti incumbat probatio*) identità sostanziale forte, che dovrebbe ricomprendere il soggetto e, quindi, *ipso facto*, spiegarlo e renderne ragione alla stregua delle stesse leggi che regolano e rendono comprensibili l'oggetto per quelle che sono le funzioni specifiche che lo contraddistinguono, al contrario l'impostazione schopenhaueriana assume primariamente questo problema, trovando nell'autocoscienza il limite puro che restituisce piena significanza alla distinzione soggetto-oggetto. Il problema che il *realismo empirico* salta a piè pari riguarda le concrete possibilità del limite, che dovrebbe sussistere tra la superficie epiteliale dell'individuo cosciente e la realtà di oggetti empirici che egli riconosce come esterni, ricerca questa che rimanda aporeticamente all'infinito, proprio nel tentativo di esperire un termine ultimo, che possa porsi significativamente come tale e ciò a causa della divisibilità infinita

dello spazio. Non secondario e sempre da tener presente, da questo punto di vista, è il significato che acquistano le implicazioni dell'*apriorità* di spazio, tempo e causalità, che escludono categoricamente da un lato che essi possano essere predicati, tanto in senso assoluto quanto in qualità di proprietà di oggetti o cose in se stesse, dall'altro, *a fortiori*, per ciò che concerne la metafisica schopenhaueriana, che essi siano assimilabili ad una qualche concezione della volontà.

### 3.4.2 Analisi dell'esposizione della quarta classe di oggetti e della relazione tra la legge di causalità e la legge di motivazione

Alla luce delle precedenti considerazioni è mia opinione non solo che i problemi rilevati nella prima *Hauptschwierigkeit*, riguardanti la possibilità della conoscibilità della volontà come *cosa in sé*, siano riconducibili più ad una sottesa *Weltanschauung*, in qualche modo, *realista* che non ad una contraddittorietà interna ai presupposti del sistema, ma soprattutto che la questione relativa alla possibilità di una *conoscenza* della volontà, nonostante il suo essere definita *toto genere* differente rispetto alla rappresentazione, sia ben lungi dall'essere aporetica, trovando tutta la sua ragion d'essere, come si cercherà di mostrare, nelle prerogative offerte dalla *presenza* dello stesso soggetto all'interno della dinamica conoscitiva, più specificamente nel riconoscimento da parte di esso del soggetto di volontà, quale correlato oggettivo dell'esperienza interiore, corroborato da Schopenhauer a partire dalla dimostrazione, sia logica che empirica, del fatto che il soggetto conoscente né viene né può mai essere conosciuto come tale.<sup>66</sup>

A fronte di ciò, la *necessaria* esistenza di un correlato oggettivo nell'esperienza interiore è implicata dalla dualità polare propria del conoscere in quanto tale, che imprescindibilmente presuppone la relazione soggetto-oggetto. Se il correlato

---

<sup>66</sup> Cfr. VW, §41, pp.200-202.

soggettivo della quarta classe di oggetti viene esperito nell'autocoscienza, il correlato oggettivo di essa, nell'impossibilità di una qualsiasi condizione oggettiva relativa, riconducibile al soggetto conoscente, viene riconosciuto *a fortiori* in ciò che Schopenhauer definisce *soggetto di volontà*.

L'argomento schopenhaueriano successivamente muove mostrando come la condizionalità trascendentale, con cui le dinamiche implicate dalla legge di motivazione si impongono *a priori* per ciò che riguarda l'intellezione di un atto intenzionale del soggetto, sia in tutto e per tutto analoga a quella manifestata dalla legge di causalità in riferimento alle rappresentazioni della prima classe e come tale condizione, conseguentemente a ciò, legittimi il *riconoscimento* della legge di motivazione quale *differente* forma della legge di causalità, nella comprensione del suo risolversi esclusivamente nell'essere una *prospettiva* altra di *essa* concessa al soggetto.

In questo senso, la legge di motivazione viene determinata e intelletta come tale dal soggetto solo in quanto *differente prospettiva* della legge di causalità ad esso concessa, alla stregua in cui, corrispondentemente, la causalità stessa viene colta come una *differente prospettiva* di quella legge di motivazione, riferibile alle condizioni di possibilità di una *actio qua actio*.<sup>67</sup>

È nella comprensione del rapporto *identitario* tra la legge di causalità e la legge di motivazione e similmente tra soggetto di volontà, quale correlato oggettivo dell'esperienza interiore, e *individuo conoscente*, colto come tale nell'immanenza della sua corporeità nell'esperienza esterna, che acquista senso e significato, nella concezione schopenhaueriana, il rapporto fenomeno-cosa in sé ed è lì che la metafisica ottempera al proprio compito all'interno di un quadro eminentemente trascendentale.

Se una prospettiva trascendentalmente realista permane all'interno di un orizzonte ontologicamente problematico, la lettura trascendentalmente idealista del rapporto fenomeno-cosa in sé riporta la problematica di questa relazione esclusivamente all'interno della dinamica *gnoseologica*.

Lo stesso Schopenhauer corrobora questa tesi, appoggiandosi a quanto scritto nella *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, nella quale

---

<sup>67</sup> Cfr. VW, §42, pp.204-206, *passim*.

Kant, avendo ormai dimostrato la mera impossibilità che a spazio e tempo possa essere assegnata una qualche valenza oggettiva in senso forte, intesa come tale nell'indipendenza dal soggetto, mostra il significato più proprio dell'inconoscibilità riconosciuta alla cosa in sé (qualunque cosa sia e sempre con la dovuta cautela, circa il senso di un parlarne in questi termini), derivante dal suo necessario esulare da una qualsiasi forma, per noi semplicemente pensabile o concepibile.

In Schopenhauer, tuttavia, avviene un sensibile cambiamento di prospettiva, non attribuibile tanto ad una variazione di significato, rispetto a quelle che sono le implicazioni del rapporto fenomeno-cosa in sé, evincibili da una attenta lettura di quanto Kant scrive nella *Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, quanto, piuttosto, riconducibile proprio alla differente declinazione che, nel suo pensiero, il concetto di metafisica acquisisce.

In uno scrivere che non potrebbe essere più chiaro e che riporto per intero, data la straordinaria importanza che riveste nella comprensione di fondo della sua speculazione, Schopenhauer afferma

L'azione del motivo viene da noi conosciuta non solo, come quella di tutte le altre cause, dall'esterno e quindi mediatamente, ma, nello stesso tempo, da dentro, in maniera del tutto immediata e quindi per quello che è tutto il suo modo di agire. Qui noi stiamo, per così dire, dietro la quinte, e apprendiamo il segreto del modo in cui per la propria intima essenza la causa produca l'effetto: qui infatti conosciamo per tutt'altra via e quindi in tutt'altro modo. Ne scaturisce l'importante proposizione: *la motivazione è la causalità vista dal di dentro*. Questa si presenta qui in tutt'altra maniera, in un mezzo tutto diverso, per un tutt'altro modo di conoscere. Per questo essa va annoverata quale forma particolare e caratteristica del nostro principio, che pertanto si presenta qui come *principio di ragion sufficiente dell'agire, principium rationis sufficientis agendi*, insomma, *legge della motivazione*. Ad ulteriore orientamento, in riferimento alla mia filosofia in generale, aggiungo qui che, come la legge di motivazione sta alla legge di causalità esposta sopra, §20, così questa quarta classe di oggetti per il soggetto, cioè la volontà percepita in noi stessi, [sta] alla prima classe. Questa comprensione è il fondamento di tutta la mia metafisica.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> VW, §43, 205-206.



