

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI ROMA TRE



Dipartimento Filosofia Comunicazione e Spettacolo

Corso di dottorato in Filosofia analitica e scienze empiriche –XXXVIII Ciclo

**Tesi di Dottorato in
Storia della scienza (M-STO/05)**

Il rapporto tra fisiologia e metafisica nel pensiero giovanile di Arthur Schopenhauer:
Dai manoscritti di Gottinga al *Trattato sulla vista e dei colori*

Tutor: Prof. Paolo Pecere

Candidata: Maria Alessandra Varone

Anno Accademico: 2024/2025

Indice:

<i>Introduzione</i>	4
<i>Guida alle fonti primarie e abbreviazioni</i>	7
1. Schopenhauer a Gottinga: fisiologia e metafisica (1809-1811).....	13
1.1 L'Università di Gottinga nel contesto europeo tra il 1750 e il 1809.....	13
1.2 La formazione di Schopenhauer a Gottinga: dalle scienze naturali a Schelling e Platone.....	16
1.3 Schopenhauer e Schulze: il rifiuto dello scetticismo e la centralità dell'esperienza.....	24
1.4 Schopenhauer lettore di Kant: dal rifiuto iniziale ad una eredità parziale.....	33
<i>Conclusioni del capitolo</i>	39
2. Schopenhauer a Berlino: metafisica delle scienze e genesi della sua filosofia (1811-1813).....	42
2.1 La formazione berlinese: obiezioni metafisiche ai corsi di Weiss e Horkel e note critiche ai principi metafisici della natura e della morale di Kant.....	42
2.2 Confutazioni a Schelling: il problema dell'autocoscienza e la sua irriducibilità a concetto...66	
2.3 Il confronto con Fichte: il metodo empirico-corporeo di Schopenhauer applicato alla filosofia trascendentale.....	88
<i>Conclusioni del capitolo</i>	109
3. La Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente: il coronamento degli studi giovanili.....	112
3.1 Schopenhauer lascia Berlino: la stesura della <i>QR</i> e i suoi elementi fondamentali.....	112
3.2 <i>Principium rationis sufficientis fiendi</i> : le <i>Analogie dell'esperienza</i> rilette alla luce del corpo.....	117

3.3	<i>Principium rationis sufficientis cognoscendi: oltre lo Schematismo trascendentale e la polivocità della verità.....</i>	136
3.4	<i>Principium rationis sufficientis essendi: la rilettura intuitiva della geometria euclidea e la differenza tra <i>congnitio</i> e <i>convinctio</i>.....</i>	147
3.5	<i>Principium rationis agendi: l'enigma della volontà e l'arte come complemento della metafisica.....</i>	158
	<i>Conclusioni del capitolo.....</i>	190
4.	Premesse alla teoria dei colori di Goethe e Schopenhauer: il metodo morfologico- descrittivo e quello causale a confronto.....	192
4.1	L'ottica in Germania: l'eredità di Newton e il contesto kantiano.....	192
4.2	I fondamenti della teoria goethiana dei colori: fenomeno originario, polarità e morfologia	228
4.3	La teoria dei colori di Goethe: la contesa tra luce e oscurità.....	243
4.4	Corpo, volontà e natura: la visione del mondo di Schopenhauer e la nascente teoria della visione.....	260
	<i>Conclusioni del capitolo.....</i>	289
5.	La sintesi tra metafisica e fisiologia: <i>Il trattato sulla vista e i colori</i>	292
5.1	Introduzione alla teoria della visione: le osservazioni di Buffon, l'ottica fisiologica dei Darwin e l'eredità della <i>Quadruplici Radice del Principio di Ragion Sufficiente</i>	292
5.2	Il principio fondamentale della vista: l'intuizione intellettuale e l'intelletto pre- concettuale.....	299
5.3	L'analisi del colore: l'eredità kantiana delle <i>Anticipazioni della percezione</i> e l'influenza della sfera cromatica di Runge.....	313
5.4	Obiezioni a Newton e Goethe: i colori fisici come stimoli esterni e i colori chimici come <i>qualitates occultae</i>	333
	<i>Conclusioni del capitolo.....</i>	346
	Conclusioni generali.....	348

<i>Bibliografia</i>	351
---------------------------	-----

Introduzione

Il presente lavoro intende approfondire il rapporto tra metafisica e fisiologia negli scritti giovanili di Arthur Schopenhauer, con particolare riguardo all'ottica. L'intento è quello di rivolgere particolare attenzione alla produzione del filosofo circoscritta all'arco temporale che va dal 1809 al 1816, con lo scopo di reinterpretarne la proposta filosofica. La tesi centrale che mi propongo di dimostrare è articolata in due punti fondamentali:

- a. La filosofia di Schopenhauer ha una specifica originalità, fondata su una riflessione di ordine morale sul tempo (Grigenti), che lo pone come dialogante rispetto alle autorità filosofiche con cui si è confrontato e non come semplice ricettore. Di conseguenza, viene qui ipotizzato che i debiti concettuali con Kant, Schelling e Fichte vadano ridimensionati e rivalutati alla luce delle ultime evidenze storiche offerte dalla bibliografia primaria e sottolineate dalla critica (Cartwright; Segala). Si intende altresì ridimensionare il ruolo dell'orientalismo nella riflessione filosofica di Schopenhauer, che viene qui letto come strumento di corroborazione delle sue tesi e non di fondamento delle stesse, cercando di superare letture classiche sulla base dell'evidenza offerta dalla cronologia medesima delle opere: la *Quadruplici Radice del Principio di Ragion Sufficiente*, che Schopenhauer considerò sempre, in tutte le opere e nelle lettere, il nucleo più sintetico di tutta la sua filosofia, fu pubblicata nel 1813; l'incontro con Mayer, e dunque con la filosofia indiana, risale al 1814.
- b. Il problema morale legato alla temporalità vede uno sviluppo graduale offerto dall'uso del corpo come condizione d'indagine metafisica fondamentale. A ciò è indissolubilmente legato l'uso della fisiologia come strumento di ricerca, che ha reso ben distinguibile la filosofia di Schopenhauer da quella dei suoi contemporanei, non tanto nel contenuto quanto nel metodo. Infatti, negli appunti alle lezioni di Fichte, e nelle obiezioni a Kant e Schelling, sono presenti rimandi non soltanto nozionistici, ma evidentemente euristici, propri di aree disciplinari legate alle scienze della vita. La massima manifestazione di questa tendenza è fornita dal *Trattato sulla vista e i colori* (1816) e dunque dall'ottica, in cui l'analisi metafisica e quella fisiologica vanno di pari passo con corrispondenze coerenti, senza alcun tipo di rapporto antinomico.

Allo scopo di dimostrare i seguenti punti, pertanto, nel *Capitolo 1* si intende ricostruire, sulla base dei manoscritti e degli appunti alle lezioni di Schulze, la formazione di Schopenhauer negli anni 1809-1811, e dunque la lettura di Platone, Aristotele, Schelling e Kant. Nel *Capitolo 2*, vi è una disamina degli scritti del 1811-1812 (*SP II*), che hanno una vasta gamma contenutistica: quaderni privati in cui Schopenhauer analizza e confuta diversi punti della filosofia di Schelling, Kant e Fichte; appunti ai corsi di scienze naturali, cui particolare attenzione è rivolta a quelli di Weiss ed Horkel; e, infine, annotazioni alle lezioni berlinesi di Fichte. Scopo dell'analisi testuale del capitolo in questione è quello di individuare punti di contatto, ma specialmente di differenza, e dunque di originalità, di Schopenhauer rispetto ai succitati filosofi, e come a caratterizzarla, in gran parte ma non del tutto, sia proprio la importanza della fisiologia come riferimento. Il *Capitolo 3* è una analisi della QR, che ha lo scopo di essere il ponte di collegamento tra il periodo immediatamente giovanile (Capp. 1,2) e quello dell'incontro con Goethe, e dunque relativo all'inizio della riflessione sull'ottica (Capp.4,5), in modo tale da mostrare sia a cosa hanno condotto le riflessioni del 1809-1812 che vedere su cosa si fondano quelle del 1813-1816. Il *Capitolo 4* offre una ricostruzione storica dello stato dell'arte dell'ottica in Germania e della proposta specifica di Goethe, contestualizzata, a sua volta, all'interno della sua riflessione più generale sulla natura e le metamorfosi. Infine, è sviluppata un'analisi dell'incontro tra Goethe e Schopenhauer, che intende concentrarsi sulla differenza metafisica tra i due intellettuali come causa principale delle divergenze in merito di questioni ottiche. Il *Capitolo 5*, in ultimo, affronta il *Trattato sulla vista e i colori* con riferimenti alla bibliografia primaria citata esplicitamente da Schopenhauer e consistente in articoli e trattati scientifici. Inoltre, in esso è analizzato il confronto con Goethe e Newton e l'importanza della intuizione intellettuale per comprendere la teoria della visione di Schopenhauer, la cui importanza verrà ribadita da lui stesso nel *Mondo* (Libro I, §6, I 24).

L'attuale stato dell'arte, come accennato, riconosce da diversi anni il contributo di originalità nonché la solidità scientifica della proposta di Schopenhauer, andando dunque a superare sia una lettura troppo estetico-esistenziale che troppo psicologica della metafisica della volontà. Il presente lavoro, pertanto, intende inserirsi in una linea continuativa rispetto al filone di complessiva rivalutazione di Schopenhauer (Segala, Lemanski, Gurisatti), cercando comunque di offrire un margine di originalità, che si è cercato di ottenere sia con la proposta della succitata tesi che dal metodo impiegato, che vuol congiungere la riflessione teorica con l'analisi

strumentale, cercando di ricondurre alla prima l'influenza sulla seconda, andando così a spiegare come mai, per esempio, Schopenhauer e Goethe, pur avendo la stessa strumentazione, gli stessi esperimenti e cornice teorica di riferimento, abbiano interpretato diversamente gli stessi fenomeni.

Guida bibliografica alle fonti primarie e alle abbreviazioni:

Per quanto riguarda le opere di Schopenhauer, sono state prese in esame le seguenti edizioni, con le relative traduzioni in italiano laddove disponibili.

Scritti Postumi, HN I-V (=SP):

Schopenhauer A., *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlass. Aus den auf der Königlichen Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern*, hrsg. Grisebach E., Philipp Reclam, Leipzig, 1891-1893, Bd. IV (4 volumi):

Bd. 1: *Philosophische Vorlesungen und Abhandlungen* (1891)

Bd. 2: *Ethische und metaphysische Aphorismen* (1891)

Bd. 3: *Kritische und historische Aufsätze* (1892)

Bd. 4: *Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur* (1893)

Schopenhauer A., *Der handschriftliche Nachlaß in 5 Bänden*, hrsg. Hübscher A., Bd. I-V, München, 1985 (6 volumi):

Bd. 1: *Frühe Manuskripte 1804–1818* (1966)

Bd. 2: *Kritische Auseinandersetzungen 1809–1818* (1969)

Bd. 3: *Berliner Manuskripte 1818–1830* (1970)

Bd. 4/1: *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852* (1971)

Bd. 4/2: *Letzte Manuskripte. Graciáns Handorakel* (1972)

Bd. 5: *Randschriften zu Büchern* (1975)

Traduzioni italiane:

Bd.1 (=HN I= SP 1)

Schopenhauer A., *Scritti postumi, Vol. I, I manoscritti giovanili (1804-1818)*, edizione italiana diretta da Volpi F., curata da Barbera S., Adelphi, Milano, 1996.

Bd. 3 (=HN 3= SP 3):

Schopenhauer A., *Scritti postumi, Vol. III, I manoscritti berlinesi (1818-1830)*, edizione italiana diretta da Volpi F., curata da Gurisatti G., Adelphi, Milano, 2004.

Quadruplici radici del principio di ragion sufficiente (=QR):

QR 1 (*Dissertatio*):

Schopenhauer A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde - eine philosophische Abhandlung*,

QR 2:

Schopenhauer A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde - eine philosophische Abhandlung*, hrsg. Frauenstädt J, Brockhaus, Leipzig, 1864.

Traduzioni italiane:

QR 1:

Schopenhauer A., *La quadruplici radici del principio di ragion sufficiente*, a cura di Vigorelli A., Guerini e Associati, Milano, 2017.

QR 2:

Schopenhauer A., *Sulla quadruplici radici del principio di ragion sufficiente*, a cura di Giametta S., BUR, Milano, 2020.

Trattato sulla vista e i colori (=TV):

TV 1:

Schopenhauer A., *Über das Sehn und die Farben, eine Abhandlung*, Johann Friedrich Hartnoch, Lipsia, 1816.

TV 2:

Schopenhauer A., *Commentatio exponens theoriam colorum physiologicam, eandemque primariam*, in <<Scriptores ophtalmologici minores>>, Justus Radius, Lipsia, 1830.

TV 3:

Schopenhauer A., *Über das Sehn und die Farben, eine Abhandlung, zweite, verbesserte und vermehrte Auflage*, Johann Friedrich Hartnoch, Lipsia, 1854.

Traduzioni italiane:

TV 2:

Schopenhauer A., *La vista e i colori – Carteggio con Goethe*, a cura di Montinari M., Aesthetica, Milano, 2002.

Lettere (=L):

L 1:

Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers, 3 bde., in *sämtliche Werke*, hrsg. von Deussen P., 16bde., München, 1911-1943.

L 2:

Schopenhauer A., *Gesammelte Briefe*, hrsg. von Hübscher A, -2., verb. u. erg. Aufl., Bouvier, Bonn 1987.

L 3:

Die Schopenhauers: Der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer, hrsg. von Lütkehaus L., Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, München, 1998.

L 4:

Schopenhauer im Kontext III. Werke, Vorlesungen, Nachlaß und Briefwechsel, Berlin, 2008.

Traduzioni italiane:

L 1 (voll. XIII; VI.):

Montinari M., in *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, Aesthetica, Milano, 2002.

L 3:

Harbeck I., *La famiglia Schopenhauer. Carteggio tra Adele, Arthur, Heinrich Floris e Johanna Schopenhauer*, Sellerio, Palermo, 1995.

L 1, L 2:

Schopenhauer A., *Carteggio con i discepoli*, a cura di Fazio D., Pensa MultiMedia, Lecce, 2018.

Il mondo come volontà e come rappresentazione (MVR):

MVR 3 (terza delle tre edizioni, rispettivamente, del 1819, 1844 e 1859):

Schopenhauer A., *Sämtliche Werke, hrsg. von Hübscher A., 3. Auflage, Band 2,3: Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster und Zweiter Band, Wiesbaden, Brockhaus, Leipzig, 1972.

Traduzione italiana:

MVR 3:

Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Giametta S., Bompiani, Milano, 2019.

Capitolo 1
Schopenhauer a Gottinga: fisiologia e metafisica
(1809-1811)

Ben pochi filosofi hanno avuto per la scienza della natura lo stesso interesse vivo ed ardente che ad essa sempre portò Schopenhauer¹

1. L'Università di Gottinga nel contesto europeo tra il 1750 e il 1809

L'Università di Gottinga fu fondata nel 1734 da Giorgio II (1683-1760), ma inaugurata come tale solo nel 1737. Il re d'Inghilterra, nonché principe elettore dell'Hannover, diede l'incarico al primo ministro, Gerlach Adolph von Münchhausen (1688-1770), di istituire un centro culturale, inizialmente una biblioteca, attraverso cui diffondere, in Europa centrale, le conquiste filosofiche e scientifiche dell'Inghilterra. In poco tempo essa divenne un importante riferimento, che attirò l'attenzione di studiosi da più parti d'Europa, anche quella dell'Est, presentandosi come vero e proprio crocevia tra Europa orientale e occidentale². Per quanto riguarda l'area prettamente filosofica, ad essere particolarmente interessante è la deliberata ed intenzionale opposizione al kantismo e all'idealismo adottata dall'università di Gottinga:

“Anche per *Göttingen*, dunque, come per le altre principali università tedesche, gli ultimi decenni del secolo XVIII sono segnati dallo sviluppo e dalla diffusione del criticismo kantiano. Nel particolare clima di *Göttingen*, ci furono tuttavia, sin dall'inizio, resistenze notevoli che divennero poi fortissime nei confronti degli sviluppi dell'idealismo. *Göttingen* fu molto prudente nell'accogliere i nuovi impulsi del

¹ Zambonini F., *Schopenhauer e la scienza moderna*, Annuario della reale Università degli Studi di Sassari, G. Dessì, 1911, pp.8-9. Cfr. Volpicelli I., *La natura vivente e le sue forme*, Marzorati Editore, 1988, pp. 28-29.

² Cfr. Marino L., *I maestri della Germania*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 3-63.

criticismo kantiano, tanto che si è persino potuto parlare di una sua <<impermeabilità>> nei confronti di questo nuovo indirizzo di pensiero”³.

La scelta fu determinata da più fattori. Il primo, più circoscritto, coinvolse l'università di Gottinga specificatamente. Uno dei suoi docenti di filosofia, il lockiano Johann Georg Heinrich Feder (1740-1821), per le sue dichiarazioni fortemente ostili alla filosofia di Kant, fu trattato con irriverenza dai discepoli del filosofo⁴ in contesto accademico. La seconda ragione, invece, è che, come a Berlino, anche a Gottinga si diffuse la *Popularphilosophie*⁵, che era una branca dell'*Aufklärung* e di cui Feder era uno dei più noti rappresentanti. Tratto caratteristico di questa corrente era il rifiuto del kantismo, la cui filosofia veniva interpretata come foriera di nichilismo e scetticismo.

“I *Popularphilosophen* credevano che le intenzioni di Kant fossero tanto nobili quanto pericolose per la sua filosofia. Seppure Kant volesse difendere l'autorità della ragione, la sua filosofia ha minacciato di minarla. L'argomento generale dei *Popularphilosophen* contro Kant e la sua filosofia era che essa sfociò nello scetticismo di Hume, il quale negava la conoscenza di qualsiasi cosa fosse oltre le nostre impressioni. Ai loro occhi, la fede pratica di Kant era solo uno stratagemma per nascondere le conseguenze scettiche. Al massimo essa giustificava la massima regolativa secondo cui dovremmo agire e pensare *come se* [corsivo dell'autore] Dio, l'immortalità e la provvidenza esistano; ma in verità tutto quello che possiamo conoscere sono i confini della nostra coscienza. Come Mendelssohn, quindi, i *Popularphilosophen* insistettero nella difesa teoretica della fede, perché solo così poteva essere soddisfatta la fede in Dio, nell'immortalità e nella provvidenza. Nel muovere queste critiche a Kant, i *Popularphilosophen* si sono dimostrati essere inconsapevolmente alleati di Jacobi e Wizenmann⁶, ai quali altrimenti si sarebbero aspramente opposti. Tra il 1780 e il 1790 i *Popularphilosophen* e i

³ Cfr. Marino, p. 151.

⁴ Cfr. Marino, p. 151; o, più in generale sul rapporto tra Kant e Gottinga, l'intero capitolo: “*Göttingen e Kant*”, pp. 146-236.

⁵ Cfr. Beiser F.C., *The fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Massachusetts, 1987, p.165. La *Popularphilosophie* era un movimento filosofico e politico volto a diffondere le idee dell'illuminismo tedesco. Obiettivo principale del movimento era quello di superare la distinzione tra filosofia e vita, teoria e azione. Il risultato fu quello di un movimento più morale che teoretico, proprio perché concentrato a valutare l'uomo nella sua completezza.

⁶ Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), filosofo critico del razionalismo illuminista, particolarmente noto per le sue considerazioni sullo spinozismo e l'originale uso antirazionalista e antiscettico della filosofia humeana durante la “*Controversia Panteista*” del 1785; Thomas Wizenmann (1759-1787), seguace di Jacobi. A tal proposito Beiser F.C., pp. 44-126.

Glaubensphilosophen formarono un coro unico nell'accusare Kant di avere una specifica posizione: solipsismo e nichilismo humeano⁷."