Come la legge di motivazione e la legge di causalità vengono riconosciute come un'unica modalità della quale, al soggetto, sono concesse due differenti prospettive, quella interna e esterna, così la declinazione del rapporto tra oggetti della prima e della quarta classe, ovvero la relazione fenomeno-cosa in sé, permane all'interno di un orizzonte trascendentale, esclusivamente gnoseologico, ove la loro identità si manifesti comprensibilmente nella consapevolezza di essi, quali differenti prospettive rispetto ad una medesima oggettività.

Il significato di metafisica immanente, riferito alla filosofia di Schopenhauer, è riconducibile e comprensibile proprio alla luce di queste considerazioni: al soggetto di conoscenza è concesso, in quella che chiamiamo esperienza interiore, un accesso gnoseologico ad un *quid*, le cui condizioni di "esistenza" e "necessaria metafisicità" sono rispettivamente soddisfatte, l'una, dalla presenza ineliminabile del soggetto a garanzia della presenza di un oggetto (niente oggetto senza soggetto, niente soggetto senza oggetto), l'altra, dall'irriducibilità di tale oggetto alle leggi che regolano i fenomeni della realtà fisica, empirica, esterna. D'altro canto al soggetto è preclusa qualsiasi conoscibilità che oltrepassi l'immediato riconoscimento identitario di questo *quid* col proprio corpo, ovvero con ciò che viene compreso quale oggetto immediato del soggetto, in quanto, esso sì, rispondente da un punto di vista trascendentale alle stesse leggi che regolano i fenomeni che costituiscono la realtà empirica "oggetto del soggetto", il complesso della prima classe di oggetti.

In questo senso, la metafisicità immanente riconosciuta all'oggetto dell'esperienza interiore è il riconoscimento della sua irriducibilità alle leggi che regolano la comprensione e la possibilità di tutti gli oggetti che costituiscono il complesso della realtà empirica esterna, fisica *stricto sensu*, al mondo del soggetto, al mondo come rappresentazione, a fronte dell'innegabilità di sua condizione di *datum* oggettivo, garantita parimenti dalla presenza del soggetto nell'esperienza interiore (nessun oggetto senza soggetto, e viceversa).

Se in Kant i significati di metafisica e di *a priori* permangono pressoché in relazione sinonimica, dove la metafisicità viene riconosciuta al carattere specifico delle forme stesse del conoscere nel loro palesarsi quali condizioni trascendentali, il significato che il termine metafisica assume in Schopenhauer non è più, quindi,

il semplice riferimento al carattere condizionale che le forme *a priori* trascendentalmente palesano, bensì essa assume un significato in chiave squisitamente fenomenologica, significando primariamente la condizione di un *datum* “formalmente oggettivo” – ovvero l’oggetto dell’esperienza interiore in quanto imprescindibilmente presupposto nella sua presenza dalla dualità polare, in cui si struttura il conoscere stesso, cioè la relazione soggetto-oggetto – ma empiricamente non riconducibile alla fisicità propria dell’esperienza esterna del soggetto, che presuppone trascendentalmente spazio, tempo e causalità quali sue condizioni. Quindi, il significato di immanenza metafisica, cui viene ricondotto il *datum* proprio dell’esperienza interiore è da ricondurre esclusivamente ad un riscontro gnoseologico *toto genere* altro, in quanto non riducibile e riconducibile alla fisicità propria del *datum* spazio-temporale, fisicità che rimane il carattere proprio della realtà empirica, pur nella sua irriducibile idealità.

Nella comprensione differenziale tra queste due diverse prospettive concesse al soggetto emerge la comprensione dell’immanente metafisicità del reale, colto come tale nel suo nucleo più intimo.

In questo senso, il chiarimento della *Grundlage* speculativa, all’interno della quale ricomprendere il significato del fatto che *il mondo è la mia rappresentazione*, alla stregua in cui *esso è la mia volontà*, trova senso solo alla luce di una prospettiva eminentemente *trascendentale* o, meglio, di quella che nel presente lavoro definiamo *fenomenologia trascendentale*, e ciò nella misura in cui il fondamento della *comprensione* di un complessivo *wie der Welt* è riconducibile all’orizzonte speculativo, che trova il limite estremo, per ciò che concerne la possibilità di una sua *Erklärung*, nell’*irriducibilità* delle due prospettive gnoseologiche, i *data* dell’esperienza interna ed esterna, concesse al soggetto.

Nel chiarimento delle condizioni in cui si dispiegano quelle che sono le possibilità conoscitive del soggetto, in riferimento ai *necessari* oggetti, la cui *necessaria* presenza va ricondotta alle condizioni del *conoscere* in genere, trova fondamento la *comprensione* dell’*identità* di ciò che si presenta, in quelle due prospettive irriducibili, nella comprensione dell’analogia funzionale tra la *legge di causalità* e quella di *motivazione*. Ma proprio tale *comprensione*, alla luce dell’irriducibilità razionale di tale rapporto identitario tra tali classi

trascendentalmente vincolate alle due suddette differenti forme del principio di ragione, preclude la possibilità di considerare minimamente intelligibile la relazione tra *rappresentazione* come correlato del conoscere esterno del *soggetto* e la volontà quale correlato del conoscere *interno*, *a fortiori* passibile di una qualche esplicazione razionale, al di fuori del rapporto col soggetto nel quale essi sono restituiti appunto quali necessari correlati oggettivi, poiché in entrambe le dinamiche conoscitive, in cui essi emergono come tali, è sempre *presente* il soggetto. Tale condizione rende contraddittorio considerare *in sé*, in senso ontologicamente forte, *quella* volontà percepita in noi stessi come tale. Non a caso Schopenhauer si riferisce ad essa come la più perfetta delle sue manifestazioni, in questo senso quella cui più *immediatamente* è concessa una conoscenza da parte del soggetto. Le possibilità di una qualche *Erklärung* si fermano a questo punto.

A partire dal chiarimento di questo *limes* muovono le possibilità di una *Verständins der Welt* con l'estensione *per analogiam* del concetto di volontà.

\* \* \*

Tuttavia, finché si rimane all'ambito della *Grundlage* metafisico-trascendentale, l'essere *in sé* della volontà ha un significato prettamente *relativo*, relativo e determinato come tale *differenzialmente* dal suo esulare, rispetto alla rappresentazione *in genere*, dalle leggi che rendono l'intelligibilità dei fenomeni, pur nella sua innegabile presenza quale correlato oggettivo dell'esperienza interiore.