Questo, ovviamente, fu decisivo per la scelta dei professori di filosofia. I più noti non aderenti al kantismo furono Friedrich Ludewig Bouterwek (1766-1828) e Gottlob Ernst Schulze (1761-1833). Tuttavia, è necessario fare delle precisazioni. È vero che Bouterwek fu dichiaratamente jacobiano, ma non ha mai fatto mistero né dell'iniziale kantismo, né della immensa stima per esso. Bouterwek, infatti, considerava la proposta kantiana l'ideale "terza via" tra dogmatismo ed empirismo, realismo e idealismo⁸. Ma ciò si tradusse in una filosofia considerata poco completa e a tratti incoerente, come fu evidenziato tanto da Hegel quanto da Schopenhauer⁹. Per quanto riguarda Schulze, invece, nell'*Enesidemo*¹⁰ contestò a Kant di essere sfociato nello scetticismo humiano, che invece egli credeva di aver superato, e di essere fundamentalmente contraddittorio nella relazione tra noumeno e conoscenza. Il volume non era solo rivolto a Kant, ma anche all'*Elementarphilosophie* di Reinhold così come esposta nei *Contributi alla correzione dei precedenti errori dei filosofi*¹¹ e, più in generale, al criticismo nella sua interezza, cui contrappose uno scetticismo radicale ed esplicito¹².

L'università di Gottinga, tuttavia, era principalmente nota per le facoltà di diritto e medicina. Nel caso specifico di quest'ultima, essa non si distanziò mai dagli ambienti inglesi. Ration per cui era l'università che meno di tutte, in Europa, ha sostenuto le ipotesi del brownismo, altamente osteggiato in Inghilterra. Ad essere particolarmente noti, inoltre, a livello europeo, erano i professori di scienze naturali; sia nella seconda metà del diciottesimo secolo che nella prima del diciannovesimo. A partire dal 1753, la personalità di spicco di Gottinga fu Albrecht von Haller (1708-1777), per i contributi in embriologia e fisiologia¹³, cui fece seguito, in termini

⁷ Beiser F.C. p. 167. Nonostante *Popularphilosophen* e *Glaubensphilosophen* facessero fronte comune contro Kant, le ragioni erano opposte. Infatti, i primi rimproveravano al filosofo di aver misinterpretato la natura stessa della ragione, i secondi di aver ridotto tutto, erroneamente, alla ragione.

⁸Bouterwek F., *I. Kant. Ein Denkmal*, Hamburg, 1805, p. 106. Cfr. Marino p.195.

⁹ Hegel, G.W.F., *Werke Vol. II: Jenaer Schriften (1801-1807)*, Frankfurt am Main, 1970, p. 142. Cfr. Marino p. 193; De Cian N. p.XII; Schopenhauer A., *HN II, XII-XIII*.

¹⁰ Schulze G.E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, 1792. Cfr. Cassirer E., *Storia della filosofia moderna*, Vol. 3, ilSaggiatore, Torino, 1952, pp. 87-100; Beiser F.C., pp. 268-284.

¹¹ Reinhold K.L., *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Johann Michael Mauke, Jena, 1790.

¹² Beiser F.C., pp. 267-69.

¹³ Per approfondimenti Cfr. R. G. Mazzolini, *Le dissertazioni degli allievi di Albrecht von Haller a Göttingen (1736-1753): una indagine bio-bibliografica*, Nuncius, 1987; 2(fasc 1), pp. 125-93;

di prestigio, Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) nel secolo successivo. Non da meno, comunque, furono altre illustre personalità del contesto scientifico di Gottinga. È sufficiente pensare al celebre scienziato ed aforista Georg Christoph *Lichtenberg* (1742-1799) e all'illustre matematico e fisico Carl Friedrich Gauss (1777-1855). Questi grandi naturalisti non ricusarono di contribuire alla crescita di Gottinga. Infatti, Haller vi fondò dei giardini botanici nel 1736 e allestì un laboratorio di anatomia, in aggiunta a quelli già presenti di fisica e chimica. Blumenbach arricchì molto le collezioni scientifiche dell'università e Gauss si occupò della gestione dell'osservatorio astronomico.

Pertanto, l'università di Gottinga, quando Schopenhauer dovette decidere dove immatricolarsi per studiare medicina, si presentava come una università con validi professori di filosofia, docenti di scienze naturali di fama internazionale e fornita di risorse di supporto allo studio tutt'altro che mediocri. Di seguito un breve elenco riepilogativo:

- Laboratori di fisica, chimica ed anatomia
- Osservatorio astronomico
- Fornitissime collezioni scientifiche
- Ricchissima biblioteca, nel 1812 si contavano già oltre 250.000 volumi
- Giardini botanici

1.2 La formazione di Schopenhauer a Gottinga: dalle scienze naturali a Schelling e Platone

Molti studiosi di Schopenhauer si sono chiesti come mai, tra le tante università tra cui scegliere, quali le più che prestigiose università di Jena e Weimar, egli abbia scelto proprio Gottinga¹⁴. Sono quasi tutti concordi nell'attribuire tale scelta alla speciale predilezione che Schopenhauer ha avuto per il contesto culturale inglese -insieme a quello francese-, sin dalla giovinezza, a

R. G. Mazzolini, *Sugli studi embriologici di Albrecht von Haller negli anni 1755-1758*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 3 (1977), pp. 183-242.

¹⁴ Cfr. Cartwright, Safranski, Novembre, Hübscher.

seguito del soggiorno londinese con i genitori¹⁵, nonché per influenza del padre, che pure amava particolarmente l'area intellettuale inglese e francese:

“[Heinrich Floris Schopenhauer] leggeva con interesse intelligente gli autori francesi del suo tempo ed aveva una preferenza speciale per Voltaire. Si appassionava per lo sviluppo della Costituzione inglese, e la vita familiare di questo paese gli piaceva tanto che prese seriamente in considerazione il progetto di stabilirvisi definitivamente. Questo amore per l'Inghilterra e la vita inglese trovò uno sfogo nella di lui casa in campagna a Oliva presso Danzica, che egli ammobigliò alla foggia e col comfort inglese. Il suo giardino pure era in stile inglese. Ogni giorno egli leggeva un giornale inglese ed uno francese ed incoraggiava suo figlio sin dai primi anni a leggere il Times dal quale – come diceva – si poteva imparare ogni cosa. Queste tendenze letterarie senza dubbio furono ereditate da Arturo il quale sempre preferiva i filosofi stranieri a quelli del suo paese e non si stancò mai di confrontare Voltaire, Helvetius, Locke e Hume con Leibnitz, Fichte, Schelling e Hegel, considerando il primo come il solo degno precursore di Kant¹⁶”.

Questo non è un semplice dettaglio biografico, è anzi fondamentale perché aiuta a comprendere l'origine del fortissimo empirismo che contraddistingue Schopenhauer sin dalla giovinezza e che emerge con una certa evidenza, specialmente se collocato nel contesto idealista delle università tedesche del tempo; ma è anche utile per individuare l'uso nuovo che Schopenhauer ha fatto di quella stessa tradizione empirista, che dunque non può essere intesa come una passiva ricezione ma, al contrario, come attiva rielaborazione.

Schopenhauer si immatricolò a Gottinga il 9 ottobre 1809 per iniziare i suoi studi in medicina. Al tempo, l'ambiente accademico era animato da dibattiti su questioni diventate cruciali a partire dalla seconda metà del diciottesimo secolo¹⁷. Alcune delle quali, seppur in termini

¹⁵ Il primo *Grand Tour* in Europa con la famiglia iniziò il 3 maggio del 1803, e prevedeva il seguente itinerario: Brema, Amsterdam, Rotterdam, Londra, Parigi, Bordeaux, Zurigo e Vienna.

¹⁶ H. Zimmern, *Arthur Schopenhauer, His life and his philosophy*, Longmans, Greens, and Co., London, 1876. L'opera di Zimmern fu tradotta anche in italiano da A. Courth, *Arturo Schopenhauer, La sua vita e la sua filosofia*, Fratelli Dumolard, Milano, Milano, 1887, pp. 14-15.

¹⁷ Cfr. Broman T., *The Transformation of German Academic Medicine, 1750-1820*, Cambridge University Press, 1996; J.D. Cobb, *The Forgotten Reforms: Non-Prussian Universities 1797-1817* (Ph.D. diss., University of Wisconsin-Madison, 1980; P. Weindling, *Medicine and Modernization: The Social History of German Health and Medicine*, History of Science, Vol. 24, 1986, pp. 277-301. Per esempio, a Gottinga vi fu una importante diffusione della clinica, in passato ben più circoscritta, e nella quale la detta università, invece, si posizionò come eccellenza sin da dubito. Fino alla prima metà del 1700, infatti, essa era presente solo ad Halle (1729), Gottinga (1764) e Würzburg (1769), nell'arco di tempo tra il 1778 e il 1800, invece, cominciò ad essere praticata in non meno di quindici università tedesche (Broman pp. 59-60).

puramente amatoriali, interessarono Schopenhauer fin dal 1806, quando era ad Amburgo a studiare per diventare commerciante¹⁸.

Tra il 1809 e il 1810, Schopenhauer frequentò il corso di Hereen *Storia degli stati europei*, i corsi di Blumenbach, *Storia Naturale e Mineralogia*; *Matematica* con Bernhard Friedrich Thibaut (1775-1832); *Anatomia umana* con Adolf Friedrich Hempel (1767-1834) e Conrad Johann Martin Longenbeck (1776-1851), *Chimica* con Friedrich Stromeyer (1776-1835), con il quale ha studiato la chimica di Lavoisier; *Fisica* con Johann Tobias Mayer (1752-1830), con cui ha trattato i *Principia* di Newton. Inoltre, Schopenhauer studiò *Botanica* con Heinrich Adolf Schrader (1767-1836). Mentre tra il 1810 e il 1811 egli seguì *Astronomia fisica e meteorologia* con Mayer, *Anatomia comparata e Fisiologia* con Blumenbach; altri due corsi di Hereen, *Storia dei principali eventi del Medioevo: le Crociate ed Etnografia*; *Storia dell'Impero* con August Ferdinand Lüder (1760-1819); e, infine, i tre corsi di Schulze: *Metafisica*, *Psicologia* e *Logica*.

Schopenhauer rimase particolarmente impressionato dalle lezioni di Blumenbach¹⁹, perché quest'ultimo proponeva la fisiologia non come semplice sapere empirico, ma come disciplina in grado di soddisfare, in un certo senso, anche le pretese della metafisica²⁰. Con grande probabilità, il corso che ha segnato maggiormente l'impostazione di Schopenhauer è stato quello di *Fisiologia*²¹ del semestre estivo 1811. A rendere edotti di questo, è il confronto tra gli

¹⁸ Safranski R., *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, Garzanti, Milano, 2021, p. 75. *Hamburgische Geschichte, Studt.*, B. und H. Olsen, Vlg.v.c. Boysen, Hamburg, 1929, p.651. Ad Amburgo Schopenhauer partecipò alle lezioni di Gall sulla frenologia. Nello stesso periodo, Schopenhauer era anche particolarmente interessato alla fisiognomia come scienza rigorosa, che cercava di studiare per capire la relazione tra la struttura fisica di Napoleone e il suo carattere. A tal proposito Cartwright p. 136. Per un approfondimento della fisiognomica in Schopenhauer si rimanda a Gurisatti G., *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Il Poligrafo, Padova, 2020.

¹⁹ Stollberg J., Böker W., *Schriften zur Göttinger Universitätsgeschichte Band 3, "... die Kunst zu sehn" Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*, Universitätsverlag Göttingen, 2013, Segala M., p. 15.

²⁰ Safranski R., p. 151. Sull'impostazione di Blumenbach tra fisiologia e metafisica Cfr: Duchesneau F., *La Physiologie des Lumières, Empirisme, modèles et théories*, Garnier, 2012; Fabbri Bertolotti S., *Impulso Formazione e Organismo, Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, 1990; Garbarotto A., *Vital Forces, Teleology and Organization, Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*, Springer, 2018; Lenoir T., *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology*, Isis, Vol. 71, No. 1, (Mar., 1980), pp. 77-108; McLaughlin P., *Blumenbach and the Formative Drive*, *Medizinhistorisches Journal* 17 (1982), pp. 357-372; Normadin S., Wolfe C.T., *Vitalism and the Scientific Image in the Post-Enlightenment Life Science, 1800-2010*, Springer, 2013; Richards R.J., *Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding*, *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, Vol. 31, No. 1, 2000, pp. 11-32; Zammito J.H., *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, University of Chicago Press, 2017.

²¹ *ibid.*, Segala M., p. 40.

argomenti trattati a lezione, riportati negli appunti, nonché il metodo, e le opere future di Schopenhauer. Emerge, per esempio, il primato della fisiologia per comprendere il vivente su tutte le altre scienze della vita; sono, inoltre, riportate osservazioni sugli arti fantasma e quindi le ipotesi sulla centralità del sistema nervoso nella percezione del dolore²². Quest'ultimo punto è fondamentale per gli sviluppi della filosofia di Schopenhauer, che insisterà moltissimo sulla centralità dell'attività cerebrale per comprendere correttamente il funzionamento dell'organismo. Nella sezione sul tatto, *De Tactu*, per l'appunto, sono riportati dei casi di ottica patologica di cui Schopenhauer si ricorderà sia nel confronto con Goethe sul tema dei colori che nella monografia sulla visione. Sono trascritti, oltre ai casi di cataratta, quelli dei ciechi che, pur non vedendo, erano comunque in grado di capire quando fossero al sole e quando all'ombra²³. La sezione *De Visu*, invece, rappresenta una breve rassegna di anatomia e fisiologia ottica comparata con altre specie animali²⁴. L'influenza degli insegnamenti di Blumenbach, inoltre, è altresì evidente sia nella prima edizione de *La quadruplice ragione del principio di ragione sufficiente* (=QR) che quella sulla *Sulla vista e i colori*, rispettivamente del 1813 e del 1816²⁵.

Più in generale, per comprendere appieno la profondità dell'influenza di questi anni e quanto sia stata realmente incisiva, si può pensare, come suggerisce Segala, al *dilemma del porcospino*²⁶. Durante il corso di *Storia naturale* con Blumenbach, Schopenhauer ha annotato una curiosità sulla pratica riproduttiva degli istrici in questione: a causa delle spine, non possono, come gli altri mammiferi, “saltarsi addosso” (*bespringen*), ma devono procedere rivolgendosi l'addome l'uno verso l'altro²⁷. Questa informazione, lungi dall'essere fine a sé stessa o circoscritta entro il dominio degli appunti, tornerà negli scritti della maturità, in particolare nei *Parerga e Paralipomena* (1851)²⁸. Altro elemento significativo, in tal senso, è

²² Schopenhauer A., *Trasnkriptionen*. Stollberg J., Böker, p. 114.

²³ Schopenhauer A., *Trasnkriptionen*, Stollberg J., Böker, p. 116.

²⁴ Schopenhauer A., *Trasnkriptionen*, Stollberg J., Böker, pp. 118-19.

²⁵ Schopenhauer A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Holf Buch Kunsthandlung, 1813; trad. ita.: A. Schopenhauer, *La quadruplice ragione del principio di ragione sufficiente*, a cura di A. Vigorelli Guerini e Associati, 2017. L'unica traduzione italiana della prima edizione è quella di Vigorelli, tutte le altre sono le traduzioni, con apparato critico, della seconda edizione del 1847; Schopenhauer A., *Ueber das Sehn und die Farben, eine Abhandlung*, Johann Friedrich Hartknoch, Leipzig, 1816. Non esiste traduzione italiana della prima edizione del trattato, solo della seconda del 1854 a cura di Montinari M.

²⁶ *Ibid.* Segala M., p. 33.

²⁷ Schopenhauer A., *Naturgeschichte*, p. 53.

²⁸ Schopenhauer A., *Parerga e paralipomena*, Vol. II, a cura di Carpitella M., Adelphi, Milano, 1983, cap. XXXI, n. 396, p. 884.

invece evidenziato da Cartwright e riguarda le osservazioni di Blumenbach sulla brutalità della vivisezione animale²⁹, tema che pure tornerà nei *Parerga* con una sentita condanna della pratica. Un ulteriore elemento recepito in questi anni da Schopenhauer, è il concetto di *Bildungstrieb*. Esso, tuttavia, non è stato attinto solo da Blumenbach, ma anche da Schelling³⁰. Infatti, come è emerso da recenti ricerche, che hanno proseguito sulla strada tracciata da Hübscher³¹, il ruolo della fisica razionale schellinghiana, nel pensiero di Schopenhauer, è tutt'altro che secondario. Il filosofo di Danzica, infatti, a partire dall'estate del 1810³², quindi non solo prima delle lezioni con Schulze e dell'incontro con la filosofia di Kant, ma anche del più denso corso di fisiologia di Blumenbach, aveva preso in prestito dalla biblioteca dell'università dei testi di Schelling³³: *Sull'anima del mondo* (1798) e *Idee per una filosofia della natura* (1797). Ragione per cui, come diversi studiosi sostengono³⁴, già in questo periodo il filosofo trovò la semplice medicina insoddisfacente e che, anzi, potrebbe essere proprio per questo che egli abbia successivamente frequentato le lezioni di Schulze, durante le quali la sua scelta potrebbe essere stata confermata e non sorta. Da ciò risulterebbe, quindi, che i corsi di Schulze non siano stati i diretti responsabili della svolta filosofica di Schopenhauer, ma la sua prima conseguenza. In rapporto a questo, infatti, non si deve trascurare il dato biografico che egli avesse un ricco bagaglio culturale di estrazione classica a partire dal 1807 con la sua formazione a Gotha, dove fu allievo, per un anno, del filologo, esperto grecista, Friedrich Jacobs (1764-1847) e del latinista Friedrich Wilhelm Döring (1756-1837). In effetti, dalle considerazioni a margine negli appunti delle lezioni di Schulze³⁵, oltre che dalle glosse manoscritte, come 14 SP I, è evidente che già allora ci fosse un pensiero autonomo, seppur non ben articolato:

“Mai la miseria della vita appare in luce più chiara di quando un uomo ne ha colto con chiarezza, con orrore l'incertezza, la precarietà, tutta la notte in cui vive, e ha visto che non può trovare nulla di saldo,

²⁹ Cartwright p. 137.

³⁰ Safranski R., p. 150.; Kisner M, Noller J., *The Concept of Drive in Classical German Philosophy – Between Biology, Anthropology, and Metaphysics*, palgrave macmillan, Munich, 2021, in particolare Segala M., *Trieb and Triebe in Schopenhauer's Metaphysics of Nature*, pp. 299-319.

³¹ Hübscher A., *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, Mursia, Milano, 1990, pp.103-113.

³² Berg R.J., *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, pp.353-54.

³³ Cartwright D., *Schopenhauer*, Cambridge University Press, 2010, p. 160, note 21.

³⁴ Hübscher, *Novembre, Berg*; Kamata Y., *Der Junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Verlag Karl Alber, Freiburg, 1988.

³⁵ Schulze G.E., *Vorlesung über Metaphysik nach der Nachschrift von A. Schopenhauer – Corso di Metafisica secondo il manoscritto di A- Schopenhauer (1810-11)*, a cura di De Cian N., Quaderni di Verifiche, Trento, 2009.

di incontestato a cui tenersi; quando, dico in base a tali pensieri non annienta subito un'esistenza che non è tale, ma il respirare, il mangiare, il bere, il dormire costituiscono l'elemento saldo a cui si tiene e dove fa ritorno come in un porto. Ma non è così! L'elemento saldo a cui si tiene è il sapere, momentaneamente pensato in secondo piano, dell'eterna verità, che è quel che lo tiene in vita in ogni momento; e così come il respirare è necessario al corpo perché non cessi di servire allo spirito, è necessario allo spirito quel sapere, perché strappi il legame. Se quel sapere viene in primo piano, vi è arte e scienza³⁶”.

Ma se questo è vero per le scienze naturali, cioè che non sono sufficienti per comprendere la realtà del mondo, è anche vero che la metafisica, perché abbia valore, non possa farne a meno. Così, comincia a intravedersi, allo stato ancora embrionale, quel “realismo fisiologico³⁷”, che sarà una costante del pensiero di Schopenhauer, e che ha come caratteristica fondamentale il ruolo teoretico del corpo. Di qui la centralità della fisiologia come tratto caratteristico. Ma questa consapevolezza è stata ampiamente preceduta da una intuizione di ordine più generale, che si pone come premessa necessaria. Il giovane Schopenhauer, infatti, si era avvicinato ai testi di Schelling e ai *Dialoghi*³⁸ di Platone, con lo scopo, tipico del romanticismo, di trovare un modo per unificare la scienza della natura con la filosofia³⁹. Questo, però, per Schopenhauer, non si limita ad essere un problema di compatibilità tra metodi diversi o oggetti di studio diversi; il problema diventa esso stesso metafisico⁴⁰, e riguarda il tipo di relazione che esiste tra l'idea e il fenomeno e come due cose così diverse possano essere in relazione tra loro. Tutte queste riflessioni, che gradualmente verranno trattate con maggior consapevolezza, hanno come punto di partenza una considerazione di ordine morale, e in particolare sul tempo⁴¹. Inoltre, a confermare le recenti interpretazioni, secondo le quali la svolta filosofica e l'insoddisfazione per la medicina abbiano preceduto i corsi di Schulze, è il fatto che, a Gottinga, Schopenhauer

³⁶ Schopenhauer A., *Scritti postumi Vol.1, I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di Hübscher A., Volpi F., Adelphi, Milano, 1996, p. 17; Schopenhauer A., Hübscher A., *Der handschriftliche Nachlaß in 5 Bänden, Vol. I.*, Deutscher Taschenbuch Verlag dtv, München, 1985, n. 15, p.14 (=HN I).

³⁷ Vigorelli A., *Il riso e il pianto – Introduzione a Schopenhauer*, Guerini, Milano, 1998, p. 68.

³⁸ Schopenhauer ha letto sia i *Dialoghi* nella recente traduzione di Schleiermacher, che quelli della edizione bipontina (1781-1787). A tal proposito Cfr. *Arthur Schopenhauer sämtliche Werke*, vol. XVI, pp. 105-106; Novembre A., pp.67-68.

³⁹ Pinkard T., *La filosofia tedesca 1760-1860, L'eredità dell'Idealismo*, Einaudi, Torino, 2014, pp.160-199; Novembre A., p. 68.

⁴⁰ Berg, p.355.

⁴¹ Cfr. Grigenti F., *Natura e rappresentazione, Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, Città del sole, Napoli, 2000, pp. 38-39; Marini A., *Essere, soggettività, tempo in Schopenhauer. Schopenhauer e i problemi dell'eredità kantiana*, in *Schopenhauer ieri e oggi, Atti del convegno internazionale – Palazzo Feltrinelli – Gargnano del Garda, Genova*, a cura di Marini A., Il Nuovo Melangolo, 1991.

frequentò, insieme ai corsi di scienze naturali, anche quelli di storia tenuti da Hereen e Lüder⁴². Questo dato non solo non è irrilevante per comprendere la varietà contenutistica di questa fase del suo pensiero, ma anche quella futura; nel corso di etnografia del 1811, infatti, egli ebbe il primo incontro con l'oriente, in particolare con India e Giappone⁴³. Tuttavia, si trattò, per Schopenhauer, di una presa di coscienza molto superficiale; per una conoscenza approfondita dell'induismo e per l'ingresso dell'orientalismo nella sua filosofia, si dovrà attendere il 1814 e l'incontro con l'orientalista Friedrich Majer (1772-1818). Ma non è necessariamente da escludere, come suggerisce Cartwright, che questo corso possa aver indirettamente influito sul futuro interesse di Schopenhauer per l'Oriente. Parallelamente a questo, come precedentemente accennato, vi è la lettura di Platone e la sua interpretazione. Lo studio sull'idea platonica è sicuramente alla base della filosofia di Schopenhauer, ma rilevante, seppur certamente meno pervasivo, e decisamente meno immediato, è stato anche il ruolo di Aristotele, come hanno affermato Helen Zimmern (1846-1934) e Wilhelm Gwinner (1825-1917) nelle loro biografie⁴⁴. In particolare, nell'opera di Gwinner viene specificata anche l'edizione dei testi aristotelici consultata da Schopenhauer, cioè l'*Opera Omnia*⁴⁵ di Johann Theophilus Buhle (1763-1821). È fondamentale tenere presente che, a differenza del caso di Platone, la lettura di Aristotele è molto più filtrata che non diretta: nel lavoro di Buhle, infatti, sono riportati specialmente i commenti critici di estrazione neoplatonica ed araba, quelli dei biografi o elenchi di edizioni storiche. Motivo per il quale lo stesso Gwinner precisa che in questi primi anni la effettiva conoscenza che Schopenhauer aveva di Aristotele fosse ancora molto superficiale⁴⁶. Entrambi hanno avuto, dunque, per ragioni diverse, una influenza sull'impostazione teoretica di Schopenhauer⁴⁷. Tornando a Platone, per Schopenhauer il platonismo mostra che esiste una

⁴² A., Hübscher A., *Der handschriftliche Nachlaß in 5 Bänden, Vol. II.*, Deutscher Taschenbuch Verlag dtv, München, 1985, p. XV; 130-156a, p.15 (=SP II).

⁴³ Cfr. Cartwright, pp. 136-137.

⁴⁴ Zimmern H., *Arthur Schopenhauer, His life and his philosophy*, Longmans, Greens, and Co., London, 1876. L'opera di Zimmern fu tradotta anche in italiano da Courth A., *Arturo Schopenhauer, La sua vita e la sua filosofia*, Fratelli Dumolard, Milano, Milano, 1887, p. 53; Gwinner G., *Schopenhauer's Leben*, Brockhaus, Leipzig, 1878, p. 83. Zimmern, inoltre, riporta anche lo studio delle opere di Spinoza.

⁴⁵ J.T. Buhle, *Aristotelis Opera omnia Graece ad optimorum exemplarium fidem recensuit annotationem criticam, librorum argumenta, et novam versionem Latinam adjecit I-V*, Biponti, Ex typographia societatis, 1791.

⁴⁶ A. Schopenhauer, *SP I* 16, p. 16.

⁴⁷ A tal proposito rimando a M. Silva, *Schopenhauer and the analogical proof that the will is the thing in it-self: a reading of § 19 of Die Welt als Wille und Vorstellung from the point of view of Aristotelian rhetoric*. Prometheus - Journal of Philosophy, 13(35), 2021, pp.202-226; A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo controcorrente*, p.130.

differenza tra l'idea e il concetto generale astratto. La nozione di *idea*, nel pensiero giovanile di Schopenhauer, corrisponde a quello di *essenza*: sono sinonimi⁴⁸. È altamente probabile che si tratti di una influenza lessicale da parte di Schelling e Schulze⁴⁹. La differenza tra idea e concetto generale astratto, in sintesi, è questa: le idee sono immediatamente presenti in noi così come nella mente di Dio, mentre la conoscenza dei concetti generali astratti è mediata dal mondo per via sensibile. È significativo che la differenza tra idea e concetto generale astratto venga proposta con una metafora ottica; dunque, attraverso un'analogia con le scienze della natura; non si tratta di un caso isolato, al contrario, sono molto ricorrenti in Schopenhauer, anche in contesto morale:

“Le idee sono realtà presenti in Dio. Il mondo dei corpi è una lente concava, che fa divergere i raggi provenienti dalle idee; la ragione umana una lente convessa, che li raccoglie di nuovo e torna a mostrare le immagini originarie delle idee, anche se appannate dalla via indiretta⁵⁰”.

Questo ha una conseguenza sul piano conoscitivo e linguistico, perché non è possibile comunicare le idee, o essenze, allo stesso modo dei concetti astratti. Tuttavia, afferma Schopenhauer, dato che siamo edotti dell'esistenza di questo ordine di idee, è anche necessario che ci sia un modo di esprimerle che, pur non descrivendole alla perfezione, possa renderne una definizione efficace. Questo è possibile, in Schopenhauer, già nel 1810, attraverso l'arte e la filosofia:

“Questa mi sembra la differenza, che molti hanno negato, tra l'idea platonica e il concetto generale astratto: noi possiamo astrarre concetti generali dalle cose che hanno la loro esistenza solo nella relazione e da artefatti, ossia da cose il cui concetto scaturisce in origine dall'intelletto umano, così che quest'ultimo coglie di nuovo in esse la sua creazione mettendo insieme ciò che in una cosa è essenziale a uno scopo e astraendolo da ciò che è contingente in tutte le cose di questa specie. Ma, oltre quelle che

⁴⁸ Cfr. Novembre A., p. 73.

⁴⁹ Novembre A. pp.73-74; Kamata, p. 117; d'Alfonso M.V., *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik und Psychologievorlesungen von G.E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, Ergon, 2008, 200 Seiten, gebunden, p. 105. Nel caso di Schelling, in particolare Kamata ipotizza l'influenza dell'opera *Aforismi sulla filosofia della natura* (1805/1806). Si tratta di brevi aforismi inizialmente pubblicati sugli *Jahrbücher der Medicin*, una rivista medica di Tubinga che ebbe breve durata, furono pubblicati solo sei numeri. Cfr. *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft / verf. von einer Gesellschaft von Gelehrten und hrsg. durch A. F. Marcus und F. W. J. Schelling*, Freiburg, Br. : Universitätsbibliothek, 2012, urn:nbn:de:hebis:30:2-264383, rn:nbn:de:bsz:25-digilib-71292; Schelling F.W.J., *Aphorismen über die Naturphilosophie* Meiner Felix Verlag GmbH, Hamburg, 2018. Per quanto riguarda, invece, l'influenza di Schulze, è stata particolarmente evidenziata da d'Alfonso e Novembre, i quali fanno riferimento alle ultime lezioni del corso di *Metafisica* di Schulze, in cui egli scrive che gli antichi chiamavano “*idea*” la “*essenza delle cose*”.

⁵⁰ Schopenhauer A., *SP I*, 15, p. 15.

stanno in lui senza alcun oggetto sensibile, esso ha idee solo delle forme della natura [...] Le idee che stanno in noi senza avere un oggetto nel mondo dei sensi ce le ha comunicate Dio in modo per così dire immediato e senza tramite del linguaggio della natura [...] Ma poiché siamo così prigionieri del mondo dei sensi, che quello che in esso è espresso ci sembra, perlomeno nella maggior parte dei momenti della nostra vita, più manifesto delle idee insiste in noi; poiché inoltre possiamo comunicarci a vicenda solo oggetti sensibili o espressioni relative a essi e alle loro relazioni, noi tentiamo, imitando la divinità, di esprimere anche le idee che sono in noi con il linguaggio della natura: ma dal momento che ci fa difetto la forza creativa, non possiamo creare nuovi oggetti che corrispondano del tutto alle idee interiori, cerchiamo perciò di farlo mettendo insieme gli oggetti della natura già disponibili. Questi tentativi necessariamente imperfetti sono la filosofia, la poesia e le arti⁵¹”.

La glossa prosegue con una critica al matematismo platonico, in quanto incapace di esaurire la complessità delle domande poste dalla metafisica; ma tale incapacità non dipende da una insufficienza umana nel conoscerle, ma da un modo sbagliato di farlo. Esse, infatti, sono fuori dal tempo e dallo spazio; quindi, in alcun modo possono essere afferrate da discipline che, per antonomasia, riguardano lo spazio ed il tempo, come fisica e matematica. Tali verità possono essere conosciute solo internamente, perché immediatamente presenti nel “mondo interno” (*innern Welt*), termine che Schopenhauer cominciò ad usare nelle annotazioni dei corsi di Schulze.

1.3 Schopenhauer e Schulze: il rifiuto dello scetticismo e la centralità dell’esperienza

Schopenhauer ha seguito tre corsi di Schulze a Gottinga: *Metafisica* e *Psicologia* nel semestre invernale dell’anno accademico 1810-1811 e *Logica* in quello estivo dello stesso anno. Egli iniziò i corsi con un consapevole e dichiarato rifiuto dello scetticismo, come immediatamente evidente dal frontespizio degli appunti del corso di *Metafisica* e dalla fine del manuale di *Logica*; sul primo, Schopenhauer riportò il verso del *Faust* di Goethe: *Auf Teufel reimt der*

⁵¹ Schopenhauer A., *SP I*, 15, pp. 14-15. Nel testo tedesco, Schopenhauer usa due verbi che potremmo definire “classici” per spiegare le due modalità conoscitive delle cose. Parla, infatti, di “mettere insieme” (*zusammenstellen*) e di “astrazione” (*Abstraktion*). Così, Schopenhauer mostra di avere degli strumenti concettuali e lessicali forniti essenzialmente da Platone ed Aristotele -non dai contemporanei-, di cui infatti parla nella glossa immediatamente successiva (*SP I*, 16, pp. 16-17), facendo anche un confronto tra i due. A tal proposito si rimanda a Novembre e Kamata.

*Zweifel nur*⁵², “dubbio fa rima solo con diavolo”, sul secondo, invece, disegnò una caricatura di Schulze a lezione, rappresentato con un libro in mano avente come titolo il verso succitato (Fig.1.1):



Fig.1.1

Seppure Schopenhauer, come suo solito, abbia usato un linguaggio sferzante per sottolineare il suo disappunto, egli, tutto sommato apprezzò Schulze, seppur non la sua filosofia, e lo considerò decisivo per la sua scelta di intraprendere gli studi filosofici. Non fu così, per esempio, con Bouterwek, i cui corsi Schopenhauer non volle frequentare e per il quale nutriva profonda disistima⁵⁴.

Dei tre corsi di Schulze seguiti da Schopenhauer, sembra prudente affermare che egli fosse molto attratto dagli interrogativi sollevati da Schulze a lezione, ma che molto raramente ne abbia condiviso le risposte. Uno dei punti pochi punti su cui Schopenhauer concordava con

⁵² Goethe, *Faust*, I, v. 4361. Nel frontespizio degli appunti di *Metafisica* è riportata l'intera strofa (vv. 4359-4362).

⁵³ Caricatura di Schulze sul manuale di *Logica* utilizzato da Schopenhauer, *Schopenhauer-Archiv, Universitätsbibliothek di Frankfurt am Main. Schop. 603/189*, terza di copertina. Cfr. G.E. Schulze, *Vorlesung übrt Metaphysik nach der Nachschrift von A. Schopenhauer; Corso di Metafisica, secondo il manoscritto di A. Schopenhauer (1810-11)*, a cura di N. De Cian, Quaderni di Verifiche, Trento, 2009.

⁵⁴De Cian N. p.XII.

Schulze era la critica alla teoria dei ideali regolativi esposta nella *Dialettica trascendentale*, che, nella loro interpretazione, non era altro che una resa allo scetticismo:

“Le idee contengono una certa compiutezza cui non riesce ad arrivare alcuna conoscenza empirica possibile, e in questo la ragione ha di mira soltanto un’unità sistematica, verso la quale essa cerca di sospingere l’unità empirica possibile, senza mai raggiungerla pienamente. [...] Ciò che per noi è un ideale per Platone era un’idea dell’intelletto divinino, un singolo oggetto nella pura intuizione di esso [...] Ma senza salire tanto in alto, dobbiamo ammettere che la ragione umana non contiene soltanto idee, bensì anche ideali, i quali, sebbene non abbiano certamente una forza creatrice come quelli platonici, hanno però una forza pratica (come principi regolativi), e stanno a fondamento della possibilità di perfezione di certe azioni. [...] Così come l’idea fornisce la regola, l’ideale serve in tal caso come archetipo della determinazione completa della copia [...] Questi ideali, anche se non è possibile attribuire loro una realtà oggettiva (esistenza), non devono dunque essere considerati delle chimere, dal momento che, al contrario, essi offrono un criterio indispensabile alla ragione, la quale ha bisogno del concetto di ciò che nella sua specie è perfetto, per valutare in conformità ad esso il grado e le mancanze di ciò che è imperfetto. [...] Lo scopo della ragione, con il suo ideale, è al contrario la determinazione completa secondo regole a priori: pertanto essa pensa un oggetto che sia completamente determinabile secondo principi, sebbene a questo scopo manchino le condizioni sufficienti dell’esperienza, e il concetto stesso sia dunque trascendente⁵⁵.”

A proposito di questo, Schopenhauer criticò tale impostazione facendo un confronto con l’asintoto matematico; infatti, così scriveva nelle note a margine del corso di *Metafisica*, rafforzando la critica schulziana:

“La verità è una linea curva e la filosofia è la quantità delle tangenti che le si avvicinano all’infinito, senza mai raggiungerla: gli asintoti⁵⁶”.

Tuttavia, già quando Schulze affermò che alla ragione fosse impossibile raggiungere l’incondizionato sia nel mondo esterno che in quello interno, Schopenhauer dissentì. Scrisse, infatti, Schopenhauer, che nel mondo interno, l’uomo fosse perfettamente in grado di conoscere l’incondizionato:

⁵⁵ Kant I., *Critica della ragion pura*, a cura di Esposito C., Bompiani, Milano, 2019, Dottrina degli elementi II, Dialettica Trascendentale II, Cap. III, Sez. I, A568/B596-A571/B599, pp.831-835.

⁵⁶ Schulze G.E., *Vorlesung über Metaphysik nach der Nachschrift von A. Schopenhauer – Corso di Metafisica secondo il manoscritto di A- Schopenhauer (1810-11)*, a cura di De Cian N., Quaderni di Verifiche, Trento, 2009, p. 18; trad. Ita. De Cian N., p. 19; *SP II*, 67a, p.5.

“In quello [mondo] interno sì, e questo è detto al meglio: ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν (=hē eirēnē tou theou hē hyperechousa panta noun)⁵⁷”.

Il mondo interno a cui fa riferimento Schopenhauer è, probabilmente, quello delle essenze della glossa 15, cioè quello della conoscenza immediata delle cose, così come avviene in Dio⁵⁸. Questo, però, non ha una connotazione sentimentale né irrazionalistica, come si evince con chiarezza da una annotazione ad una considerazione di Schulze sull'essenza della religione. Quest'ultimo, infatti, sosteneva che l'idea religiosa fosse la conseguenza di una manifestazione di una potenza suprema nel mondo di natura sentimentale, cui solo dopo ne veniva attribuita una razionale⁵⁹. Tesi, questa, molto diffusa in Germania, specialmente in contesti pietisti. A questa considerazione, Schopenhauer ha commentato con un semplice, secco *unmöglich*: “impossibile”⁶⁰. Ciò si spiega in ragione del fatto che il mondo interno di cui parla Schopenhauer, e così la conoscenza immediata, è, entro un certo grado, intellettualizzabile, come si vedrà soprattutto nella produzione successiva del filosofo, seppur in un ordine diverso rispetto a quello proposto dal criticismo, e che dunque non è risolvibile nel semplice sentimentalismo.

Un altro punto coerente con *15 SP I* è evidente in una considerazione sulla sezione dedicata all'ontologia del corso di Schulze. Laddove il professore ha affermato che l'esistente corrisponde alla sua forma, Schopenhauer dissente e ribadisce la differenza tra l'essenza delle cose e i concetti generali. Per cui, quel che l'uomo dice dell'esistente non è uguale alla sua forma, bensì una sua astrazione⁶¹. L'annotazione è speculare sia a livello linguistico che contenutistico a *SP I 15*.