*L'oggettivazione della volontà* nella rappresentazione, come in genere il realismo trascendentale tenderebbe a presupporre, non può essere intesa in una sorta di relazione vincolata alle dinamiche di una qualche causalità efficiente, la quale, per l'appunto, si palesa assolutamente contraddittoria, ovvero in una sorta di *produzione*, da parte di una *cosa in sé*, di quello che sarebbe il proprio fenomeno; al contrario, in tale espressione va colta la *comprensione* sinottica dell'*identità* dei due correlati oggettivi dell'esperienza interna ed esterna, razionalmente irriducibili l'uno all'altro, ritrovando l'*in sé* del fenomeno nella *determinazione oggettiva* della rappresentazione, alla stregua in cui la rappresentazione *in genere* viene colta come la condizione, in cui si esplica la

conoscenza di tale *in sé* nelle forme proprie del conoscere, *in genere*, spazio, tempo e causalità.

\* \* \*

Nel secondo libro del *Mondo* è presente un paragrafo di straordinaria importanza, in riferimento all'economia complessiva dell'opera, posto molto opportunamente da Schopenhauer quale *trait d'union* tra i primi due paragrafi, in cui egli compendia rispettivamente la critica trascendentale all'eziologia e alla morfologia e la chiarificazione del significato che la *corporeità* del soggetto assume nel passaggio dall'accezione di *oggetto immediato*, riferibile come tale all'esposizione della teoria sintetica della facoltà conoscitiva compendiata nella *Dissertazione*, alla prospettiva eminentemente metafisica, riferibile ad un *metaxu* che trova i propri limiti di intelligibilità nella comprensione di un'*identità* espressa nella comprensione del corpo come conoscenza *a posteriori* della volontà e della volontà come conoscenza *a priori* della corpo, e i seguenti paragrafi del secondo libro, che compendiano l'esposizione di quella che è il *Verständnis der Welt* nell'estensione, *per analogiam, extra hominem* del concetto di volontà quale cosa in sé. Tale è il §21.

L'analisi della traduzione italiana del seguente passo, che risulta essere il cuore del §21 – come già ribadito, di per sé fondamentale nella comprensione dell'orizzonte speculativo schopenhaueriano – esemplifica come il rapporto tra *rappresentazione* e *volontà* possa essere (fra)inteso in chiave di un realismo trascendentale, che ne restituisce l'immediata contraddittorietà di cui appena sopra, e come, al contrario, la restituzione adeguata del tedesco renda un senso e un significato, che portano il complesso dell'esposizione schopenhaueriana su tutt'altro orizzonte.

Nella traduzione restituita dal Giametta, scriverebbe Schopenhauer

Chi ora, attraverso tutte queste considerazioni, ha raggiunto anche in *abstracto*, quindi in modo chiaro e sicuro, la conoscenza che in concreto ognuno possiede immediatamente, ossia come sentimento: che cioè l'essenza in sé del suo stesso fenomeno, che come rappresentazione gli si presenta tanto attraverso le sue azioni quanto attraverso il loro sostrato permanente, il suo corpo, è la sua volontà, la quale costituisce ciò che della sua coscienza è più immediato, ma che come tale non è entrato completamente nella

forma della rappresentazione in cui si fronteggiano oggetto e soggetto; bensì si presenta in una maniera immediata in cui soggetto e oggetto non si distinguono con tutta chiarezza [...]. Fenomeno significa rappresentazione, e nient'altro: ogni rappresentazione, di qualunque specie sia, ogni oggetto, è apparenza. Cosa in sé, è soltanto la volontà: come tale essa non è affatto rappresentazione; bensì è da essa toto genere diversa: è ciò da cui viene ogni rappresentazione, ogni oggetto, il fenomeno, la visibilità, l'oggettività.<sup>69</sup>

Il senso che lascia intendere questa traduzione pone in risalto due aspetti, in qualche modo collegati l'uno all'altro, che meritano un chiarimento.

Un primo aspetto da notare è la traduzione di *Erscheinung* con *apparenza*, che nella lingua italiana immediatamente suggerisce una sorta di subalternità *more platonico* tra modello e copia. Ora, però, il senso in cui l'idealismo trascendentale schopenhaueriano si riferisce al *fenomeno* non è *primariamente* quello di essere *non vero* in sé poiché *immagine*, quindi apparenza o parvenza di qualcos'altro, piuttosto primariamente *fenomeno* è ogni correlato oggettivo che si dia come tale nel conoscere in genere e, solo conseguentemente a ciò, diviene comprensibile il senso di un suo non *essere* in sé, in quanto, come tale, restituito nel conoscere, quindi come necessario *apparire* a un soggetto, ovvero in quanto riferibile ad esso come tale solo nell'attività conoscitiva, che implica necessariamente la presenza di un soggetto conoscente e di un oggetto conosciuto, di un soggetto a cui appare qualcosa e, quindi, di qualcosa che appare a questo soggetto, che, appunto per questo, non è *cosa in sé*.

Questa è la condizione generale del *mondo come rappresentazione*.

Tuttavia, come detto, la presenza del *soggetto* è data *anche* nell'esperienza interiore, la quale, come tale, sulla base della dualità polare propria del *conoscere*, necessita di un *correlato oggettivo*, pur non essendo riferibile a qualcosa di *esteso*, ad una rappresentazione in genere, appunto. Questa condizione porta alla comprensione di esso come l'*in sé* di ciò che *appare* al soggetto quale suo proprio *fenomeno*.

Il secondo aspetto da notare è principalmente quello legato al senso della traduzione, che corrobora i presupposti di una lettura trascendentalmente realista,

---

<sup>69</sup> WWV, §21, p.241.

condizione che si palesa *apertis verbis* nel finale, dove si dice, in riferimento alla *volontà*, che essa «è ciò da cui viene ogni rappresentazione, ogni oggetto, il fenomeno, la visibilità, l'oggettività».

In riferimento a tale condizione, è mia opinione che l'originale tedesco esprima un senso totalmente differente da quanto espresso nella traduzione resa dal Giametta.

Scrivo Schopenhauer nell'originale tedesco di questo passo, riportato *sinotticamente* a fronte della traduzione italiana del Giametta

*Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt, ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sonder toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektivität ist.*<sup>70</sup>

Senza voler entrare in una pedante disputa filologica, mi limito a restituire quello che ritengo essere *litteraliter* il senso di quanto affermato da Schopenhauer, ovvero

Fenomeno significa rappresentazione e nient'altro: ogni rappresentazione, di qualsiasi tipo essa sia, ogni oggetto, è fenomeno. Cosa in sé è solo la volontà: essa è ciò di cui ogni rappresentazione, ogni oggetto è il fenomeno, la visibilità, l'oggettività (trad. mia).

In nessun caso ritengo plausibile una traduzione che paia implicare semanticamente quel «*wovon...ist*», alla stregua di un *herauskommen*, *a fortiori* nell'evidenza di come nella traduzione del Giametta il soggetto logico della subordinata relativa, retta e introdotta dal *wovon*, venga appiattito sui complementi predicativi fenomeno, visibilità e oggettività.

Ora, al di là dell'appunto meramente filologico, lo snodo speculativo risiede nel passaggio dall'*Erklärung* della relazione tra il *fenomeno* e l'*in sé* del fenomeno, in una prospettiva trascendentale che presupponga, appunto come tale, la presenza

---

<sup>70</sup> WWV, §21, p.240.

del soggetto, quale necessario correlato soggettivo dell'esperienza interna ed esterna, alla *Verständnis*, solo *a posteriori*, dell'identità di tali correlati oggettivi irriducibilmente altri *razionalmente*, cui ricondurre il *sensu* del complesso di riflessioni compendiate nel *Mondo*, cui Schopenhauer affida ostensione della personale comprensione di un *Wie der Welt*, essa stessa non suscettibile, per definizione, di una qualche ulteriore *Erklärung*.

\* \* \*

In chiusura riporto, a suffragio della plausibilità dell'interpretazione avanzata in merito al chiarimento dell'orizzonte eminentemente *gnoseologico*, in cui si dispiega la sua *Grundlage* metafisico-trascendentale, quelle che ritengo le inequivocabili parole, con cui Schopenhauer, riprendendo le fila della *comprensione* metafisica della *Volontà*, sulla base del *Verständnis* concesso dall'*Erklärung* della relazione tra il *fenomeno* e la volontà riconosciuta *cosa in sé* del fenomeno, chiarisce il senso della prospettiva sopra avanzata.

Scrive Schopenhauer

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 di nuovo 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 veramente uso solo di una *denominatio a potiori*, per la quale proprio per ciò il concetto di volontà riceve un'estensione maggiore che non avesse finora.<sup>71</sup>

Infine, uno Schopenhauer, alla luce della propria *Weltanschauung* metafisica, presago dei possibili fraintendimenti in chiave realistico-dogmatica di quella

---

<sup>71</sup> WWV, §22, p.243.

*Volontà* in cui si esprime il personale *Verständnis* di un *wie der Welt*, scrive

Indolenza e ignoranza rendono inclini a richiamarsi troppo presto a forza originarie: ciò si riscontra, con un'esagerazione che rasenta l'ironia, nelle entità e nelle quiddità degli scolastici. Nulla desidererei meno che di aver favorito la loro reintroduzione. Non ci si può richiamare all'oggettivazione della volontà meno, invece di dare una spiegazione di ordine fisico, più che alla forza creatrice di Dio. Giacché la fisica esige cause, ma la volontà non è mai causa; la sua relazione col fenomeno non è affatto conforme al principio di ragione; ciò che è in sé è volontà, esiste dall'altra parte come rappresentazione, cioè è fenomeno.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> WWV, §27, p.297.



## Considerazioni conclusive

In conclusione mi auguro che il presente lavoro sia riuscito a restituire con quanta più chiarezza possibile, avendone in precedenza verificato la consistenza, tanto la *coerenza interna*, a partire dai presupposti e dagli intenti speculativi dichiarati *ex ante* dallo stesso Schopenhauer, quanto la *plausibilità empirica* di quelle che sono le implicazioni della *Grundlage* metafisico-trascendentale schopenhaueriana, la quale, alla luce delle peculiarità che appartengono allo specifico *modus operandi* schopenhaueriano, si iscrive in un orizzonte speculativo del quale si è cercato di rendere intelligenza, nel presente lavoro, quale *fenomenologia trascendentale*.

In questo senso, la coerenza e la plausibilità empiriche della *Grundlage* metafisico-trascendentale possono essere riassunte come segue: il punto di partenza di Schopenhauer vede un drastico ridimensionamento delle pretese che la metafisica può assumere in sé. Coerentemente con la propria ricezione del kantismo e con la sensibilità riferibile a quella che è stata la “rivoluzione copernicana” operata da Kant nella storia del pensiero con la scoperta dell’*apriorità di spazio, tempo e causalità* (cui si aggiungono, *mutatis mutandis*, le forme del *principio di ragion sufficiente*), la *Grundlage* metafisico-trascendentale si muove all’interno di quelle che sono le ineluttabili implicazioni che tale condizione comporta. E’ in quest’ottica e a partire da queste premesse che viene restituito significato di quell’unico pensiero compendiato nel *Mondo*, dove la distinzione di *rappresentazione* e *volontà* descrive innanzitutto la compresenza

ineliminabile di due *prospettive gnoseologiche differenti*, concesse al soggetto in riferimento ad un medesimo oggetto (il proprio corpo nell'esperienza interna ed esterna, classi I e IV), all'interno di un quadro idealisticamente trascendentale in cui la relazione soggetto-oggetto non è dedotta o presupposta, ma è il *primum* in quanto primo e innegabile fatto della coscienza non ulteriormente riducibile, nel quale, comunque, il soggetto stesso non è suscettibile di alcuna conoscenza.

Mentre la spazio-temporalità della rappresentazione intuitiva (realtà empirica) ne determina *ipso facto* la fisicità, la *metafisicità* della volontà, esperita nell'esperienza interna quale *cosa in sé*, risponde significativamente, da un punto di vista trascendentale, del suo *non presentarsi* in spazio, tempo e causalità, a fronte della necessaria presenza di essa, quale controparte oggettiva dell'esperienza interna.

Non c'è spazio per alcuna lettura ontologico-realista nella misura in cui, a monte, viene riconosciuta l'irriducibilità *oggettiva* (quindi la conoscibilità in senso proprio) del soggetto stesso. Se si esclude l'ineliminabile presenza, nella relazione soggetto-oggetto, di esso come *portatore della rappresentazione*, per stessa ammissione di Schopenhauer, la sua filosofia, in quanto *filosofia trascendentale*, rende conto solo ed esclusivamente di quelle che sono le condizioni di *conoscibilità* dell'oggetto in genere (rappresentazione), esulando da qualsiasi presupposto ontologico, che di necessità non potrebbe non ricomprendere e implicare spazio, tempo e causalità, intesi quali "appartenenti alle cose in sé", condizione questa che, come Kant ha mostrato, proprio la riconosciuta e innegabile apriorità di queste forme esclude.

In questo senso, sotto l'egida di *fenomenologia trascendentale* – che in questo lavoro viene assegnata a tale *modus operandi*, sulla base di quelli che sono i caratteri e le prerogative ad esso assegnati da Schopenhauer – viene riconosciuto l'esito di un percorso speculativo, che si concretizza nella distinzione e nell'esposizione di ogni possibile oggetto per il soggetto in una delle differenti quattro classi di oggetti, distinte l'una dall'altra sulla base di uno specifico *modus relationis* (forme del *principio di ragione*) che *trascendentalmente* si impone quale unica condizione di intelligibilità per una data serie di tali oggetti per il soggetto o rappresentazioni.