“[Schulze] ciò che noi troviamo nell'esistente, lo chiamiamo la sua forma o costituzione; esse non sono nulla di diverso dalla cosa, bensì, prese assieme, sono la cosa stessa e partecipano complessivamente alla sua esistenza, ovvero sono sue *manifestazioni*.”

⁵⁷ *ibid.* *Einleitung*, p. 23; *SP II*, 68, p.6; S. Paolo, *Filippesi 4,7*, trad. CEI: la pace di Dio, che supera ogni intelligenza.

⁵⁸ Schopenhauer A., *SP I 15*.

⁵⁹ *ibid.* nota 53, I, 12, p. 27.

⁶⁰ *ibid.*; *SP II*, 69, p. 6.

⁶¹ *ibid.* II, I, 29, p. 51.

[Schopenhauer] Piuttosto astrazioni (*Abstraktionen*) dalla considerazione sensibile o non sensibile della cosa stessa⁶².”

Ancora più utile per comprendere lo sviluppo progressivo delle posizioni di Schopenhauer è il commento alla definizione di *essere* data da Schulze. In tale passaggio, infatti, risulta evidente il vincolo di interdipendenza epistemologica tra soggetto ed oggetto. Schopenhauer, infatti, ha voluto sottolineare l'impossibilità di intendere l'essere come un semplice fondamento delle cose e ha rigettato anche l'indifferenza di Schulze rispetto al problema di stabilire se quello di *essere* fosse un concetto che viene dall'interno o dall'esterno della coscienza:

“[Schulze] L'essere (*das Seyn*), costituisca esso qualcosa di interiore o di esteriore, viene posto come qualcosa di indipendente dal nostro rappresentare e conoscere; ciò è dato come esistente soltanto attraverso il conoscere, è un mero *pensato*.

[Schopenhauer] Il nostro concetto di essere è duplice: 1) la coscienza; cioè la capacità di ricevere un'impressione; 2) la capacità di produrre un'impressione, o [la capacità dell'essere] di essere rappresentato e conosciuto. Se non attribuiamo ad una cosa la prima (ciò che conosciamo soltanto in noi), allora non le attribuiamo nemmeno la seconda; cioè, se la poniamo, secondo l'espressione di Schulze, “indipendentemente dal nostro (ossia di ogni ente conoscente) rappresentare e conoscere”, allora abbiamo qualcosa di evidentemente impensabile: ovvero io domando, come si distingue un tale essere dal non essere?⁶³”

A detta di Schopenhauer, dunque, esiste una risposta chiara alla domanda su quale sia l'origine del concetto di essere: viene dalla coscienza, quindi è interna. Si deve però ammettere, a questo punto, un vincolo che posponga la conoscenza dell'essere come fondamento al sapere di ricevere e produrre impressioni. Questo processo, come si nota dal testo, non è mediato, è posto immediatamente come *duplice* (*zweifach*) nella definizione stessa di *essere* e che comporta una totale reciprocità tra soggetto e oggetto. La conseguenza di questo, infatti, è che l'oggetto stesso in questione, l'essere, sia detto in due modi: è la coscienza, come capacità di ricevere un'impressione, ed è anche la capacità dell'oggetto di essere rappresentato. In questo modo, non solo è duplice il concetto di essere, ma è duplice anche la sua seconda definizione; il testo tedesco utilizza una disgiuntiva alternativa, *oder*, non esclusiva, quindi le due descrizioni si equivalgono. Ma se le due definizioni in questione, che costituiscono il secondo modo di

⁶² *ibid.* II, I, 29, p. 51; *SP II*, 74, p. 6.

⁶³ *Ibid.* II, I, 30, p. 53. Corsivo mio; *SP II*, 74, p. 6.

esprimere il concetto di essere, sono uguali, e cioè “capacità di produrre un’impressione” e/o “capacità dell’oggetto di essere rappresentato”, non solo si stabilisce una identità temporale tra le due, le quali costituiscono un unico evento, ma si esclude anche un’autonomia dell’oggetto dalla coscienza e della coscienza dall’oggetto, stabilendo così una vera e propria reciprocità. Infatti, come è scritto negli appunti di Schopenhauer, se vi è la capacità per la coscienza di rappresentare un oggetto, vi è anche quella dell’oggetto di farsi rappresentare, quindi, per la coscienza, di conoscere. Queste non sono considerazioni lapalissiane, al contrario, sono fondamentali. In primo luogo, perché, con esse, Schopenhauer implica che la conoscenza dell’oggetto sia immediata, e non è un dettaglio secondario, tenendo conto del dibattito postkantiano sullo schematismo trascendentale e la facoltà d’immaginazione; in secondo luogo, egli mette in evidenza la necessità di una reciprocità epistemologica tra soggetto ed oggetto. Seppure quanto detto sia sotteso nel testo riportato, è ancora più evidente in altri due passaggi degli appunti, e sempre relativamente al problema dell’essere, questa volta declinato in *esistenza*. Laddove Schulze propone una interpretazione univoca di esistenza come “opposto della negazione” o “materia della cosa”, Schopenhauer commenta ironicamente con un latinismo: “*quid est?*” E procede a dare una duplice definizione, quindi polivoca. La realtà è ciò che riempie lo spazio e la realtà interiore è quella che riempie il tempo:

“Esser presente? Esistenza? *quid est?* la realtà deve essere ciò che riempie lo spazio: la realtà interiore ciò che riempie il tempo⁶⁴”.

Di nuovo, seppure con sarcasmo, Schopenhauer rifiuta una definizione astratta ed univoca, che risulta essere per la coscienza immediata un mero nulla, e riporta il discorso su un piano empirico e concreto, e cioè dando definizioni, per così dire, a portata di coscienza immediata, quindi tutt’altro che univoche. E infatti la definizione è nuovamente duplice, rivolta sia verso l’esterno, con il riferimento allo spazio, che verso l’interno, con quello al tempo: non sono uguali. Questo perché la coscienza di cui parla Schopenhauer, non è un astratto soggetto logico, al contrario:

“Per “coscienza” [...] non si intende già più l’interno di un soggetto empirico ma, piuttosto, quel nesso tra interno ed esterno che costituisce il problema trascendentale della soggettività⁶⁵”.

⁶⁴ *Ibid.* II, I, 33, p. 57. Corsivo dell’autore; *SP II*, 75, p. 7.

⁶⁵ Marini A., *Essere, soggettività e tempo in Schopenhauer (Schopenhauer e i problemi dell’eredità kantiana)*, p. 38, in *Schopenhauer ieri e oggi*, pp. 17-108.

A fare emergere, inoltre, tale connotazione della coscienza, è un ulteriore commento tagliente a Schulze. Laddove questi afferma che si potrebbe porre un io anche senza alcuno spazio, Schopenhauer scrive:

“Si può dire che si pensa questo, ma non pensarlo⁶⁶”.

Schopenhauer ha dunque dato a Schulze, indirettamente, del mentitore, perché ritiene talmente tanto ovvio il vincolo all’esperienza diretta, e quindi alla differenza incontestabile, perché immediatamente evidente, tra esperienza diretta ed astrazione, che tralasciarla o negarla gli sembra semplicemente mentire. Seppure mettere in dubbio le intenzioni interiori dell’interlocutore per convalidarne o smentire una tesi sia una operazione curiosa, specie nella filosofia moderna e contemporanea, purtuttavia è un elemento presente nella tradizione classica, specialmente platonica, esplicitamente evidente in *Rep. I*, nel confronto tra Socrate e Trasimaco⁶⁷.

Pertanto, l’impossibilità, per l’io, di determinarsi a prescindere dall’esistenza di una spazialità effettiva esterna, conferma quanto detto precedentemente, cioè l’interdipendenza costante tra mondo interno ed esterno e la coscienza come loro luogo di immediata compresenza, il che è corroborato da una affermazione precedente, sempre nella stessa sezione di appunti:

“Un soggetto in quanto tale ha soltanto un predicato: la capacità di ricevere (*Empfänglichkeit*)⁶⁸”.

Questo passaggio è tanto breve quanto ricco di implicazioni, perché Schopenhauer continua a porre il problema del rapporto tra soggetto e oggetto su un duplice piano, come farà negli anni successivi. Da un lato, cioè, vi è una reciprocità epistemica totale tra soggetto ed oggetto, dall’altro vi è però un’autonomia ontologica dell’oggetto rispetto al soggetto. Infatti, se un soggetto in quanto tale, come scrive Schopenhauer, ha solo un predicato, che è quello di ricevere, vuol dire che può produrre solo se ha una disponibilità, e che questa non si identifica con il soggetto, altrimenti la qualità assoluta del soggetto non potrebbe essere quella ricettiva, bensì creativa. Il problema non è da poco, si presenterà nuovamente negli *Studienhefte* di Berlino del 1811 nei commenti ai testi di Schelling, Kant e Fichte. Sulla dipendenza della

⁶⁶ Schulze, Schopenhauer, *II, II*, p. 99; *SP II*, 83a, p. 7.

⁶⁷ Platone, *Rep.* 341 A.

⁶⁸ *Ibid.* *II,II*, p. 97.

capacità della facoltà intellettuale dalla esperienza effettiva del mondo e da una impossibilità di prescindere da questa, vi è un ulteriore commento pertinente anche nelle lezioni di *Psicologia*⁶⁹.

“[Schulze] La ragione [...] è da intendersi principalmente come capacità di formare idee e ideali. In queste idee, la ragione si basa sulla rappresentazione di qualcosa senza confini o difetti. Tuttavia, è solo la forma di ciò che la ragione produce da sé, e il materiale di cui è dotata la forma della illimitatezza deve essere data dagli altri movimenti dell'animo (*Gemütsbewegungen*).

[Schopenhauer] La forma è solo il risultato dei confini; pertanto, forma dell'illimitatezza *quid est*⁷⁰”.

È fondamentale tenere presente che la possibilità, per il soggetto, di dire qualcosa di definitivamente vero sull'oggetto, e di come questo sia possibile, è al centro delle preoccupazioni di Schopenhauer. Perciò, dopo aver ribadito che la conoscenza, per essere tale, ha bisogno sempre di essere riportata nel dominio dell'essere per il soggetto, nel corso di *Logica*⁷¹ di Schulze, l'ultimo frequentato da Schopenhauer prima di andare a Berlino, egli insiste sulla possibilità reale di conoscere l'essenza dell'oggetto cercando, nel repertorio della logica classica, dei calzanti paradossi qualora tale possibilità fosse negata. Questi, lungi dall'essere logicismi, in realtà rappresentano icasticamente il confronto tra valore logico di una proposizione e la sua applicazione concreta, empirica, in modo tale da rivelare quella che Schopenhauer chiama la “contraddizione del soggetto con sé stesso”⁷². Egli ritiene che, laddove Kant e Schulze negano la possibilità di conoscere l'oggetto, inteso come cosa in sé, cadano in un paradosso analogo a quello del mentitore e del dilemma del coccodrillo⁷³. Scrive, infatti, Schopenhauer:

⁶⁹SP II, pp. 12-15; Cfr. D'Alfonso M.V., *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen G. E. Schulzes (Göttingen 1810–11)*, (Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie 8). Ergon, Würzburg 2008.

⁷⁰ SP, II, 121a, p. 13. In tale contesto, Schopenhauer non parla più di *coscienza*, ma di *ragione*. C'è una differenza tra le due. Tratto caratteristico della ragione è la “capacità educativa” (*die Bildungsfähigkeit*) e di far progredire (*das Fortschreiten*) non solo l'individuo ma l'intera specie. Negli appunti, però, non figurano solo coscienza e ragione, ma anche un terzo elemento, dal quale quest'ultima si distingue: l'istinto animale in SP II, 121, p. 12.

⁷¹ Schopenhauer A., Hübscher A., *Der handschriftliche Nachlaß in 5 Bänden, Vol. 5.*, Deutscher Taschenbuch Verlag dtv, München, 1968, pp. 156-162; HN V, 519-525. Cfr. D'Alfonso M.V., Beccari B., *ANMERKUNGEN ZU G.E. SCHULZES VORLESUNGEN ZUR LOGIK (GÖTTINGEN 1811)* Herausgegeben und mit einer Einleitung von Matteo V. d'Alfonso Transkription von Beatrice Beccari, I castelli di Yale online VI, 2018, 1 pp. 191-246.

⁷² SP V, 521-79, p. 159.

⁷³ SP V, 521-135, p. 160. Il paradosso del mentitore, di attribuzione incerta tra Eubulide di Mileto (IV secolo a.C.), filosofo megarico, ed Epimenide (VII/VII secolo a.C), è conosciuto tramite due formulazioni che esprimono lo stesso paradosso: “Questa frase è falsa”, o il cretese Epimenide che afferma “tutti i Cretesi sono bugiardi”; in

“La domanda: “Qualcuno mente dicendo “Sto mentendo”? è uguale a quella “Uno è in errore quando dice “Sono in errore”? È lo stesso quando Kant afferma: “Non abbiamo alcuna conoscenza oggettiva e vera di alcuna cosa dentro o fuori di noi⁷⁴”.

Nella interpretazione di Schopenhauer, Kant avrebbe dovuto dire, per non contraddirsi, “non abbiamo alcuna conoscenza oggettiva e vera di alcuna cosa dentro di noi eccetto che non l’abbiamo”, esattamente come il mentitore dovrebbe affermare, per uscire dalla contraddizione, “mento eccetto sul fatto di mentire”⁷⁵. In entrambi i casi, cioè, bisogna inserire un criterio di verità esterno al soggetto per uscire dalla contraddizione performativa. La critica di Schopenhauer a Kant, in tal senso, è stata comune in contesto neokantiano; infatti, la conoscenza per ontologia negativa di un ente non solo lo postula, quantomeno come ente logico, ma è essa stessa una forma di conoscenza di quell’ente. Questo, però, se a Schulze e Kant poteva bastare, a Schopenhauer no. Il fatto, cioè, di non riuscire a dare una definizione dell’essenza di qualcosa non preclude la possibilità effettiva di poterlo fare, e quindi è un errore dedurre dalla non conoscenza attuale una impossibilità radicale di farlo. Così facendo, cioè come Schulze e Kant, scrive Schopenhauer, si prende per vedere quella che è “percezione dell’oscurità” (*das Wahrnehmen der Finsterniß*).

“Scambiare la presa consapevolezza di una totale mancanza di conoscenza, che ci è data interamente da un oggetto esterno (i.e. non modificato dalle condizioni della nostra sensibilità e del nostro intelletto), che pertanto sarebbe interamente uguale ad essa, con la conoscenza stessa, è come affermare che la percezione dell’oscurità è vedere⁷⁶”.

Schopenhauer, dunque, ribadisce il punto fondamentale sul quale intende insistere: la dichiarazione di una mancata conoscenza di un oggetto è essa stessa una forma di conoscenza di quell’oggetto. C’è da capire come andare oltre questo stato negativo e approdare in uno

entrambi i casi, si solleva il problema del rapporto tra autoreferenzialità della proposizione e principio di non contraddizione. Il dilemma del coccodrillo, invece, riconducibile alla tradizione sofistica ma dall’autore ignoto, è formulato in questi termini: “Un coccodrillo ha rapito un bambino sulle coste del Nilo, e poi dice alla madre: <<Ti renderò tuo figlio solo e solo se indovinerai ciò che farò. Se indovinerai, lo riavrà; se sbaglierai, lo terrò.>> E la madre rispose: <<Non me lo restituirai>>.” Il paradosso, come quello del mentitore, dimostra che inevitabilmente ci sarà una contraddizione. Infatti, se il coccodrillo non restituisce il bambino, la madre ha detto la verità, quindi il coccodrillo lo deve restituire. Ma se lo restituisce, allora la madre ha detto il falso, e quindi il coccodrillo non dovrebbe restituirlo. Entrambi i paradossi rientrano nella famiglia logica della contraddizione performativa.

⁷⁴ *ibid.*

⁷⁵ *ibid.*

⁷⁶ *ibid.*

positivo⁷⁷. E per rispondere si devono chiarire due ulteriori punti: da dove Schopenhauer attinga la granitica certezza dell'esistenza della cosa in sé e come pensa di poterla trasformare in conoscenza positiva. La risposta alla prima domanda è in SP I 15: le idee sono insite in noi; la seconda, di conseguenza, richiede di riproporre il problema della conoscenza della cosa in sé in rapporto al ruolo della coscienza, e quindi riformulato in un contesto di "simultaneità di interno ed esterno", per usare l'espressione di Marini⁷⁸.

1.4 Schopenhauer lettore di Kant: dal rifiuto iniziale ad una eredità parziale

Nel giugno del 1809, Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) andò a Weimar con la moglie, Sophia Catharina Susanna nata Wieland (1768-1837), per visitare il suocero: Cristoph Martin Wieland (1733-1813). In tale occasione, egli prese parte alle serate intellettuali organizzate da Johanna Schopenhauer (1766-1838), stimata *salonnière* e scrittrice. In tale occasione, il giovane Schopenhauer ebbe modo di conoscere personalmente Reinhold, del quale avrà sempre un bel ricordo al punto che gli invierà la sua dissertazione di dottorato nel 1814, riconoscendogli il merito di aver diffuso la dottrina di Kant⁷⁹. Tuttavia, nonostante questo incontro del 1809, il primo commento scritto di Schopenhauer sulla filosofia di Kant risale al 1810 e registra un rigetto vivace del filosofo di Königsberg:

“La critica della ragione pura potrebbe essere definita il suicidio dell'intelletto (in filosofia). [...] L'uso normativo della ragione in Kant è forse la creazione più mostruosa dell'intelletto umano. Il modo migliore per esprimere i difetti di Kant è forse dire: non ha conosciuto la contemplazione. [...] Se contemporaneamente a Kant non fosse stato mandato Goethe nel mondo, quasi a fargli da contrappeso nello spirito del tempo, il primo sarebbe stato come un incubo gravante su non pochi spiriti ardenti e li avrebbe oppressi con gran tormento⁸⁰”.

⁷⁷ Cfr. Marini A., p. 17.

⁷⁸ *ibid.*

⁷⁹ Grisebach E., *Schopenhauer's Briefe an Becker, Frauenstädt, v.Doß, Lindner und Asher, sowie andere, bisher nicht gesammelte Briefe aus den Jahren 1813 bis 1860*, Reclam, Leipzig, 1894, p. 23, *An Professor C.L. Reinhold in Kiel, Weimar November 1813*. Per approfondire il rapporto tra la filosofia di Schopenhauer e quella di Reinhold rimando a Bondeli M., *Reinhold und Schopenhauer, Zwei Denkwelten im Banne vom Vorstellung und Wille*, Schwabe, Berlin, 2014.

⁸⁰ Schopenhauer A., *Scritti postumi Vol.1, I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di Hübscher A., Volpi F., Adelphi, Milano, 1996, p. 17; Schopenhauer A., Hübscher A., *Der handschriftliche Nachlaß in 5 Bänden, Vol. I.*, Deutscher Taschenbuch Verlag dtv, München, 1985, n. 17, p.17.

Il motivo di questo iniziale rifiuto di Schopenhauer è dovuto alla interpretazione scettica, maturata durante le lezioni di Schulze, che egli diede della filosofia kantiana⁸¹. A detta sua, infatti, il criticismo abbandonò la pretesa di conoscere l'essenza delle cose, per lui irrinunciabile, rendendola un mero principio regolativo, rimanendo così nel dominio del metodo senza mai poter esprimere qualcosa di definitivamente positivo sui fenomeni. Con la sua consueta ironia, infatti, tra le pagine degli appunti delle lezioni del corso di *Metafisica* di Schulze, Schopenhauer ha scritto che la filosofia kantiana poteva essere paragonata ad un asino che insegue il fieno attaccato al bastone davanti a lui senza mai raggiungerlo:

“In Italia si lega un fascio di fieno ad un lungo bastone e lo si fissa alla sella dell'asino in modo tale che l'asino ha sempre davanti agli occhi il fieno e, per raggiungerlo, va più veloce⁸²”.