Il carattere *fenomenologico* dell'indagine schopenhaueriana risponde primariamente del suo muovere a partire da tipologie relazionali, che intervengono esclusivamente tra oggetto e oggetto, ma mai tra soggetto e oggetto, la cui compresenza si impone trascendentalmente quale condizione di possibilità del *conoscere* in genere, ma della quale non è restituibile alcuna relazione minimamente concepibile o intelligibile. La riprova empirica della *condizionalità trascendentale (apriorità)*, riconosciuta a ciascun *modus relationis*, emerge nell'inconcepibilità rappresentazionale e nell'intelligibilità delle serie di oggetti che si ritrovano a costituire le diverse classi, al di fuori di quell'*unico modus relationis* in grado di restituire quell'intelligibilità, per cui ciascuna serie di oggetti viene immediatamente compresa come tale dal soggetto.

\* \* \*

A suffragio del valore delle critiche che porta all'impianto kantiano, sia nelle sue linee generali che in quelle specifiche in cui esso si articola, dall'analisi di esse è emerso come Schopenhauer muova tanto da una rigorosa e attenta lettura quanto da una profonda penetrazione dei testi kantiani.

Oltre all'analisi della critica schopenhaueriana alla filosofia kantiana, riprendendo e approfondendo parte degli argomenti addotti da Schopenhauer, è stata prodotta una dimostrazione apagogica, volta a mostrare la contraddittorietà delle implicazioni fattuali comportate da un'estensione generale della gnoseologia kantiana, alla luce dei presupposti che essa stessa pone in riferimento alle condizioni di possibilità d'esperienza in generale, senza necessità di entrare nel merito delle peculiarità della sua articolazione.

A questa si aggiunge la produzione di una formalizzazione della dimostrazione della legge di causalità, avanzata da Schopenhauer quale *unica condizione trascendentale* di possibilità d'esperienza, in un argomento volto a giustificare il passaggio dalla concezione di un intelletto *discorsivo, more kantiano*, alla concezione schopenhaueriana di un intelletto *intuitivo*, nell'imporsi, da parte della *legge di causalità* in riferimento al divenire degli oggetti reali, quale unica condizione trascendentale di possibilità d'esperienza, nell'evidenza del suo rispondere, a fronte del carattere sintetico che la caratterizza, proprio di quelle

*Allgemeinheit* e *Notwendigkeit*, che kantianamente connotano le conoscenze *a priori*, secondo un parametro che ho proposto di chiamare *principio di concepibilità* e che esprime il carattere trascendentale di quell'unica tipologia di relazione, in grado di restituire intelligibilità ad una determinata serie di oggetti, carattere che, in riferimento alla conoscenza intuitiva, risulta il *proprium* della legge di causalità, mentre a livello razionale trova espressione nella specificità delle diverse forme del principio di ragione.

Ritengo di aver mostrato, altresì, come la specifica direzione speculativa, in cui si snoda l'articolazione del pensiero schopenhaueriano, si sviluppi in una dimensione parallela e assolutamente indipendente, nella propria epigenesi, da quelli che saranno gli sviluppi filosofici, cui il pensiero kantiano darà adito, ovvero quell'idealismo assoluto *überhaupt* che si imporrà in Germania nella prima metà dell'Ottocento, nell'interporsi, tra esso e la filosofia schopenhaueriana, di uno iato pressoché incolmabile e irriducibile, non tanto, come spesso è stato indicato in modo tendenzialmente massimalista, in considerazione di uno sviluppo complessivo del pensiero schopenhaueriano, inteso quale ineluttabile prodotto di "reazione" all'idealismo assoluto stesso, quanto, piuttosto, come si è cercato di mostrare, in considerazione dei caratteri propri dei suoi specifici esiti speculativi, frutto di una originale e indipendente mutazione dei risultati ascrivibili al pensiero kantiano.

In riferimento alla ricezione generale stratificatasi in più di un secolo e mezzo emerge come, in genere, il complesso delle istanze, che vertono tanto sulla proposta generale quanto sulle specifiche articolazioni del pensiero schopenhaueriano, riconducibili nel complesso e sintetizzate nelle quattro *Hauptschwierigkeiten* che il Malter riassume con chiarezza, poggino in genere su prerogative sovente quanto mai lontane dalle intenzioni palesate *ex professo* da Schopenhauer nei suoi scritti.

Per esempio, il sottendere al complesso della sua metafisica una qualche presupposta e necessaria "eziologia" di fondo, con tutte le conseguenze che questa assunzione comporta, alla quale ricondurre il rapporto volontà-rappresentazione, si rivela un'assunzione infondata, se declinata nell'orizzonte di un'ordinaria dogmatica, già in più luoghi attaccata *apertis verbis* dallo stesso Schopenhauer.

D'altra parte, buona parte della critica palesa un evidente fraintendimento circa l'effettiva dimensione dello specifico significato che il rapporto *soggetto-oggetto* assume tanto all'interno del sistema quanto quale presupposto dell'impianto metafisico-trascendentale, rapporto che si impone quale chiave di volta del sistema e che trova la propria specifica esplicazione, oltre che nei paragrafi ad esso specificamente dedicati, presenti nel primo libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione* §§4-5, all'interno del complesso della dissertazione *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, in cui non solo si mostra come il rapporto tra gli oggetti compendianti le diverse classi risponda esclusivamente della determinante specifica indicata dal *modus relationis*, ma, ancor più, viene chiarita l'effettiva *dinamica relazionale* che interviene nelle diverse classi di oggetti per il soggetto, in una compiuta articolazione nei cui caratteri si iscrive quella fenomenologia trascendentale *in actu* riconosciuta nel presente lavoro quale *Grundlage des Schopenhauers Systems*.

Il riconoscimento di tale *fenomenologia trascendentale* probabilmente è il risultato più importante cui mirava la presente ricerca, risultato che appunto si compendia nell'esplicitazione dell'effettiva dimensione che costituisce l'orizzonte speculativo in cui si muove il filosofo, quale già dalla sola *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* emerge. In questo senso la *Grundlage* della filosofia schopenhaueriana, lungi da un qualsiasi presupposto dogmaticamente realista, si concretizza nell'esposizione di un'*analisi fenomenologica di tipo trascendentale* degli elementi che costituiscono il complesso dell'esperienza, interna ed esterna, del soggetto, nell'intento di restituire esclusivamente una *chiarificazione e comprensione* – che Schopenhauer ritiene essere il compito della metafisica – di quel complesso di conoscenze, compendiabile nel “mondo del soggetto”, che disattende ogni eziologia, che la farebbe ricadere ineluttabilmente in un dogmatismo di stampo prekantiano.

L'intento fondamentale del lavoro è stato quindi quello di mostrare come l'intero complesso metafisico-trascendentale, presente ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, si giochi all'interno di una dimensione squisitamente gnoseologica e mai in quella dimensione *stricto sensu* ontologica, cui è stato non di rado associato e che, puntualmente, disattende; in questo senso si è cercato di

mostrare come la speculazione schopenhaueriana si imponga quale orizzonte di pensiero in equilibrio tra una onnisciente dogmatica, stemperata dal rigoroso rispetto dei vincoli imposti dal criticismo kantiano, e una plausibilità empirico-trascendentale, che pertiene solo alla più genuina speculazione filosofica.

Per ciò che riguarda la ricostruzione del rapporto con la filosofia kantiana si è privilegiata innanzitutto l'analisi dei contenuti espressi nella *Critica della filosofia kantiana* posta in appendice al *Mondo*, nella quale Schopenhauer, più chiaramente e compiutamente che in qualsiasi altro luogo della sua produzione, esplicita la propria personale ricezione, mutazione e critica del kantismo. Parallelamente, non di minore importanza è stato l'apporto dato dallo studio approfondito della produzione metafisico-speculativa kantiana, cui Schopenhauer fa esplicito riferimento, principalmente la prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781) e i *Prolegomena*, studio la cui complementarità ha permesso la ricostruzione di un quadro critico-speculativo coerente, la cui plausibilità ritengo suffragata *verbatim* nel diretto confronto coi contenuti delle opere sia schopenhaueriane che kantiane, cui si fa riferimento.

Il cuore del lavoro è stato il chiarimento di quel *Grundgedanke* del pensiero schopenhaueriano, il quale, come si è cercato di mostrare, si risolve nella *comprensione* dell'identità tra la prima e la quarta classe, a fronte dell'irriducibilità razionale delle due prospettive gnoseologiche, in cui trascendentalmente sono restituite tali controparti oggettive.

La volontà, esperita quale *objectum* nell'esperienza interiore, viene compresa quale fenomeno o manifestazione più immediata di quella "cosa in sé" che, proprio in considerazione della comprensione di tale esperienza, viene compresa, pensata per analogia e *a potiori* definita *Volontà*, nel tentativo di una faticosissima astrazione.

La comprensione dell'immanente metafisicità del *volere*, inferito come tale nell'esperienza interna, a fronte del suo immediato riconoscimento identitario col soggetto conoscente, che si realizza nella forma empirica dell'individuo conoscente, è da ricondurre come tale *qui*, ove l'orizzonte speculativo è quello più squisitamente trascendentale, esclusivamente all'esulare, da parte del correlato oggettivo dell'esperienza interna da quelle forme, spazio, tempo e causalità, che

restituiscono il *proprium* gnoseologico della “fisicità” della realtà empirica, ancorché nella sua irriducibile idealità.

Esulando da prerogative di carattere esplicitamente fondazionista, all’interno delle quali ricavare l’orizzonte di senso nel quale è spesso stata iscritta la *volontà* quale *in sé stricto sensu* del mondo, la speculazione schopenhaueriana si propone quale percorso e articolazione di una analisi fenomenologica del complesso che costituisce la controparte oggettiva, in senso trascendentale, del soggetto conoscente.

La *rappresentazione* come tale viene individuata quale *forma fondamentale* o, se si vuole, la *forma generalissima*, presupposto e condizione di possibilità delle differenti forme del *principio di ragione* e delle rispettive *classi di oggetti per il soggetto*, all’interno delle quali, non solo da un punto di vista formale, rientra ogni correlato oggettivo riscontrabile all’interno delle dinamiche conoscitive del soggetto.

Partendo dalla personale ricezione e mutuazione del kantismo, che costituisce il concreto vincolo strutturale attorno a cui Schopenhauer andrà a costruire la propria teoria della conoscenza, il filosofo presenta la peculiare articolazione inerente alle diverse forme del principio di ragione e le corrispondenti classi di oggetti per il soggetto, nelle quali si compendia l’effettivo nucleo speculativo, attorno al quale si iscrive significativamente il complesso di riflessioni restituito nelle quattro rubriche che costituiscono *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

Assunta l’essenza *soggettiva*, in senso trascendentale, di spazio, tempo e causalità, come già indicato da Kant, Schopenhauer propone una *Grundlage* speculativa tale da risultare, più che una variazione sul tema kantiano, l’effettiva fondazione di una prospettiva speculativa metafisico-trascendentale totalmente *altra*, che condivide con quella kantiana pressoché solo gli assunti essenziali, riconducibili, da un lato, al richiamo alla distinzione *fenomeno-cosa in sé* – sebbene questa relazione venga declinata, negli esiti, in maniera affatto diversa tra i due autori – dall’altro, all’*idealità* e alla *soggettività*, tanto del *principium individuationis* quanto, almeno nelle intenzioni kantiane, del *principio di causalità, idealità e soggettività* determinate come tali in quanto ineliminabile

implicazione data dalla comprensione della condizione *a priori* che caratterizza tali *principia* nella loro essenza.

D'altra parte, è da tenere sempre presente la *Veränderung*, non solo semantica, che interviene tra i due autori, in riferimento al significato che assume il concetto di *metafisica*.

Se, come ritiene lo stesso Schopenhauer, in Kant i significati di “metafisica” e *a priori* permangono pressoché all'interno di una relazione sinonimica, nella quale l'essenziale metafisicità viene riferita alle forme stesse del conoscere nel loro palesarsi quali condizioni trascendentali, *a priori*, il significato che il termine metafisica assume in Schopenhauer non è più, come in Kant, il semplice riferimento al carattere condizionante che le forme *a priori* trascendentalmente ostendono, bensì esso assume un carattere in chiave prettamente *fenomenologica*, significando primariamente l'esulare, da parte di un *datum* “formalmente oggettivo”, poiché tale è, infatti, da considerarsi l'*objectum* dell'esperienza interiore, in quanto necessariamente presupposto nella sua presenza dalla imprescindibile dualità in cui si struttura e compone il conoscere stesso, ma “empiricamente” non riconducibile ad alcun *proprium* del *datum* spaziotemporale, che rimane il connotato essenziale di qualsiasi oggetto conosciuto dal soggetto nell'esperienza del “mondo esterno”, essenzialità che presuppone, appunto, *trascendentalmente* spazio, tempo e causalità, quali sue condizioni di possibilità. In questo senso, il significato di *immanenza metafisica* cui viene ricondotto il *proprium* essenziale dell'oggetto dell'esperienza interiore, nella sua definizione *a potiori* in quanto *Wille*, è corroborato dall'immediata consapevolezza di esso, da parte del soggetto, in quanto riscontro gnoseologico *toto genere* altro e in quanto non riducibile e riconducibile a quelle condizioni di possibilità, garantite *naturaliter* dall'*empiricità* propria del *datum* spaziotemporale, che rimane il carattere proprio della realtà empirica “esterna”, pur permanendo nella sua irriducibile idealità, data l'apriorità delle sue condizioni di possibilità.

Assunto ciò e rimarcando la distanza dalle prerogative della gnoseologia kantiana, l'operazione schopenhaueriana si risolve, circoscritte nell'*intellettualità* dell'intuizione empirica le condizioni di possibilità d'esperienza, nella distinzione



in classi di oggetti per il soggetto, che compendiano l'articolazione del *Wissen überhaupt*, riconducibile operativamente all'analisi differenziale circa quei caratteri trascendentali *lato sensu*, riconducibili a quell'*unico modus relationis*, per mezzo del quale ogni oggetto viene intelletto all'interno della serie.