Seppure Schopenhauer tendesse ad esprimere critiche e contestazioni in modo poco accademico e professionale, dando l'idea di non entrare realmente nel merito della questione, in realtà lo faceva. Dietro questa considerazione, infatti, c'è una impostazione ben precisa, che non poteva che scontrarsi con Kant. A tal proposito seguo la tesi di Schneider⁸³, che presenta Schopenhauer come un pensatore che ripropone la centralità della sostanza e della sua inseparabilità dalla capacità dell'intelletto di determinarla:

“Il concetto di materia e quello di sostanza sono strettamente correlati, per Schopenhauer sono due facce della stessa medaglia. La materia riceve il suo significato logico con la sostanza, questa riceve il suo contenuto più illustrativo attraverso quella [la materia]⁸⁴”.

Questa interpretazione, apparentemente, sembra essere in contrasto con quanto Schopenhauer ha scritto negli appunti delle lezioni di Schulze a Gottinga:

“Se la sostanza è una favola (*ein Märchen*) allora lo è anche l'essere del mondo sensibile.⁸⁵”

Non è immediatamente chiaro cosa intenda qui Schopenhauer, perché l'affermazione “*se la sostanza è una favola (come io credo), allora lo è anche l'essere del mondo sensibile*”, solo inizialmente suggerisce un rifiuto della sostanza, ma in realtà la sta affermando. Infatti, se

⁸¹ Cfr. Novembre A., *Il giovane Schopenhauer, L'origine metafisica della volontà*, Mimesis, Milano, 2018; Di Napoli N., *Al di là della rappresentazione – Saggio sul pensiero di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli, 1993.

⁸² Schulze, Schopenhauer II, 74, p. 159; *SP II*, 96, p. 10.

⁸³ Schneider A., *Der Begriff Der Materie Bei Kant Und Schopenhauer*, Hofbuchdruckerei Friedrich Gutsch, Karlsruhe, 1907.

⁸⁴ *Ibid.* 1, p.1.

⁸⁵ Schulze G.E., Schopenhauer A., *Ibid.* pp. 58-59; *SP II*, 75a, p. 7.

Schopenhauer avesse voluto negare la validità della sostanza, avrebbe dovuto scrivere “se la sostanza è una favola, allora non lo è l’essere del mondo sensibile”, ma per come ha formulato il periodo, la relazione logica tra le due proposizioni è transitiva perché, se l’essere della sostanza è una favola, allora lo è anche quello mondo; quindi, il mondo è sostanziale. Non è chiaro se in questo punto Schopenhauer si sia espresso in modo arzigogolato o semplicemente sarcastico, eventualità non remota tenendo conto del suo temperamento, ma la conclusione che il mondo sia una favola perché lo è la sostanza è anche perfettamente compatibile con lo stadio in cui si trovava la sua filosofia quando scrisse questo appunto. È allora opportuno chiarire cosa sia la sostanza e perché Schopenhauer critichi Kant per lo scetticismo, e lo definisca una sciagura filosofica, se ha appena affermato che il mondo è una favola, esponendosi a quello che sembra essere uno scetticismo ben più radicale di quello epistemologico, e cioè quello ontologico.

Sulla base dei manoscritti e delle ricostruzioni dei migliori biografi, è possibile affermare con sicurezza che Schopenhauer, con l’idea del mondo come favola, intendesse la sua fugacità come tratto caratteristico e fondamentale, e non come mera parvenza. Il mondo comincia ad apparire come tale solo quando viene paragonato, in una prospettiva temporale, al senso interno; che, di contro alla transitorietà del primo, è costante e presente. Per cui, il mondo come favola, o apparenza, non ha una matrice scettica, e meno che mai solipsistica o idealistica, bensì rientra nella tradizione platonica, neoplatonica e cristiana tardoantica⁸⁶, e in quella latina, della trattatistica morale sulla temporalità. Ciò è evidente non solo dalle letture giovanili di Schopenhauer⁸⁷, che comprendono, oltre a Platone, Seneca, Agostino ed altri autori antichi e tardoantichi, ma anche e soprattutto dalla *glossa* 22, risalente al 1810:

“Talora sorge in me la consapevolezza vivissima di essere sempre esistito e mi fa l’effetto di sollevarmi e rafforzarmi molto. Altre volte mi coglie un senso di stupore sul presente, e la domanda: perché proprio adesso questo Adesso? Ho cercato di suscitare questo pensiero anche in altri dicendo: il *futuro* come il

⁸⁶ Sull’interpretazione di Platone, platonici, neoplatonismo in Germania in quegli anni, e precedenti, si rimanda a: Catana L., *Late Ancient Platonism in Eighteenth-Century German Thought*, Springer, Switzerland, 2019.

⁸⁷ Schopenhauer A., Na 50 Nachlass Arthur Schopenhauer - 'Schopenhauer-Archiv', 418 - *Aufstellung der Klassikerlektüre mit dem Titel: "Index scriptorum quae perlegi, classicorum I. Latina"*, Arthur Schopenhauers sämtliche Werke - München: Piper - Bd. 16: Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers; 3, Nr. 6 S 96-98; Nachträge aus späterer Zeit 2 Seiten, 1806, urn: nbn:de: hebis:30:2-406576, *Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg Frankfurt am Main, DFG*; Na 50 Nachlass Arthur Schopenhauer - 'Schopenhauer-Archiv', 433 - *Zitatensammlung aus Augustinus, Hobbes, Baco, Proclus, Suarez*, 1812, urn:nbn:de:hebis:30:2-406757.

passato non sono reali; Socrate e Giulio Cesare e Shakespeare e Rousseau non sono nulla di *reale*, è tutto solo già *stato*. Il presente solo è *reale* e noi i suoi favoriti. -Ma questo presente è nel tempo proprio ciò che la linea matematica è nello spazio, il confine tra passato e futuro; dunque la nostra realtà non è che il confine tra due nullità, e in quanto confine senza estensione.- quella consapevolezza di un passato infinto; questo stupore su ciò che è l'unico che non posso perdere d'occhio in nessun momento, il presente; o piuttosto sono l'espressione temporale del mio essere sovratemporale⁸⁸”.

Emerge con chiarezza che la prima articolazione autonoma di pensiero proposta da Schopenhauer è una riflessione incentrata sul tempo e sull'esperienza di coscienza dai toni agostiniani. Ritengo che prescindere da questo possa far perdere moltissimo della portata originale della proposta filosofica di Schopenhauer. Del resto, lui stesso dichiara a più riprese, in *SP*, che il punto di partenza della filosofia, non solo sua, ma in genere, debba essere l'esperienza di vita:

“La vita è un linguaggio con cui ci viene dato un insegnamento. Se potesse esserci dato in un altro modo, non vivremmo. Perciò massime di saggezza e regole di prudenza non sostituiranno la vita. Eppure non vanno respinte, perché appartengono alla vita; vanno piuttosto tenute in gran conto e considerate come i quaderni in cui altri hanno scritto seguendo quel grande insegnamento dello Spirito del mondo, ma che per loro natura potevano soltanto essere imperfetti, e mai in grado di sostituire quell'autentica *viva vox*. E tanto meno lo potevano fare, perché quell'insegnamento (la vita) a ognuno dice qualcosa di diverso, perché ognuno ha bisogno di cose diverse, ed è simile agli apostoli che predicano il giorno di Pentecoste e, mentre istituiscono la folla, sembra che a ciascuno parlino della sua lingua⁸⁹”.

Questo frammento è a tratti enigmatico se si prescinde dalla produzione futura del filosofo. Infatti, è evidente che vi sia una intersezione tra il piano particolare e quello generale, ma cos'è la *viva vox*? In questa fase, facendo riferimento alle glosse del periodo in questione precedentemente citate, sembra essere una rivelazione di una verità inequivocabile che viene immediatamente dell'interiorità, per questo universale e possibile solo nell'esperienza diretta della vita; non ricavabile, cioè, da concetti astratti. La questione non è da poco. Ovviamente, sotto un profilo ontologico, è chiaro, nonché lapalissiano, che la vita sia l'inizio della filosofia; il punto è che, per Schopenhauer, il discorso non si limita ad una necessità fondamentale e tautologica, ma si tratta di un bagaglio di informazioni positive da cui si deve attingere necessariamente e dal quale non è lecito astrarre o prescindere, per cui deve essere anche

⁸⁸ Schopenhauer A., *Ibid.* p.20.

⁸⁹ Schopenhauer, *SP I*, 18, p. 19.

modulato un metodo specifico di indagine. Questa impostazione è decisiva, non solo la si troverà sottesa in tutte le opere pubblicate di Schopenhauer, ma anche esplicitata in glosse manoscritte successive, come in *SP III* 76 del 1825:

“La filosofia è la considerazione dell’esperienza in quanto tale, dunque della totalità dell’esperienza, e non di questa o quell’esperienza particolare come accade per le altre scienze. Ne consegue che la prima cosa da prendersi in esame è il *medium* ovvero la forma in cui l’esperienza in generale si presenta: questo *medium* è la rappresentazione o la conoscenza. Per tale motivo ogni filosofia deve prendere le mosse dall’esame della facoltà conoscitiva delle sue leggi⁹⁰”.

L’attenzione all’esperienza è legata proprio al fatto che è in essa, così come appare immediatamente, che si rivelano tutte le caratteristiche fondamentali della facoltà conoscitiva dell’essere umano. Anche questo è apparentemente ovvio, ma lo diventa meno se si tiene presente la conclusione cui Schopenhauer vuole giungere sulla base delle premesse. Non sono trascurabili né la nostra struttura sensoriale, quindi biologica, né le informazioni che l’interiorità ci presenta, perché affacciano a realtà altrimenti precluse, come nel caso della già citata eternità. Si tratta di un rovesciamento paradossale: si sa qualcosa nell’interiorità che all’esteriorità è preclusa, ed è un che di innegabile perché immediatamente percepito. E non si tratta di un analogo kantiano, perché in questo caso l’eternità, per esempio, si presenta come un percepito di cui il soggetto ha pieno possesso e di cui partecipa, non di un ideale regolativo verso cui tendere. In merito a questo, credo che non sia affatto casuale l’immediatamente successiva centralità dell’analisi del corpo, della soggettività e del concetto di intuizione intellettuale negli scritti berlinesi di Schopenhauer. Si tratta di elementi che servono al filosofo per risolvere le questioni nei gli stessi termini in cui sono state poste: dare, cioè, a domande sorte dalla più immediata concretezza, cioè nell’atto stesso di fare esperienza di vita, risposte altrettanto concrete, non astratte, per evitare quello che per Schopenhauer era stato l’errore di Kant e, più in generale, della tradizione dogmatica e della corrente idealista. A tal proposito sono utili le parole di Hübscher:

“Egli [Schopenhauer] si rendeva conto del fatto che la logica può insegnarci solo ad utilizzare correttamente i concetti dati. A lui interessava qualcosa d’altro: ricondurre i concetti alla conoscenza

⁹⁰ A. Schopenhauer, *SP III*, 76, p.293.

intuitiva e conseguentemente limitare il valore della deduzione per concetti e rifiutare nettamente ogni filosofia che si muovesse nell'ambito dei puri concetti⁹¹”.

Sulla stessa interpretazione insiste Di Napoli:

“Essendo intenzionato ad allargare i limiti posti dalla gnoseologia kantiana, ma rammentandone insieme questi ammonimenti, effettuò una fondazione della metafisica che esulasse da conferme puramente razionali, e fosse rivolta a cercare i suoi oggetti a partire dalle concrete vicende della vita fenomenica. Il metodo scaturito tende perciò ad avvicinare metafisica ed empiria [...] L'origine della metafisica schopenhaueriana è dunque tutta empirica, tradisce la tradizionale opposizione di queste due forme di conoscenza, congiungendole in una considerazione globale che, pur non mancando di guardare al sapere fenomenico come ad un risultato incompleto, fa dipendere proprio dalle sue apparenze la manifestazione dell'unica essenza delle cose. Se il mondo deve ricevere una spiegazione trascendente, essa non può ricercarsi che nella concretezza delle condizioni cui sono sottoposti i fenomeni⁹²”.

Stanti così le cose, era chiaro che Schopenhauer rifiutasse il kantismo, specialmente se mediato dall'interpretazione scettica di Schulze. Tuttavia, nel periodo tra il 1811 e il 1812, egli ritornò sulle sue posizioni, perché si accorse che della filosofia kantiana poteva essere data un'altra lettura, quindi un diverso uso teoretico, in questo caso funzionale e non contrastante con la sua proposta. Egli si rese conto cioè, che, in effetti, vi era anche un aspetto positivo nel fatto che il criticismo kantiano permettesse di ragionare in termini di ontologia negativa: la possibilità reale di afferrare idee che in realtà superavano le possibilità della sensibilità e di conciliare domini conoscitivi altrimenti difficilmente compatibili. Quindi, se da un lato la filosofia di Kant avrebbe potuto condurre a soluzioni di ordine scettico, dall'altro sarebbe stata in grado di superare la realtà fenomenica in piena legittimità e arrivare all'idea, che era lo scopo di Schopenhauer.

“Dopo un periodo di forti critiche a Kant, ad un certo punto (seconda metà del 1812), il criticismo venne concepito da Schopenhauer come una virtuosa attività filosofica di distinzione tra dimensioni inconciliabili. Così inteso, il criticismo permetteva sia di non ragionare sull'ineffabile sia di evocare in modo negativo, mediante una netta definizione del sensibile che pone come estraneo il sovrasensibile, la coscienza migliore⁹³.”

⁹¹ A. Hübscher, p. 126-127.

⁹² Di Napoli, p. 25.

⁹³ Petrillo A., *Il giovane Schopenhauer interprete del criticismo e del principio di ragione sufficiente*, in Giannetto G., *Intelletto e ragione in Kant e Schopenhauer*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2015, p.161.

Conclusioni del capitolo

Questa prima fase del pensiero di Schopenhauer è tanto ricca e varia quanto confusa ed intrecciata. Ciò che è assolutamente incontestabile ed evidente è il predominio della attualità dell'esperienza di vita come non semplice principio ontologico e tautologico bensì metodologico. Punto, questo, su cui insiste anche Negroni:

“Che il punto di partenza della filosofia di Schopenhauer sia il concreto, ossia il mondo dell'esperienza nella molteplicità dei suoi aspetti (quotidiano, artistico, religioso, morale) è un dato incontrovertibile⁹⁴.”

La prima conseguenza di questa impostazione è la infinita serie di corrispondenze tra domini conoscitivi diversi e l'apparente disordine delle argomentazioni schopenhaueriane. Non è raro, infatti, specialmente nelle opere inedite del periodo giovanile, constatare che, laddove vi è una argomentazione astratta e puramente logica, da parte di Schopenhauer vi sia una risposta apparentemente non attinente, ma che in realtà è perfettamente coerente dal suo punto di vista. Questo avviene perché egli ha in mente una unità di fondo, che però è priva, in questi primi anni, di una struttura coerente, e che può essere notata e abbozzata solo unificando frammenti sparsi dei suoi inediti: appunti a margine dei libri che ha letto, commenti alle lezioni a cui ha partecipato, annotazioni e riflessioni su diari personali. Nella fase giovanile del suo pensiero, Schopenhauer ha poche certezze di base, ma sono quelle su cui pensa e costruisce: che l'uomo abbia accesso all'eternità nella propria intimità e che in essa vi siano idee immediate che l'uomo conosce ma che non è in grado di esprimere adeguatamente se non attraverso l'arte e, parzialmente, la metafisica. È fondamentale tenere presente che queste per Schopenhauer non sono ipotesi, ma realtà concrete di cui la filosofia deve rendere conto e a partire dalle quali possono essere proposte delle ipotesi, non il contrario. Non a caso, le prime domande che il filosofo si pone, e a cui risponde, sono: come ci rendiamo conto dell'accesso all'eternità? Con quale legittimità ne parliamo? Come sappiamo che esiste una differenza tra le idee come sapere

⁹⁴ Negroni B., *Supplementi al cosiddetto “sapere rappresentativo di A. Schopenhauer”*, p. 157 in Marini A., *Schopenhauer ieri e oggi*, pp. 157-192.

immediato ed inespriabile e qualsiasi altro prodotto della nostra mente, come i concetti generali? La risposta ad entrambe è: con l'esperienza stessa dell'atto di vivere. Infatti, Schopenhauer spesso non risponde con argomenti, ma con esempi quotidiani, che quasi destabilizzano il lettore. A questo punto, l'elemento di novità che contraddistingue Schopenhauer dai contemporanei fautori della *Glaubenphilosophie*, è il fatto che la metafisica possa comunque avere un ruolo positivo in merito e che la supremazia dell'esperienza non rappresenti una resa del pensiero filosofico, ma, piuttosto, l'unico modo per farne un uso non semplicemente logico e infine retorico, come riteneva facessero, invece, i "tre sofisti" dell'idealismo: Schelling, Fichte ed Hegel. Per Schopenhauer, ciò significava chiarire in primo luogo quale fosse l'oggetto reale della filosofia: l'uomo vivente nella sua presente fisicità. Occorre precisare che il fatto che l'esperienza vissuta nella sua più immediata fisicità sia il punto di partenza della filosofia di Schopenhauer, non significa che essa parli solo dell'uomo, ma che parte dall'uomo per arrivare ad una totalità metafisica coerente. Di qui l'importanza della fisiologia e, più in generale, della scienza naturali come componente imprescindibile nella riflessione filosofica. Le scienze naturali, in particolare, ricoprono un duplice ruolo nella filosofia di Schopenhauer: il primo è perfettamente collocato nel contesto filosofico a lui contemporaneo, e funge da criterio di confine tra domini conoscitivi differenti. Le scienze naturali rivelano, cioè, dove inizia e dove finisce il dominio di legittima applicazione della metafisica, intesa da Schopenhauer, tradizionalmente, quale studio della sostanza come cosa in sé; il secondo uso, invece, è il tratto di originalità di Schopenhauer e coinvolge, nella fattispecie, la fisiologia: è l'analisi del corpo vivente come manifestazione per antonomasia della simultaneità di due domini conoscitivi completamente diversi: da una parte, quello della cosa in sé, oscura per l'intelletto ma pur certa, in qualche modo, perché esperita; dall'altra, quello della normatività, chiarissimo all'intelletto. Questo secondo punto è la conquista teorica cui giunge Schopenhauer nel periodo berlinese. Infatti, dopo aver stabilito, a Gottinga, che la riflessione filosofica inizia dall'analisi della temporalità nell'esperienza immediata, che questa non prescinde dalla corporeità nella sua totalità, era necessario chiarire i seguenti punti: a) come è possibile la simultaneità di eternità e temporalità in unico momento, quindi b) che differenza esiste tra la conoscenza del dominio del senso interno e quella del senso esterno, per cui, infine c) quale tipo di relazione esiste tra soggetto ed oggetto e come possono comunicare coerentemente nonostante la loro differenza irriducibile. Schopenhauer, per rispondere a questi punti, affronta negli *Studienhefte* berlinesi, dedicati a Kant e Schelling, e nei commenti alle

lezioni di Fichte, tali questioni fondamentali: la definizione di soggetto come conoscente da nessuno conosciuto, la soggettività come punto indifferenziale non riducibile ad oggetto; il corpo come oggetto tra gli oggetti per capire l'unicità paradossale della soggettività e la sua irriducibilità; il principio di causalità come strumento invincibile per comprendere il mondo oggettivo e l'unicità di quello soggettivo, in quanto vi si sottrae. Tutti questi elementi, che saranno oggetto di analisi del prossimo capitolo, sono gli strumenti teorici su cui Schopenhauer costruisce il suo sistema, e che vedrà la sua prima stesura tra il 1812 e il 1813 a Rudolstadt con la *QR*.