Come mostrato in precedenza per la causalità, anche la determinazione delle altre classi di oggetti per il soggetto è parametrata sulle prerogative dell'*unico modus relationis*, in grado rendere intelligenza di quelle *Notwendigkeit* e *Allgemeinheit*, che restituiscono la condizionalità trascendentale di tale *modus* nell'evidenza del suo imporsi quale limite di concepibilità delle serie stesse, *Notwendigkeit* e *Allgemeinheit* che Kant riconosce quali caratteri precipui delle conoscenze *a priori*, ma che, come è stato mostrato, possono essere riferite, come tratto peculiare, non tanto alle condizioni di pensabilità di oggetti, restituite *a priori* come tali nella forma in cui Kant teorizza quel letto di Procuste in cui si risolve l'essenza della tavola delle categorie, ma, piuttosto, a quell'*unico unico tipo* di relazione, in grado di restituire significanza e intelligibilità a tutti gli oggetti, che andranno, di conseguenza, annoverati all'interno di una specifica classe di oggetti per il soggetto.

Se l'immediata applicazione della *causalità* al *datum* sensibile permane *intuitivamente* quale condizione di possibilità stessa dell'*Erkennen* proprio del soggetto – funzione alla quale si riduce, per Schopenhauer, l'essenza stessa dell'*intelletto* – di contro, considerato nella sua propria essenza, il *principio di ragione* si presenta quale *forma* stessa e condizione di possibilità di un *Wissen überhaupt*.

Questo, così sinteticamente riassunto, è il quadro generale nel quale si articolano le direttive speculative, che compendiano nel complesso la *Grundlage* dell'impianto metafisico-trascendentale schopenhaueriano.

In conclusione, con Schopenhauer il passaggio ad una nuova concezione della metafisica avviene entro i limiti stessi segnati dalla rivoluzione “copernicana” inaugurata da Kant, attraverso un suo ridimensionamento e un suo ripensamento, all'interno di un orizzonte trascendentale maturato alla luce della comprensione delle aporie, in cui lo stesso Kant era rimasto irretito.

La metafisica schopenhaueriana, in questo senso, lungi dal riproporre

un'ontologia in qualche modo ricalcante le orme della vecchia dogmatica, indirizza i propri sforzi nell'intento di una comprensione in chiave trascendentale di quelli che sono gli aspetti universali, che ineriscono agli oggetti del mondo, sulla base del confronto differenziale che si impone tra essi e le loro condizioni di possibilità.

«Alla disperazione della critica kantiana» nell'accettazione del limite, dato dalla consapevolezza di un'impossibilità circa la restituzione di un chiarimento in termini eziologici del mondo, si sostituisce il tentativo di una comprensione universale di esso, entro i limiti concessi dall'analisi della multiforme realtà del soggetto, all'interno dell'orizzonte di relazioni di carattere trascendentale che in essa si esplicano, un *modus philosophandi* che, proprio alla luce di tali modalità di indagine speculativa, a buon titolo, può essere annoverato quale *fenomenologia trascendentale*.

Nella comprensione dell'identità tra due della quattro classi di oggetti, la prima e la quarta, colta nel riconoscimento di esse, quali differenti prospettive concesse al soggetto rispetto al medesimo oggetto, da un lato come rappresentazione e dall'altro come volontà – vera e propria chiave di volta del sistema schopenhaueriano – si concretizza l'ultima possibilità di una metafisica, la quale – affrancata dal procedere eziologico proprio dell'indagine *stricto sensu* scientifica e incompatibile col carattere specifico dei suoi oggetti d'indagine, che la riporterebbe ineluttabilmente nell'interno dell'orizzonte speculativo della vecchia dogmatica che Kant ha faticosamente demolito con la sua *Critica della ragion pura* – viene riportata al rango di disciplina a sé stante, una metafisica la cui dignità si impone in quell'autonomia speculativa, che le pertiene di diritto e che a tutt'oggi, forse, ha quasi del tutto abbandonato.

# BIBLIOGRAFIA

## LETTERATURA PRIMARIA

SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung (Il Mondo come Volontà e Rappresentazione*, trad. it. GIAMETTA, Sossio. BUR: Bergamo 2002), in *Sämtliche Werke*. Wiesbaden: Brockhaus 1972. Bande II-III.

SCHOPENHAUER, Arthur: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Sulla quadruplica radice del principio di ragion sufficiente*, trad. it. S. GIAMETTA (a cura di), BUR, Milano 2000<sup>3</sup>). Zurigo: Diogenes 1977.

SCHOPENHAUER, Arthur: *Über das Sehen und die Farben* ( ed. it. *La vista e i colori*, trad. it. M.MONTINARI. Milano: SE 1998<sup>2</sup>). Lipsia, Hartknoch 1854<sup>3</sup>.

KANT, Emmanuel: *Kritik der reinen Vernunft (Critica della ragion pura*, trad. it. ESPOSITO, Costantino. Milano: Bompiani 2007<sup>2</sup>), in *Werke in sechs Bänden*, a cura di Weischedel, Wilhelm. Wiesbaden: Insel 1956 (rist. Darmstadt: Buchgesellschaft 1983).

KANT, Emmanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, trad. It. CARABELLESE, Pantaleo) ed. a cura di VORLÄNDER, Karl. Leipzig: Felix Meiner 1905<sup>1</sup>.

## LETTERATURA SECONDARIA

AA.VV.: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Ed. by Christopher Janaway, Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

BOZICKOVIC, Vojislav: *Schopenhauer and Kant on Objectivity*. In: «International Studies in Philosophy» (28) 1996. 35-42.

ACKERMANN, Frank: *Schopenhauer: kritische Darstellung seines System*. Stuttgart: Verlag die Blaue Eule, 2001.

ARTOLA BARRENECHEA, Josè Maria: *El discurso de Schopenhauer sobre la <<cosa en sí>>*. In «An. Sem. Meta.» (23) 1989. 83-117.

BÄHR, Carl G: *Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet*. Dresden: Kuntze 1857.

BARBERA, Sandro: *Une philosophie du conflit. Études sur Schopenhauer*. Paris: PUF 2004.

CARTWRIGHT, David: *Two Senses of "Thing-in-itself" in Schopenhauer's Philosophy*. In: «Idealistic Studies» (31), 2001, 31-54.

DEUSSEN, Paul: *Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*. In. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Band II, 3. Leipzig: Brockhaus 1920<sup>2</sup>.

DI NAPOLI, Nico: *Al di là della rappresentazione. Saggio sul pensiero di Schopenhauer*. Napoli: Loffredo 1993.

FISCHER, Kuno: *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg: Gedächtnis 1934<sup>4</sup>.

FRAUENSTÄDT, Julius: *Briefe ueber die Schopenhauer'sche Philosophie*. 1854.

GRIGENTI, Fabio: *Natura e rappresentazione; genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*. Napoli: La città del sole 2000.

HAMLIN, David Walter: *Schopenhauer*. London: Routledge & Kegan 1980.

HASSE, Heinrich: *Schopenhauer*. München: Reinhardt 1926.

HAYM, Rudolf: *Arthur Schopenhauer*. In: «Preußische Jahrbücher» 1864. 45-91 e 179-243.

JANAWAY, Christopher: *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. Oxford : Clarendon press 1989.

LEFRANC, Jean: *Comprendre Schopenhauer*. Paris: Colin 2003.

LEFRANC, Jean: *De la métaphysique à la science de l'inconscient*. In «Schopenhauer», Nr. 59, 356-362.

LEFRANC, Jean: *Le rôle du temps*. In: «Schopenhauer», Nr. 59, 151-157.

LIMA, Monica Maria: *Cuadruple raíz del principio de razón suficiente de Schopenhauer*. In: «Espíritu» Nr. 55, 39-71.

MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press 2004.

MALTER, Rudolf: *Arthur Schopenhauer : Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991.

MALTER, Rudolf: *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1991.

MARTINETTI, Piero: *Schopenhauer*. Milano : Garzanti 1944<sup>2</sup>.

MCDERMID, Douglas: *Keeping the world in mind: Schopenhauer's misunderstood reductio of realism*. In: «Idealistic Studies» (34). 263-283.

MCDERMID, Duglas James. *The world as Representation: Schopenhauer's argument for Transcendental Idealism*. In *British Journal for the History of Philosophy* (11), 2003, Nr.1, 57-87.

METHLING, Alexander: *Das Realitätsproblem im Denken Schopenhauers. Eine Untersuchung zur Struktur seines System*. Aachen: Verlag Shaker 1993.

MORGENSTERN, Martin: *Schopenhauers Begriff der Metaphysik und seine Bedeutung für die Philosophie des 19. Jahrhunderts*. In: «Zeitschrift für philosophische Forschung» (41) 1987, 593- 612.

SEELING, Wolfgang. *Schopenhauer und die Wirklichkeit: Ueber Erkenntnis und Beschreibung der Wirklichkeit bei Schopenhauer*. In: «Schopenhauer» (92), 293-299.

SPIERLING, Volker, *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beitr. zu seiner Aktualität*. München: Piper 1987.

SPIERLING, Volker: *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beitr. zu seiner Aktualität.* München: Piper 1987.

VECCHIOTTI, Icilio: *La dottrina di Schopenhauer. Le teorie schopenhaueriane considerate nella loro genesi e nei loro rapporti con la filosofia indiana.* Roma: Ubaldini 1969.

VOLKELT, Johannes: *Arthur Schopenhauer: seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube.* Stuttgart: Frommann 1923<sup>3</sup>.

WELSEN, Peter: *Schopenhauer Theorie des Subjekts. Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen.* Würzburg: Koenigshausen und Neumann, 1995.

WHITE, F. C.: *On Schopenhauer's fourfold root of principle of sufficient reason.* Leiden: Brill 1992.

YOUNG, Julian: *Schopenhauer.* London: Routledge 2005.

ZELLER, Eduard: *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz,* München: Oldenbourg 1873.

ZÖLLER, Günter: *Schopenhauer and the Problem of Metaphysics. Critical Reflections on Rudolf Malter's Interpretation.* In: «Man and World» (28). 1-10.

## FONTI EX SCHOPENHAUER JAHRBUCH

BAUMANN, Lutz: *Kants Theorie der Gegenstandserkenntnis und Schopenhauers Lehre vom Ding an sich.* JB 1990. 17-25.

BIRNBACHER, Dieter: *Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie.* JB 2005. 133-148.

- DE CIAN, Nicoletta; SEGALA, Marco: *What is will?*. JB 2002. 13-43.
- DELIGNE, Alain: *Zwei oder vier Wurzeln?*, JB 1977. 33-34.
- DÜRR, Thomas: *Schopenhauers Grundlegung der Willenmetaphysik*. JB 2003. 91-120.
- FUNKE, Gerhard: *Formen des Bewusstsein, Normen des Gewissen. Vom Apriori der Begrenzung*. JB 1988. 101-118.
- GENT, Werner: *Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei Schopenhauer*. JB 1963. 180-194.
- GÖDMANN, Dirk: *Schopenhauers "Gehirnparadox"*. JB 2004. 211-231.
- HÖRMANN, Richard: *Interpretationsweisen primären Qualitäten in der Philosophie Schopenhauers*. JB 2000. 33-44.
- HÜBSCHER, Arthur: *Schopenhauer in der philosophischen Kritik*. JB 1966. 29-71.
- MALTER, Rudolf: *Schopenhauers Transzendentalismus*. JB 1985. 29-53.
- MALTER, Rudolf: *Wesen und Grund. Schopenhauers Konzeption eines neuen Typus von Metaphysik*. JB 1988. 29-40.
- MORGENSTERN, Martin: *Die Grenzen der Naturwissenschaft und die Aufgabe der Metaphysik bei Schopenhauer*. JB 1986. 71-94.
- NEGRONI, Bruno: *L'essenziale ambiguità della volontà in Schopenhauer*. JB 1988. 139-154.
- PFAFFEROTT, Gerhard: *Die Richtfertigung der Satzes vom Grunde*. JB. 35-42.
- RADBRUCH, Knut: *Die Bedeutung der Mathematik für die Philosophie Schopenhauers*. JB 1990. 148-153.
- ROGLER, Erwin: *Das Gehirnparadox – ein Problem nicht nur bei Schopenhauer*. JB 2007. 71-88.

RUFFING, Margit: *Philosophische Erkenntnis bei Schopenhauer*. JB 2001. 51-63.

SCHMIDT, Alfred: *Schopenhauers subjektive und objektive Betrachtungsweise des Intellekts*. JB 2005. 105-132.

SCHNEIDER, Ludwig: *Um den Satz vom Grunde*, JB 1945-1948. 62-87.

SCHULZ, Ortrun: *Schopenhauer spinozistische Grundansicht*. JB 1992. 51-72.

SCHULZE, Günter: *Gehirnfunktion und Willensfreiheit. Schopenhauer neurophilosophische Wende. Teil I: die Frage nach der Realität der Außenwelt*. JB 2007. 51-70.

SEELIG, Wolfgang: *Schopenhauer und die Natur. Ueber Erkenntnis und Vorstellung der Natur bei Schopenhauer*. JB 1988. 169-176.

SEELIG, Wolfgang: *Vorstellung und Wirkung. Schopenhauers Vorstellung der Wirklichkeit und ihre Beschreibene Erkenntnis in der Naturwissenschaft*. JB 1980. 14-21.

SCHMIDT, Alfred: *Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer*. JB 1989. 43-54.

SCHMICKING, Daniel: *Zu Schopenhauers Theorie der Kognition bei Mensch und Tier - Betrachtungen im Lichte aktueller kognitionswissenschaftlicher Entwicklungen*. JB 2005. 149-176.

VECCHIOTTI, Icilio: *Schopenhauer e Schelling: problemi metodologici e problemi di contenuto*. JB 1987. 82-108.

WEIMER, Wolfgang: *Ist eine Deutung der Welt als Wille und Vorstellung heute noch möglich? Schopenhauer nach der Sprachanalytischen Philosophie*. JB 1995. 11-52.

ZÖLLER, Günter: *Schopenhauer und das problem der Metaphysik. Kritische Ueberlegungen zu Rudolf Malters Deutung*. JB 1996. 51- 64.