Capitolo 2

Schopenhauer a Berlino: metafisica delle scienze e genesi della sua filosofia (1811-1813)

Schopenhauer può accampare una pretesa che nessun altro può accampare: di aver sfruttato e fatto fiorire al massimo l'esperienza, la sola base che abbiamo per la conoscenza, tanto che la sua stessa metafisica non è altro che un'ermeneutica dell'esperienza⁹⁵.

2.1 La formazione berlinese: obiezioni metafisiche ai corsi di Weiss e Horkel e note critiche ai principi metafisici della natura e della morale di Kant

Nell'estate del 1811 Schopenhauer si trasferì a Berlino, attratto principalmente dalla fama di Fichte e Schleiermacher⁹⁶. Seppure egli scelse di dedicarsi agli studi filosofici, frequentò molti più corsi di scienze naturali che non di filosofia; nel primo semestre seguì *Chimica sperimentale*

⁹⁵ S. Giametta, *Il mondo di Schopenhauer, Verità ed errori*, p. XXXIV in A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, 2019.

⁹⁶ J.E. Erdmann lettera 1851; Cfr. Zimmern, p. 70.

con Martin Heinrich Klaproth (1743-1817), chimico di grande rilievo e prestigio, noto sostenitore di teorie anti-flogistiche e della chimica di Lavoisier; partecipò alle lezioni di Martin Heinrich Carl Lichtenstein (1780-1857), noto e stimato zoologo, nonché medico militare che prestò servizio nel Sud dell'Africa presso l'esercito olandese tra il 1803 e il 1806, ed in particolare: *Ornitologia, Anfibiologia, Ittologia e Sugli animali a sangue caldo e domestici*. Schopenhauer conobbe Lichtenstein già nel 1808 a Weimar, durante uno dei ricevimenti organizzati da Johanna, e fu per lui una figura di riferimento fino al 1831, quando lasciò definitivamente Berlino. Lo zoologo, infatti, fu determinante nell'itinerario professionale di Schopenhauer in due occasioni. La prima risale al 23 marzo del 1820, giorno della *Probevorlesung* di Schopenhauer, cioè la dissertazione che, al tempo, abilitava al titolo di *Privatdozent*. Si trattava di una lezione frontale davanti al collegio docenti dell'insegnamento scelto. Il relatore di Schopenhauer era Hegel; i due si incontrarono il 17 marzo 1820 per accordare l'argomento della lezione: le quattro tipologie diverse di causalità così come esposte nella *QR*. Durante la discussione, Hegel fece delle pungenti obiezioni a Schopenhauer, che non è possibile dire con certezza se fossero provocazioni o semplici lacune fisiologiche, le quali spinsero Lichtenberg ad intervenire in difesa del candidato. Di seguito l'accaduto così come riferito da Carl Gerog Bähr (1833-1893), amico e allievo di Schopenhauer, nell'edizione critica di Hübscher⁹⁷:

“Hegel pose la domanda: se, ora un cavallo si sdraia sulla strada, quale ne è il motivo?

Risposta [di Schopenhauer]: Il suolo che esso trova sotto di sé, in coincidenza con la sua stanchezza, uno stato del cavallo. Se il cavallo si trovasse su un precipizio, non si sdraierebbe.

Obiezione: lei dunque annovera le funzioni animali tra i motivi? Quindi il battito del cuore, la circolazione del sangue e così via avvengono a causa dei motivi? –Qui si rivelò *Monsieur* l'ignorante [commento di Bähr]-.

Risposta: Non queste si chiamano funzioni animali. In fisiologia, si chiamano così i movimenti coscienti del corpo animale. Io mi richiamo qui alla fisiologia di Haller ecc.

⁹⁷ Bähr scriveva appunti da utilizzare per una opera monografica da dedicare al maestro Schopenhauer, ma morì prima di poterlo fare. Così, Karl Ludwig Schemann (1852-1938) si preoccupò di raccogliere gli appunti dei colloqui tra Bähr e Schopenhauer ne *Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer: aus dem Nachlass von Karl Bähr*; Brockhaus, Leipzig 1984. La ricostruzione fu considerata imprecisa e da rivedere da Hübscher, il quale ha proposto la sua propria ricostruzione. A tal proposito si rimanda a Grigenti F., p. 544; Verrecchia A., pp. 59-62 di Schopenhauer A., *Colloqui*, a cura di Verrecchia A., BUR, Milano 1995; ibid. pp. 164-173.

Obiezione: Ah, ma con funzioni animali non s'intende questo.

Allora si alza uno specialista del ramo [il professor Martin Heinrich Lichtenstein], interrompe Hegel e dice: "Signor dottore, mi perdoni, se m'intrometto, ma in questo caso devo dar ragione al signor dottor Schopenhauer. La nostra scienza chiama appunto animali le funzioni da lui indicate con questo nome". Con ciò si chiuse la discussione e Schopenhauer fu accolto nel novero dei docenti⁹⁸.

La seconda occasione, invece, in cui Lichtenstein è stato d'aiuto a Schopenhauer, è sempre a Berlino, e si tratta del suo coinvolgimento nell'organizzazione di un evento prestigioso del 1828, che coinvolse i più influenti scienziati tedeschi, e di cui Humboldt fu il presidente e Lichtenstein il segretario⁹⁹.

Proseguendo nella formazione di Schopenhauer a Berlino, egli frequentò anche i corsi su *Magnetismo* ed *Elettricità* tenuti da Paul Ermann (1764-1851), illustre professore che nel 1806 vinse il *Prix du galvanism*, introdotto da Napoleone nel 1801 e che fu molto apprezzato da Schopenhauer¹⁰⁰; quelli di *Geognosia* di Christian Samuel Weiss (1780-1856), mineralogista molto noto per i suoi studi di cristallografia; la formulazione matematica elementare degli schemi dei sistemi di cristallo porta il suo nome: *Weiss zone law*.

Nel semestre estivo del 1812, Schopenhauer partecipò alle lezioni di *Fisica* di Ernst Gottfried Fischer (1754-1831), importantissimo chimico, che ha diffuso le teorie di Berthollet e tradotto in tedesco il suo celebre trattato *Recherches sur les lois de l'affinité* (1801); quelle di *Astronomia* di Johann Elert Bode (1747-1826), direttore dell'Osservatorio astronomico di Berlino, celebre sia per le sue opere divulgative che per le scoperte astronomiche: una galassia, che oggi porta il suo nome, Galassia di Bode o M 81¹⁰¹, e per la riformulazione della *Legge di Titius-Bode*¹⁰², determinante per la scoperta di Urano nel 1781. Frequentò anche *Fisiologia generale* con Johann Horkel (1769-1846), il quale era specializzato in fisiologia vegetale e scriveva su due delle più importanti riviste scientifiche del tempo: *Archiv für die thierische Chemie* e *Deutsches Archiv für die Physiologie*; e, infine, Schopenhauer seguì il corso di

⁹⁸ *Gespräche.*, p. 85; *Colloqui*, p. 77; Grigenti F., *Appendice*, p. 545.

⁹⁹ Cfr. Segala M., *A Convex Mirror, Schopenhauer's Philosophy and the Sciences*, Oxford University Press, USA 2024, p. 45.

¹⁰⁰ Cfr. Segala M., pp. 45-46; Grigenti F., p. 78.

¹⁰¹ M 81, una galassia nella costellazione dell'Orsa Maggiore, a circa 12 milioni di anni luce dalla Terra, fu osservata per la prima volta da Bode nel 1774, ma è stata definitivamente confermata solo nel 1914, quando l'astronomo tedesco Max Wolf ne rilevò la rotazione con relativa velocità (300 km/s).

¹⁰² Legge che quantifica approssimativamente la distanza dei pianeti dal Sole individuando il valore dei semiassi maggiori delle orbite planetarie.

Anatomia del cervello umano con Friedrich Christian Rosenthal (1780-1829), medico specializzato in olfatto, ma di fatto anatomista generico. Dopo essersi formato in chirurgia a Vienna e Würzburg, egli ha esteso le sue ricerche al regno animale: si è occupato di balene, foche e meduse. È ricordato per il canale di Rosenthal, di cui egli diede un quadro completo e non parziale, come quello proposto nel 1806 da Samuel Thomas Soemmerring (1755-1830)¹⁰³. Schopenhauer partecipò alle lezioni di Rosenthal, dedicate alla anatomia cerebrale, svoltesi nel teatro anatomico dell'*Ospedale Pépinière* di Berlino¹⁰⁴, fondato nel 1795 e pensato come centro di formazione per chirurghi di guerra. Non ci sono trascrizioni di Schopenhauer specificatamente dedicate alle lezioni in questione, ma che siano state importanti lo ha scritto lui stesso in una lettera a Freundstädt¹⁰⁵ del 12 ottobre 1852, all'interno di una considerazione di ordine generale sulla fisiologia intesa come culmine delle scienze naturali:

“La fisiologia è il culmine di tutte le scienze naturali e il loro ambito il più oscuro. Per essere all'altezza della discussione bisogna perciò aver seguito con serietà l'intero corso generale di scienze naturali all'università e averle tenute sotto gli occhi tutta la vita. Solo così si capisce veramente di che cosa si discute, altrimenti no. Io ho fatto così: ho fatto con passione anatomia sotto la guida di Hempel e Langenbeck, poi sull'anatomia del cervello ho ascoltato Rosenthal nel teatro anatomico a Berlino, ho ascoltato tre volte chimica, tre volte fisica, due volte zoologia, anatomia comparata, mineralogia, botanica, fisiologia, fisiologia generale, geografia, astronomia, ecc., e poi, in tutta la mia vita, ho seguito i progressi di tutte queste scienze e studiato le opere principali, specialmente francesi ed inglesi, come testimoniano gli esemplari con glosse della mia biblioteca. (Quest'estate la mia intera biblioteca era una *camera obscura* ed era piena di strumenti ottici)¹⁰⁶”.

La centralità della fisiologia è, però, sempre accompagnata da un frequente rimando alla metafisica: spesso, infatti, negli appunti alle lezioni di scienze naturali, Schopenhauer fa riferimento ad un dominio che è più metafisico che non circoscritto nell'ambito specifico della disciplina. A tal proposito, sono interessanti e significative diverse annotazioni alle lezioni berlinesi. Particolarmente eloquente è il caso degli appunti al corso di Weiss del 1812. Laddove, all'interno di una lezione sulla fossilizzazione, Weiss accenna all'azione gravitazionale interna

¹⁰³ Cfr. Jochen Schacht, Joseph E. Hawkins, *Sketches of Otolithology Part 4: A Cell by Any Other Name: Cochlear Epithelium*, *Audiology & Neurotology* 2004;9:317–327, Published online: October 1, 2004, p. 317. S.T. Soemmerring, *Abbildungen des menschlichen Hörorgans*, Warrentz und Wenner, Frankfurt am Main 1806.

¹⁰⁴ Cfr. Segala pp. 42-43.

¹⁰⁵ Cfr. Segala pp. 55-56;

¹⁰⁶ Schopenhauer A., *Gesammelte Briefe*, A. Hübscher, Bouvier, Bonn 1987; Schopenhauer A., *Carteggio con i discepoli*, Vol. I, a cura di Fazio D., Pensa Multimedia, Lecce 2021, p. 345.

ad un corpo, Schopenhauer annota una obiezione di ordine metafisico che parte dal problema di come stabilire i limiti effettivi di un corpo in modo non arbitrario sino ad arrivare al problema della infinita divisibilità della materia. A mio parere, non si tratta affatto di una situazione circostanziata, ma rivela la sensibile attenzione di Schopenhauer a determinati argomenti. Non solo perché è abbastanza desueto aprire una parentesi metafisica su una affermazione di passaggio, che chiaramente non è il centro della lezione, ma soprattutto perché, non molto tempo prima, nell'autunno 1811, Schopenhauer aveva studiato approfonditamente i *Principi Metafisici* di Kant¹⁰⁷, obiettando, nei quaderni, la procedura metodologica dell'interpretazione kantiana dello spazio. In merito a questo, infatti, tra i due testi si possono individuare delle chiare corrispondenze:

“Weiss ritiene che la pulsione fondamentale della gravità (*Grundtrieb in der Schwere*), che ora agisce sull'attrazione, continuerebbe ad agire dopo il crollo, tendendo all'unità e abolendo la separazione: che la forza non si diriga solo nell'area spaziale ma all'interno del corpo.

[Schopenhauer] Ho il sospetto che Weiss non abbia ancora del tutto chiaro il suo concetto di interno. Non preso in senso figurato, è sicuramente un concetto puramente spaziale e che esprime ciò che sta da questa o quella parte di un confine arbitrario (*willkürlichen Gränze*): un confine arbitrario perché come posso pensare ad uno spazio più grande in ogni altro, posso anche pensare uno più piccolo in ogni altro, semplicemente (*schlechthin*) all'infinito. Dunque come si contrappone l'interno allo spaziale? - In senso figurato, talvolta significa dipendente dal soggetto e dall'esterno, quindi indipendente. *Spesso significa anche chimica in opposizione meccanica*. Se intende questo, perché non lo dice?

[W]: Secondo la legge di Mariot¹⁰⁸ i volumi dei tipi d'aria sono in rapporto inverso alle forze prementanti... Ma da ciò consegue che l'aria non ha limite ma espansione infinita.

[S]: Il problema mi sembra fondamentalmente tutt'uno con quello dell'infinita divisibilità della materia. E con questo forse l'ultima domanda è: *le leggi della quantità (es. geometriche) si possono attribuire alla qualità?*”¹⁰⁹

¹⁰⁷ Schopenhauer ha studiato su due edizioni dell'opera kantiana: quella del 1786, Kant I., *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hartknoch, Riga 1796; *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Hartknoch, Leipzig 1800. Hübscher in SP II segnala a partire da quali passaggi degli appunti Schopenhauer ha cambiato edizione: da p 1.2.3. [1], 15, p. 251 il riferimento è all'edizione del 1800.

¹⁰⁸ Il riferimento è alla *legge Boyle-Mariotte* (1676) o *legge di trasformazione isoterma*: a temperatura costante il rapporto tra volume che un gas perfetto occupa e la pressione che esso subisce è inversamente proporzionale, quindi il loro prodotto è costante: $p \cdot V = \text{cost.}$

¹⁰⁹ SP II, p. 231. Corsivo mio.

Invece, negli *Studienhefte* del 1811, nella breve parte dedicata specificatamente alla divisibilità della materia:

“La parte è chiamata parte (*Theil*) solo perché è considerata dal nostro arbitrio (*Willkür*) per sé stessa: e da ciò segue che questa dovrebbe avere un limite? Se ammettiamo che le parti nascono solo dall’arbitrio umano (*menschliche Willkür*) e che il tutto non significa altro che l’atto incompiuto o annullato (*wiederaufgehoben*) di questo arbitrio, allora non diremo più “la materia, (o lo spazio) è costituita da un numero infinito di parti”, il che sarebbe comunque incoerente, bensì: la possibilità di divisione (della materia come dello spazio) è infinita. Questo problema, quindi, non richiede la risoluzione che egli [Kant] dà ma può essere risolta, come sopra, entro i limiti del senso comune (*gemeinen Verstandes*). Fondamentalmente, *la divisione è un passaggio dalla intuizione spaziale a quella temporale, poiché tutta la successione e tutto il numero appartengono solo a questa*¹¹⁰”.

A partire dalla seconda metà del Settecento, nel Continente si sono susseguiti moltissimi studi sull’aria¹¹¹, ma in questo contesto Weiss, anche dal tipo di risposta fornita da Schopenhauer, non sembra voler entrare nel merito specialistico della *legge Boyle-Mariotte*, ma più logico. E cioè: se il rapporto matematico tra i tipi d’aria è costante, allora naturalmente è potenzialmente infinito; ma dato che questo rapporto riguarda relazioni materiali, si deve assumere che la materia in questione sia altrettanto infinita, quindi infinitamente estesa? Così si spiega, a mio parere, il tipo di risposta offerta da Schopenhauer, il quale non avrebbe esitato a rispondere in termini specialistici, se così fossero stati proposti, come in molte altre occasioni negli appunti, quali i commenti a Klaproth¹¹². Ovviamente, l’aria non è infinitamente estesa, ma allo stesso tempo un rapporto matematico costante, che in questo caso si esplica nel rapporto tra volume e pressione, è potenzialmente infinito; infatti, nell’ipotesi che l’aria subisse una pressione pari a zero, la sua estensione sarebbe infinita. La domanda da formulare, quindi, e a cui rispondere, è un’altra, che è quella sollevata da Schopenhauer stesso nel passo riportato: le leggi della quantità si possono attribuire alla qualità? *i.e.*, il formalismo matematico ha una corrispondenza biunivoca con l’ente reale che descrive? Secondo Schopenhauer, coerentemente con il romanticismo tedesco, no. Questo, tuttavia, non è un dibattito nuovo nella storia del pensiero; il punto è che il conflitto tra i due domini, a partire dall’Ottocento e con lo svilupparsi delle

¹¹⁰ *SP II*, p. 253. Corsivo mio.

¹¹¹ Cfr. Abbri F., *La rivoluzione chimica* in Rossi P. *Storia della Scienza Vol. 2, L’età dei Lumi da Eulero a Lamarck*, De Agostini, Novara 2006, pp.255-294.

¹¹² *SP II*, pp. 216-217.

scienze della vita, non era più tra filosofia prima e filosofia della natura, bensì tra scienze naturali e scienze a carattere quantitativo e non semplicemente tassonomico, quindi anche tra chimica e meccanica. Teatro privilegiato di questo tipo di conflittualità sono stati gli studi sulla luce, già a partire dalla seconda metà del Settecento, e di cui si tratterà più approfonditamente nel *Cap. 4*. Tornando, invece, agli *Studienhefte* del 1811, il problema della conciliazione tra matematica e metafisica, contestualizzato all'interno del dibattito sullo spazio, era sorto già nel 1756 all'interno della filosofia kantiana prima delle *Antonimie*, e cioè nella *Monadologia Fisica*¹¹³ e nei *Principi metafisici* (1786). In effetti, il problema del rapporto tra l'intero e le parti è proprio uno dei principali della *Monadologia*. Kant cercò di risolverlo con una modifica alla monade leibniziana con una integrazione newtoniana, e cioè affermando che la sostanza semplice fosse un punto d'attività repulsiva¹¹⁴. Perciò, il fondamento ultimo del composto è affidato alla dinamica di forza attrattiva e repulsiva, che unisce e determina i rapporti di dipendenza tra le parti¹¹⁵. La sostanza è semplice ed immateriale, perché è una sfera d'attività, e dunque lo spazio è realmente infinitamente divisibile perché, dividendo la materia che lo occupa, non si procede per parti materiali ma per frazioni di sfera di attività dinamica.

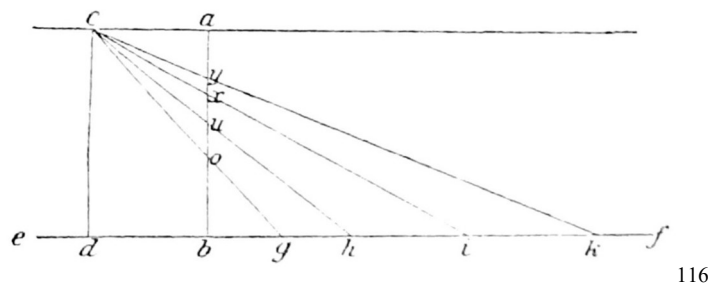


Fig. 2.1

¹¹³ Si tratta della dissertazione presentata nel marzo del 1756 presso l'Università Albertina di Königsberg per il concorso d'accesso alla cattedra di Logica e Metafisica, divenuta vacante a seguito della morte di Knutzen. Cfr. Kant I, *Monadologia III, Dissertazioni Latine* a cura di Agostini I., Bompiani, Milano, 2014.

¹¹⁴ Cfr. Carafagna E., *Kant e la metafisica della forza*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2020; Pecere P., *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di Pagina, Bari, 2009, pp. 518-530; Kant e la *Monadologia* di Leibniz: dall' "Anfibolia" all' "Apologia", Fogli di Filosofia, fasc. 4, 2013, di pp. 7-41; Ferrini C., *Descartes's Legacy in Kant's Notions of Physical Influx and Space-Filling: True Estimation and Physical Monadology*, Kant-Studien 109 (1), 2018, pp. 9-46. Friedman M., *Philosophy of Natural Science, in Kant and Modern Science*, Cambridge University Press, NY, USA, 2006, p. 310; Heis K., *Kant (vs. Leibniz, Wolff and Lambert) on real definitions in geometry*, Canadian Journal of Philosophy, Department of Logic and Philosophy of Science in University of California, Canadian Journal of Philosophy Vol. 44. 5/6, CA. USA, 2014, pp. 605-30; Warren D., *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, Routledge, NY, USA, 2001.

¹¹⁵ Kant I, *Monadologia, III, Theorema*.

¹¹⁶ Kant I, *Monadologia III, Dissertazioni Latine* a cura di Agostini I., Bompiani, Milano, 2014, p. 164.

Immaginiamo di avere la retta ef , e che questa sia prolungata in maniera indefinita. Sia tracciata la perpendicolare ab , che invece è una “retta fisica”, cioè formata da parti di materia. Si aggiunga, poi, una retta cd parallela ad ab e quindi perpendicolare ad ef . Su quest’ultima, cioè ef , si individuino i punti g, h, i, k , cui possono seguirne altri indefinitamente. A questo punto, afferma Kant, tra due punti, o monadi, può essere tracciata una retta, pertanto sia tracciata la linea cg , e si designi con o il luogo in cui questa si interseca con ab . Allo stesso modo si tracci ch , e si nomini u il punto in cui questa si intersechi con ab , e così via con i, k , etc., cioè ci, ck , che si intersecano con ab rispettivamente in x e y . Si noterà che procedendo all’infinito in questo modo, i punti di intersezione della retta nascente dall’incontro tra i punti di cd e quelli di ef in quelli di ab , saranno progressivamente più vicini al punto a ; cy , per esempio, è molto più vicino ad a di quanto non sia cg , ma lo è di meno di quanto potrebbe essere l’ipotetico punto cf , e così via. Naturalmente, dato che la retta ef può essere prolungata all’infinito, la detta intersezione non può mai cadere in a , perché cd e ab sono equidistanti. Dividendo, quindi, la retta oa , e cioè quella determinata dall’intersezione, infinitamente, non si arriva mai a parti primitive che non necessitano di ulteriore divisione. Ciò significa che lo spazio è infinitamente divisibile e non può essere costituito da parti, come viene detto nella *Prop. IV*. Lo spazio, perciò, non può essere un corpo, bensì un fenomeno della relazione esterna tra sostanze. Naturalmente, diventa difficile capire come sia possibile che i corpi divisibili riempiano qualcosa di indivisibile, specie se si prendono in considerazione le *Prop. II* e *III* dell’*Etica* di Spinoza, le quali affermano, rispettivamente, che due sostanze con attributi diversi non hanno nulla in comune e che non possa esserci nesso causale tra due sostanze diverse¹¹⁷, in risposta al problema cartesiano del rapporto tra *res cogitans* ed *extensa*, centrale nel dibattito sullo spazio a partire dalla seconda metà del Settecento¹¹⁸. La soluzione proposta da Kant è quella di individuare un nucleo di attività interna fondamentale della monade da cui derivano i rapporti tra parti materiali: la “*ipsa simplicitas*” (Fig. 2.2), che ha dietro di sé, seguendo l’interpretazione di Friedman, il concetto

¹¹⁷ Spinoza B., *Tutte le Opere*, a cura di Sangiacomo A., Bompiani, Milano, 2019, *Etica, I, Prop. II-III*, p. 1149: “*Prop II*: Due sostanze che hanno attributi diversi non hanno nulla in comune tra di loro; *Prop. III*: Delle cose che non hanno nulla di comune tra di loro, l’una non può essere causa dell’altra”.

¹¹⁸ Cfr. Huggett N., *Space from Zeno to Einstein*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990; Koyré A., Cohen I.B., *The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton and Clarke*, Isis, Vol. 52 n.4, Chicago Press, 1961, pp. 555-66; Koyré A., *Newtonian Studies*, Harvard University Press, 1965; Power J.E., *Henry More and Isaac Newton on Absolute Space*, Journal of the History of Ideas Vol. 31, No. 2, University of Pennsylvania Press, 1970, pp. 289-296; Watkins E., *The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius*, The Review of Metaphysics, Vol. 49, No. 2, Philosophy Education Society Inc., Washington, 1995, pp. 295-339.

newtoniano di *vis insita*. Infatti, Newton, per giustificare la possibilità del moto assoluto e dunque dello spazio assoluto, impiegò i concetti di *vis insita* e di *vis impressa* nelle *Definizioni* dei *Principia* come presupposto ontologico per la possibilità stessa dell'accelerazione. Così, la *vis impressa*, l'accelerazione, imprime un movimento nel corpo ($F=ma$) e la *vis insita*, l'inerzia, è la capacità del corpo di permanere nel nuovo stato come nel vecchio, cioè di quiete o di movimento, fino all'intervento di una forza esterna. Infatti, se la *vis insita* non fosse stata la capacità innata del corpo di conservare lo stato in generale, quindi anche di moto e non solo di quiete, come affermava la fisica aristotelica, l'accelerazione, che è per l'appunto una variazione della velocità nel tempo, non sarebbe proprio stata possibile, e sarebbe stato necessario postulare una causa esterna in grado di spiegare per quale motivo un corpo continuasse il proprio movimento anche dopo che quello che lo ha generato ha smesso di toccarlo, che è quello che fece Cartesio con la teoria dei vortici¹¹⁹. Queste due capacità dinamiche dei corpi rappresentano il presupposto teorico delle tre celebri leggi di Newton nonché gli operatori funzionali per la dimostrazione del moto e dello spazio assoluto¹²⁰. La questione non è affatto secondaria, perché la metodologia funzionalista di Newton e di Kant, sottolineata da Cassirer¹²¹, è opposta a quella tendenzialmente sostanzialista di Schopenhauer, proposta da Schneider, e ha una conseguenza diretta sul diverso modo di trattare il problema dello spazio, come si mostrerà a breve. Newton, per dimostrare l'esistenza dello spazio assoluto, inosservabile ed intangibile, ricorse agli esperimenti del secchio d'acqua e dei due globi attaccati ad un filo. Per quanto riguarda il primo, immaginiamo un secchio pieno d'acqua sospeso in aria e retto da un filo, e che questo venga attorcigliato e poi lasciato sciogliersi, in modo tale da avere una rotazione che il filo trasmetta al secchio che sostiene. In un primo momento (t1), il secchio e l'acqua, sono entrambi in quiete reciproca, infatti la superficie liquida è piana. Successivamente (t2), quando il filo comincia a sciogliersi, il secchio si muove, ma l'acqua è ancora in quiete. In seguito (t3), il secchio comunica il proprio movimento all'acqua, che comincia a muoversi, fino a ruotare alla stessa velocità del secchio (t4). A questo punto, è immediatamente osservabile che la superficie dell'acqua non è più piana, ma concava, perché i suoi estremi sono arrivati fino ai

¹¹⁹ Cfr. Barbour J. *The Discovery of Dynamics*, Oxford University Press, New York, 2001; Garber D., *Descartes Metaphysical Physics*, IL, University of Chicago Press, USA, 1992.

¹²⁰ Cfr. Bricker P., Hughes R.I.G., *Philosophical Perspective on Newtonian Science*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1990; Casini P., *Hypotheses non fingo tra Newton e Kant*, Edizioni di Storia e Letteratura – Opuscola Correcta, Roma, 2004.

¹²¹ Cassirer E., *Il concetto di sostanza e concetto di funzione*, Morcelliana, Brescia, 2018; Cfr. Minguez C., *Euler y Kant. El Espacio Absoluto*, University of the Basque Country, Leioa, 1985.

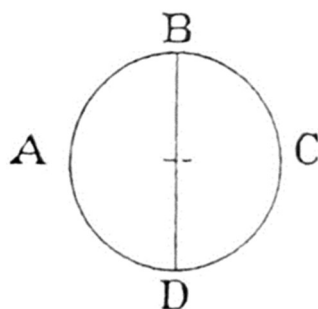
bordi superiori del secchio, per effetto della forza centrifuga. Inoltre, quando il secchio cessa il proprio moto (t5), l'acqua continua a ruotare, seppure a velocità ridotta. Newton utilizzò questo esperimento per confutare la succitata teoria dei vortici di Cartesio: se i pianeti stanno ai vortici come l'acqua al secchio, e cioè in contatto, allora non è vero che il loro moto è meramente relativo, perché se il moto vero fosse la traslazione dal corpo dalla vicinanza a corpi in immediato contatto con esso ad un'altra, allora non è chiaro perché l'acqua nel secchio, in immediato contatto con esso, non si sia mossa subito, quando il vaso ha iniziato la propria rotazione, e perché abbia continuato a muoversi anche dopo che il secchio ha smesso di ruotare. Se il moto dell'acqua avesse avuto natura puramente relativa, allora il suo effetto visibile -la superficie non più piatta ma concava (t3)- avrebbe dovuto verificarsi nell'istante esatto nel quale il secchio cominciò a ruotare (t2), ma ciò non è accaduto, quindi il moto dell'acqua deve essere stato relativamente a qualcos'altro, cioè allo spazio assoluto. Nell'altro esperimento, invece, quello dei due globi attaccati al filo, Newton ha continuato a concentrarsi sulla forza centrifuga e sul moto rotatorio, che utilizzò per dimostrare moto e spazio assoluto. Qualora noi avessimo due globi ad una data distanza uniti da una corda, entrambi in moto circolare intorno allo stesso centro gravitazionale, vedremmo il loro sforzo di recedere dal proprio asse, proprio come l'acqua nel secchio. Tale sforzo, è chiaro, si sarebbe verificato sia che i globi fossero stati circondati da altri corpi, che dal vuoto, perché il loro moto è, per l'appunto, rispetto allo spazio assoluto. Risulta chiaro, a questo punto, che gli esperimenti coinvolgono non la velocità assoluta, ma la variazione, cioè l'accelerazione assoluta. Ciò significa che il mezzo attraverso il quale il moto assoluto diventa percepibile, e quindi spazio assoluto e durata legittimamente concepibili, è l'accelerazione, e così torniamo al ruolo fondamentale della *vis insita* e *impressa*. Questo discorso dall'euristica funzionalista, che in Newton è ricorrente soprattutto entro un'area specifica, che è quella dello spazio in un confronto continuo con Leibniz e Cartesio, in Kant si estende¹²². E, tornando al problema dello spazio, declinato in quello divisibilità finita ed infinita, e dunque alla monade come nucleo attivo, tale metodologia è evidente ed è usata con scopi differenti:

“Come è possibile che un costituente elementare della materia o “monade fisica” possa occupare uno spazio senza essere a sua volta infinitamente divisibile a sua volta? La risposta di Kant nel 1756 è che

¹²² Cfr. F. Capeilleres, *Kant philosophe newtonien*, Cerf, Paris, 2004.

le monadi fisiche non riempiono lo spazio che occupano per il fatto di essere immediatamente presenti in tutte le parti dello spazio; non devono essere concepite, per esempio, come corpi che sono solidi in ogni parte. Piuttosto le monadi fisiche devono essere concepite come centri-punto di forza attrattiva e repulsiva, dove la forza repulsiva, in particolare, genera una regione di solidità e impenetrabilità nei termini di una “sfera di attività” dove la fonte a forma di punto manifesta la sua capacità repulsiva di escludere le altre monadi dall’area in questione (*Fig.2.2*). Così l’impiego leibniziano di sostanze ultime semplici o monadi risulta perfettamente compatibile con la infinita divisibilità dello spazio – ma (e qui interviene la svolta caratteristica di Kant) *può essere mantenuta soltanto adottando la concezione newtoniana di forza che agisce a distanza* (in questo caso, un breve raggio di forza repulsiva agente a breve distanza data dal raggio della sfera d’attività)”¹²³.

Dal testo di Friedman risulta evidente l’importanza dell’integrazione della dinamica di Newton nella metafisica di Kant, nonché il ruolo funzionalistico-euleriano sottolineato da Cassirer. Tuttavia, come accennato, lo scopo di Kant non è quello di Newton, e cioè egli non intende difendere lo spazio assoluto, ma trovare una soluzione coerente all’antinomia tra geometria e metafisica. In questo caso, dunque, il concetto di *vis insita* diventa cruciale, perché le relazioni corporee non sono fondative ma il risultato stesso di un nucleo dinamico che è la sfera di attività della monade (*Prop. VII, Problema*). Infatti, se la monade riempie una parte di spazio con la propria attività interna, occupandola, ne esclude qualsiasi altra in quello stesso punto, nonostante lo spazio in questione sia infinito.



124

¹²³ Friedman M., *Philosophy of Natural Science*, in *Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, USA, 2006, p. 310. Corsivo mio.

¹²⁴ I. Kant, *Monadologia*, III, p. 173.

Fig. 2.2.

Guardando la Fig. 2.2, consideriamo il cerchio *ABCD* come il luogo che la monade occupa nello spazio tramite la sua attività interna. *BD*, che è il diametro della sfera, sia inteso come la distanza cui sono mantenuti i semplici presenti tra *B* e *D*, il cui ulteriore avvicinamento reciproco è impedito dall'attività della monade. E quest'ultima è la impenetrabilità. Ora, la forza repulsiva, che permette l'impenetrabilità, non è sufficiente per spiegare la composizione dinamica e materiale dei corpi che occupano uno spazio, è necessario che vi sia anche, simultaneamente, una forza attrattiva, dunque una resistenza. Infatti, se ci fosse solamente una forza repulsiva, non sarebbe possibile alcun tipo di aggregazione, dunque nessuna voluminosità. Così, a determinare i limiti estensivi dell'attività monadica, *i.e.* le relazioni tra parti coinvolte, è la forza repulsiva insieme a quella attrattiva (*Prop. X*), e la cui intensità è regolata dai criteri quantitativi della fisica newtoniana, quindi il rapporto di proporzionalità inversa tra distanza e forza e di proporzionalità diretta tra massa e forza. In questo quadro, pertanto, a causa dell'attività attrattiva e repulsiva, e del loro comportamento conformemente alle masse lungo il diametro del cerchio, il quale rappresenta il dominio di azione di una monade, presso il punto in cui attrazione e repulsione hanno valore uguale, lì è il "limite dell'impenetrabilità" e l'"ambito del contatto esterno": il dato punto-limite rappresenta il volume. Così, l'estensione della materia non è affidata ad un principio solido ma dinamico, e così dividere lo spazio, o la materia, non riguarda più granelli solidi, ma sfere di forze. In questo modo, da un lato la monade rimane semplice ed indivisibile, perché è un principio dinamico, dall'altro lo spazio è infinitamente divisibile, perché non vi è un limite materiale. Lo stesso identico problema, tuttavia, torna nei *Principi metafisici della natura* (=PMN), naturalmente con le dovute variazioni legate allo sviluppo del criticismo (1781), nella *Dinamica*, che è il punto cui Schopenhauer si riferisce nei quaderni. La *Dinamica* è la seconda delle quattro sezioni dei PMN (*Meccanica, Dinamica, Foronomia, Fenomenologia*), in cui Kant tratta la materia in quanto riempie uno spazio, ciò si collega direttamente al problema della *Monadologia fisica*, di cui recupera la centralità della forza repulsiva e il collegamento tra dinamica ed estensione:

"La materia è il mobile in quanto riempie uno spazio. Riempire uno spazio significa opporre resistenza a ogni mobile che tenda con il suo movimento a penetrare in un determinato spazio. Uno spazio che non

è riempito è uno spazio vuoto¹²⁵.”

A ciò segue una importante aggiunta che getta maggiore chiarezza rispetto alla dissertazione giovanile, e cioè che la materia non riempie uno spazio semplicemente esistendo, ma solo esercitando un tipo particolare di forza motrice¹²⁶, cioè la forza repulsiva o attrattiva¹²⁷ che si attestano, così, come le due forze motrici cui possono essere ricondotte tutte le altre¹²⁸. Tali forze sono dotate di un certo grado di forza espansiva la cui intensità può procedere all'infinito¹²⁹; tuttavia, nella sede della *Dinamica*, ad essere particolarmente rilevante è, nella fattispecie, come già nella *Monadologia*, la forza repulsiva, perché responsabile del riempimento reale dello spazio, che viene definita anche forza espansiva (*Ausdehnungskraft*). La forza espansiva della materia, a sua volta, è l'elasticità. Questo passaggio porta Kant ad affrontare lo stesso problema di Weiss e Schopenhauer, cioè il problema della divisibilità della materia in rapporto al problema della compressione e della soppressione. A tal proposito, è sufficiente pensare alla nota della *Def. 3* e *Teorema 3*:

“Quando nel cilindro pieno d'una pompa d'aria si spinge il pistone sempre più vicino al fondo, l'aria viene compressa. Se ora questa compressione si potesse spingere fino al punto da far toccare interamente il fondo dal pistone (senza che la benché minima parte d'aria fosse fuoriuscita), la materia dell'aria sarebbe soppressa; infatti, le materie tra cui si trova non lasciano nessuno spazio libero, per cui essa si dovrebbe trovare tra il pistone e il fondo del cilindro, senza però occupare nessuno spazio. Questa completa sopprimibilità della materia ad opera di forze compressive esterne, qualora la si volesse ammettere o anche solo pensare, si potrebbe chiamare meccanica. Mediante questa restrizione, ho motivo di distinguere tale sopprimibilità della materia da un'altra¹³⁰.”

Da cui segue il *Teorema 3*:

¹²⁵ Kant I., *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di Pecere P., Bompiani, Milano, 2003, *Sez. II, Def. I*, p. 496.

¹²⁶ *ibid.* *Teorema I*, p. 175: “La materia non riempie uno spazio mediante la sua sola esistenza, ma mediante una particolare forza motrice.”

¹²⁷ *ibid.* *Def. 2; Corollario*, p. 179.

¹²⁸ *ibid.* *Corollario*.

¹²⁹ *ibid.* *Teorema 2*, p. 179: “La materia riempie il proprio spazio mediante la forza repulsiva di tutte le sue parti, cioè mediante una sua propria forza espansiva che possiede un determinato grado, rispetto al quale si possono pensare gradi minori o maggiori all'infinito.”

¹³⁰ *ibid.*, nota a *Def. 3.*, pp- 183-185.

“La materia può essere compressa all’infinito, ma non può essere soppressa da alcuna materia, per quanto grande sia la forza compressiva di quest’ultima¹³¹.”

Naturalmente, la differenza tra compressione e soppressione, e la possibilità della prima di contro a quella della seconda, è affidata al ruolo della forza motrice, cioè della repulsione, e soprattutto alla sua attività dinamica e non meccanica, cioè materiale. Oltretutto, prosegue Kant, per sopprimere una materia bisogna immaginare uno spazio infinitamente piccolo da una parte e una forza compressiva infinita dall’altra, il che è impossibile, perché nessuna forza è infinita. Così, deve essere ammessa come qualità fondamentale della materia, basata sulla forza repulsiva, dunque sull’elasticità, la impenetrabilità, che è di due specie: quella relativa e quella assoluta. La prima è basata sulla resistenza che cresce in rapporto al grado di forza compressiva che subisce, ed è detta dinamica; la seconda è la resistenza in genere come riempimento di spazio, ed è detta matematica¹³². Dunque, posto come fondamento fisico reale della impenetrabilità la forza repulsiva, quindi l’impenetrabilità, si effettua il passaggio dal piano dinamico a quello estensivo, allontanandosi così dal materialismo meccanicista di Johann Heinrich Lambert (1728-1777), cui Kant stesso fa riferimento¹³³, e che fondava l’estensione sulla solidità anziché sulla attività¹³⁴.

“La sostanza materiale è ciò che nello spazio è mobile di per sé, indipendentemente da ogni altra cosa che esiste al suo esterno¹³⁵.”

La materialità è affidata, ribadiamo, ad un principio dinamico; a sua volta la materia è la sostanza, perché costituisce il fondamento ultimo oltre il quale non si può procedere nelle definizioni ed è al contempo la condizione prima di tutte le possibili relazioni tra oggetti estesi¹³⁶. Così, Kant scrive nel *Teorema 4* che la materia è divisibile all’infinito, e che ciascuna

¹³¹ *ibid.*

¹³² *ibid.* Def. 4, p. 187.

¹³³ *ibid.*, Nota a Dimostrazione Teorema 1, p. 177.

¹³⁴ Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, Wendler, Leipzig, 1764, Vol. II, §63, p. 254.

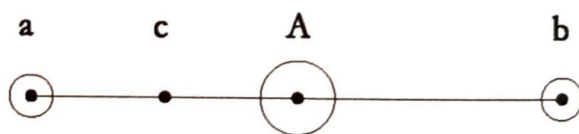
¹³⁵ *ibid.* Def. 5, p. 189.

¹³⁶ *ibid.* Nota a Def. 5, p. 191: “Il concetto di sostanza designa il soggetto ultimo dell’esistenza, quello cioè che non appartiene a sua volta come semplice predicato all’esistenza di un altro soggetto. Ora, la materia è il soggetto di tutto ciò che, nello spazio, può essere attribuito all’esistenza delle cose; oltre la materia, infatti, non si potrebbe concepire nessun altro soggetto che lo spazio stesso; ma quest’ultimo è un concetto che non contiene ancora nulla di esistente, ma contiene soltanto le condizioni necessarie della relazione esterna tra gli oggetti possibili dei sensi

delle parti risultanti è materia a sua volta¹³⁷. Veniamo, dunque, al problema del rapporto tra divisione fisica e matematica nei *PMN*: la possibilità di dividere infinitamente la materia è da attribuirsi alla sfera di attività che appartiene ad ogni porzione di materia, che, anche qualora venisse separata, non verrebbe annientata; al contrario, essa continuerebbe ad essere sottoposta e sottoporre altra materia alla forza espansiva in un complesso dinamico interrelato:

“In uno spazio pieno non ci può essere alcun punto che non eserciti in ogni direzione una forza repulsiva, così come la subisce, cioè che non sia di per sé mobile, in quanto soggetto che si trovi al di fuori di ogni altro punto di repulsione e eserciti una reazione; per cui risulta del tutto impossibile l’ipotesi di un punto che riempi uno spazio per la sola azione di una forza respingente, senza subire l’azione di altre forze che esercitino nello stesso tempo una repulsione¹³⁸.”

Il tutto può essere chiarito con un ausilio grafico (*Fig. 2.3*):



139

Fig. 2.3.

Supponiamo che *A* sia la posizione di una monade nello spazio, *ab* il diametro della sfera d’azione della sua forza repulsiva e *Aa* il raggio della sfera. Si ponga un punto *c* collocato esattamente tra *a* e *A*. Il punto *a* è quello in cui viene esercitata la resistenza che impedisce a ciò che è esterno di penetrare nella sfera d’azione di *A*. *A*, invece, è il centro della sfera. Se *A* esercita una resistenza a ciò che tenta di penetrare in *a*, allora *c* deve opporre, a sua volta,

esterni. La materia, dunque, in quanto mobile nello spazio, costituisce in esso la sostanza. Allo stesso modo, tutte le sue parti sono sostanze, in quanto si può dire che sono esse stesse soggetti e non predicati di altre materie, e perciò si devono chiamare a loro volta materie. Sono però esse stesse soggetti soltanto a condizione che siano di per sé mobili e perciò esistano nello spazio indipendentemente da eventuali parti vicine. Dunque, la mobilità propria della materia, o di una sua parte qualsiasi, costituisce immediatamente una prova che questo mobile, e una qualunque parte di esso, sono sostanze.”

¹³⁷ *ibid.* p. 191.

¹³⁸ *ibid.* Nota 1 a Dimostrazione del Teorema 4, p. 195.

¹³⁹ *ibid.* p. 194.

resistenza sia ad a che ad A . Altrimenti, A ed a si avvicinerebbero l'un l'altro senza alcuno ostacolo, e quindi A ed a si incontrerebbero in c . Dato che questo non succede, vi deve essere qualcosa in c che opponga resistenza tanto ad a quanto ad A . E questo, che vale per A , vale per qualsiasi tipo di monade, anche, per esempio, per tutti i punti tra c ed A , e così all'infinito. Lo spazio tra il centro di una sfera d'azione ed i suoi estremi non può essere riempito dalla sfera d'azione di una singola monade, ma da una indefinita pluralità, che è la serie di punti del diametro della sfera, di cui c è solo uno dei possibili. Tuttavia, questo non risolve il problema dell'antinomia, lo pone solo su un altro livello. Infatti, in questo contesto, la impossibilità di dimostrare la infinita divisibilità dello spazio non è messa in dubbio dal limite teorico offerto dalla solidità come condizione d'esistenza dell'estensione, bensì dal fatto che non è possibile dimostrare che ogni parte di spazio sia effettivamente piena di sostanza, cioè di sfere di attività. Inoltre, il concetto di pienezza dello spazio è tendenzialmente contraddittorio con quello di infinità, perché andrebbero uniti due concetti inconciliabili, cioè quello di compiutezza e quello di illimitatezza¹⁴⁰. Così, al metafisico sono possibili solo due opzioni:

- i) ammettere che lo spazio non sia divisibile all'infinito.
- ii) accettare che lo spazio non è una proprietà di una cosa in sé stessa, e così la materia, ma solo un fenomeno dei sensi in genere¹⁴¹.

Accettare i) è per Kant da escludersi, perché è una certezza offerta dalla matematica, dunque è necessario accettare ii), andando così ad ammettere che spazio e materia non sono cose in sé stesse ma fenomeni, che si manifestano nelle forme della nostra intuizione. Così facendo, e cioè rinunciando all'idea dello spazio come proprietà di una cosa in sé, si può superare l'aporia associata alla infinita divisibilità della materia, perché non si porrebbe più il problema della infinità delle parti reali. Quest'ultima, così, diverrebbe una idea di ragione¹⁴². Quindi, ciò che nel fenomeno viene diviso all'infinito, corrisponde al numero di parti che il soggetto riesce a distinguere, in tutto il tempo in cui continua a dividere la materia fornitagli nella rappresentazione. Infatti, le parti cui ci si riferisce circa l'esistenza del fenomeno, non sono in esso, ma nel pensiero, e cioè nell'atto del dividere. Seppure, quindi, la divisione prosegua all'infinito, essa non è mai realmente data come infinita. Questo permette a Kant di dire che

¹⁴⁰ *ibid.* Nota 2 a Dim. Teorema 4, pp. 199-201.

¹⁴¹ *ibid.*

¹⁴² *ibid.*

anche se la divisione prosegue all'infinito, non ne segue che l'oggetto suddiviso, in sé, al di fuori della rappresentazione, sia dotato di una simile infinita quantità di parti. Tale passaggio, tuttavia, è a sua volta reso possibile dal ruolo architettonico della ragione, per cui il soggetto, per natura, tende a considerare tutte le conoscenze possibili come appartenenti ad un unico sistema, e quindi ad escludere tutte le proposizioni che contrastino con un simile progetto¹⁴³. Perché ciò sia possibile occorre che il fenomeno non sia sottoposto a giudizio determinante ma riflettente, quindi come conforme a scopi secondo un'idea¹⁴⁴. La soluzione in merito al problema della divisibilità infinita della materia, che è la stessa valida per le restanti antinomie, perciò, sta nel dover necessariamente ammettere che il fenomeno cessa di essere oggetto della semplice percezione o intuizione quando esso viene rapportato ad un "tutto assoluto"¹⁴⁵. Allora, una volta stabilito che il soggetto è guidato, in rapporto al problema della infinita divisibilità della materia, dagli ideali regolativi della ragione, diventa possibile affermare che essa possa procedere all'infinito senza contraddizione. Entro un certo limite, Schopenhauer è concorde con le considerazioni di Kant: il fatto che possiamo pensare una materia infinita non significa affatto che essa lo sia effettivamente; vuol dire soltanto che la nostra mente è in grado di immaginare una divisione sempre maggiore o minore. Perciò, come scrive Schopenhauer, non è esatto parlare di materia infinita, bensì di capacità infinita di dividere la materia, e dedurre da una possibilità logica una reale è un salto indebito, ingiustificato. Tuttavia, Schopenhauer considera la soluzione di Kant sbagliata nel momento in cui approda alla ragione come facoltà in contraddizione con l'intelletto per spiegare la capacità di dividere la materia infinitamente. Per Schopenhauer, infatti, l'idea della infinita divisibilità della materia viene dalla successione, la quale risulta dal passaggio dalla intuizione spaziale a quella temporale; dunque, è perfettamente inserito entro i confini della sensibilità e dell'intelletto. Così, inoltre, egli esclude la necessità di qualsiasi ricorso ad un ideale regolativo e quindi ad una euristica funzionalista. Ciò in virtù non solo del fatto che Schopenhauer ha una interpretazione diversa della facoltà di ragione rispetto a quella kantiana, ma specialmente al diverso peso conoscitivo che egli attribuisce all'intuizione più che all'astrazione. A tal proposito, sono interessanti le osservazioni di Janaway:

¹⁴³ Kant I., CrP, A 474, p. 713.

¹⁴⁴ CrP, A 478/ B 506, p. 717- 479/ B 507, p. 719.

¹⁴⁵ CrP, A 483/ B 511- A 484/B 512, pp. 723-725.

“Schopenhauer ha delle remore riguardo la demarcazione tra ragione e intelletto [...]. Schopenhauer riserva il titolo di ragione alla capacità di operare con concetti, ma mantiene per l'intelletto un ruolo (privo di concetti) nell'intuizione empirica. Così, con la stessa mossa, la conoscenza empirica viene purificata da qualsiasi traccia di pensiero strettamente concettuale, e ragione e intelletto vengono separati con molta chiarezza. Una delle conseguenze di ciò è la visione caratteristica di Schopenhauer secondo la quale gli animali sono dotati di intelletto, che permette loro di percepire un mondo composto da oggetti particolari nello spazio e nel tempo, mentre la ragione e il pensiero discorsivo, che implica concetti generali, sono prerogative esclusivamente umane. Ne risulta quindi una versione fortemente modificata dell'idealismo trascendentale di Kant”.¹⁴⁶

L'estensione al mondo animale della capacità intellettiva compare già in questi primi scritti e sarà una costante nel pensiero di Schopenhauer. Ad ogni modo, tornando al problema della divisibilità della materia, egli contesta la necessità di ricorrere alla ragione kantiana e all'ideale regolativo perché è sufficiente l'intelletto; così, la divisione infinita non è altro che il prodotto della relazione tra forme pure di spazio e di tempo senza che vi sia alcun tipo di scontro con la sensibilità.

Utili, inoltre, per mettere a fuoco che tipo di relazione ci fosse tra metafisica e fisiologia in questi anni nel pensiero di Schopenhauer sono anche i commenti alle lezioni di Lichtenstein e Horkel. Essi rivelano anche quanto profonda sia stata l'influenza degli insegnamenti di Blumenbach. Nello specifico, appare centrale l'impostazione teleologica del maestro di Gottinga. A tal proposito, sono importanti le annotazioni al corso di *Fisiologia generale* di Horkel del semestre invernale 1812. Si parla del principio vitale dei castori. Horkel sostiene che vi sia un impulso cieco (*Trieb*), unico, che trascende sia la tendenza del castoreo a costruire dighe che quella di riprodursi, spiegandole entrambe. Schopenhauer non è dello stesso avviso, e ritiene che il *Trieb* abbia come effetto preciso quello del desiderio dell'atto sessuale in quanto tale e che l'esempio della diga sia inappropriato. Infatti, mentre la diga funge da mezzo in virtù di un fine, l'atto sessuale rappresenta un fine in quanto tale, perché l'animale lo desidera a prescindere dallo stato della prole e dal contesto in generale.

“[Horkel] La stessa causa che ha dato al castoreo gli incisivi e la coda larga nell'utero è la causa della sua costruzione (*Bau*).

¹⁴⁶ Janaway C., *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Clarendon Oxford Press, UK, 1989, p. 51.

[Schopenhauer] Probabilmente è ancora nell'errata convinzione che il castoreo abbia bisogno della coda per spatolare.

[Horkel] È una pulsione (*Trieb*) che si manifesta come un movimento muscolare nel trascinare giù ramoscelli, nello stesso momento in cui si formano i testicoli e le ovaie del castoreo: e il suo scopo nella costruzione è tanto poco la sua abitazione quanto l'accoppiamento della sua prole.

[Schopenhauer] L'accoppiamento è ovviamente un fine in sé per il castoreo, spinto dall'impulso del desiderio (*auf Antrieb der Lust*), come il nutrirsi. La tana, invece, non può essere un fine in sé, ma solo un mezzo. Solo gli occhi accecati trascurano questa grande differenza. L'accoppiamento, quindi, non presuppone un altro fine, in questo caso la prole, ma la costruzione sicuramente sì. Dategli la tana così come serve, e non costruirà. Mettete lì dei giovani castorei e si accoppieranno. Distruggete la tana [...] e ne costruirà immediatamente una nuova [...]. Uccidete i piccoli e non si accoppieranno più del solito¹⁴⁷.

Anche in questo caso, tali osservazioni di natura etologica sono in sintonia con delle conclusioni filosofiche cui Schopenhauer era giunto tra il 1811 e il 1812. Di nuovo, l'interlocutore è Kant, ma non più quello dei PMN, bensì quello morale dei *Principi Metafisici della dottrina delle virtù*¹⁴⁸. Il contesto è sempre quello degli *Studienhefte*, datati autunno 1811. Nel confutare il doverismo kantiano, Schopenhauer cerca il fondamento metafisico che possa giustificare con coerenza quella che per lui è una evidenza incontestabile: ogni individuo vuole il proprio benessere (*Wohlfarth*) e ognuno vuole questo perché ha un impulso ad imporglielo, dal quale è perciò determinato. Il termine usato da Schopenhauer è proprio "*Trieb*": *Trieb eines Jeden zur eignen Wohlfarth*¹⁴⁹. La scelta terminologica già rivela una determinata connotazione fisiologica, che non è affatto casuale. Il *Trieb*, infatti, era un concetto al tempo legato ad uno contesto specifico: quello dell'ontogenesi e dunque, più generalmente, della fisiologia. Ma non è tutto, perché all'interno del contesto fisiologico stesso, con la parola *Trieb*, si fa esplicito riferimento ad una impostazione teleologica. Mentre, infatti, con il concetto di *Kraft* si indicava un impianto più meccanicista, utilizzato specialmente negli studi relativi a digestione e fermentazione, con quello di *Trieb* la connotazione teleologica era esplicita, diffusasi, come

¹⁴⁷ *SP II*, pp. 236-237.

¹⁴⁸ I *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* sono stati pubblicati a Königsberg per la prima volta nel 1797, la seconda nel 1803, Schopenhauer ha consultato quest'ultima. Per uno storico delle edizioni Cfr. W.G. Tenemann, J.M. Morell, *A Manual of the History of Philosophy*, H.G. Bohn, London 1852, p. 407. Trad. ita: *Elementi metafisici della dottrina delle virtù*, a cura di F. Fantasia e C.A. Meli, Mimesis, Milano 2023.

¹⁴⁹ *SP II*, p. 257.

detto, specialmente negli studi ontogenetici¹⁵⁰. Del resto, Schopenhauer non ha scritto semplicemente che l'uomo ha un impulso, ma anche verso cosa tende: il proprio benessere individuale. Ma più in generale, il fatto che egli abbia usato, in contesto morale, un termine del vocabolario scientifico, e che lo abbia fatto spontaneamente, trattandosi di scritti privati non destinati ad alcun pubblico, significa, a mio parere, che la sintonia tra filosofia e fisiologia fosse in lui già ben radicata. L'impulso in questione, dunque, è teleologicamente ordinato e determinato¹⁵¹. Caratteristiche simili, seppur molto più approfondite e mediate dalla distinzione causale elaborata nella *QR*, saranno proprie della volontà nel *Mondo*¹⁵². L'operazione fatta da Schopenhauer, cioè quella di ridurre la causa della morale ad un impulso organico, è euristicamente analoga a quella per la quale l'ontogenesi è ridotta allo scopo riproduttivo, e cioè l'applicazione di due strumenti metodologici per lui irrinunciabili: la causalità come principio di determinazione e l'esclusione della *reductio ad infinitum*. Infatti, i due esempi riportati hanno in comune l'aver identificato come causa, classicamente, ciò oltre il quale non si può andare per esaurire la definizione. Nel caso dei castori è il desiderio sessuale e, in quello della morale umana, l'impulso alla ricerca del benessere: si tratta, infatti, di quel che permane togliendo tutto il resto, come nel caso degli appunti, in cui il parallelo proposto è quello della diga. I due casi

¹⁵⁰ Bandinelli A., *Le origini chimiche della vita, Legami tra la rivoluzione di Lavoisier e la biologia di Lamarck*, Olschki, Firenze 2013; Bernardi W., *Le metafisiche dell'embrione, scienze della vita e filosofia da Malpighi a Spallanzani*, Olschki, Firenze 1986; Chang K., 'Motus Tonicus': Georg Ernst Stahl's Formulation of Tonic Motion and Early Modern Medical Thought, *Bull. Hist. Med.*, 2004, pp. 767-803; Cheung T., *From the organism of a body to the body of an organism: occurrence and meaning of the word 'organism' from the seventeenth to the nineteenth centuries*, British Society for the History of Science, 2006, pp. 319-339; De Ceglia F.P., *I fari di Halle, George Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e le medicina europea del primo Settecento*, il Mulino, 2009; Debus A.G., *Chemistry and Medical Debate: van Helmont to Boerhaave*, Science History Publications, 2011; Duchesneau F., *La Physiologie des Lumières, Empirisme, modèles et théories*, Garnier, 2012; Fabbri Bertolotti S., *Impulso Formazione e Organismo, Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990; Gambarotto A., *Vital Forces, Teleology and Organization, Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*, Springer, 2018; Lenoir T., Kant, Blumenbach and Vital Materialism in German Biology, *Isis* Vol. 71, No. 1, (Mar., 1980), pp. 77-108; Lenoir T., *The Strategy of Life, Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*, University of Chicago Press, 1982; Mazzolini R., <Le dissertazioni degli allievi di Albrecht von Haller a Göttingen (1736-1753): una indagine bio-bibliografica, *Nuncius* II/1 (1987), pp. 125-194; McLaughlin P., Blumenbach and the Formative Drive, *Medizinhistorisches Journal* 17 (1982), pp. 357-372; Normandin S., Wolfe C.T., *Vitalism and the Scientific Image in the Post-Enlightenment Life Science, 1800-2010*, Springer, 2013; Richards R.J., Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding, *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, Vol. 31, No. 1, 2000, pp. 11-32; Richards R.J., *The Romantic Conception of Life, Science and philosophy in the age of Goethe*, University of Chicago Press, 2002; Zammito J.H., *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, University of Chicago Press, 2017.

¹⁵¹ *SP I*, 34, p. 28: "La natura ha ovunque un solo scopo: procurare vita e benessere". Frammento datato 1812.

¹⁵² Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, 2006, *Libro II*, 23, p. 245: "Finora si supposeva il concetto di volontà sotto quello di forza; invece io faccio esattamente il contrario e voglio che sia pensata come volontà ogni forza della natura. Non si creda infatti che questa sia una questione di parole, o che la cosa sia indifferente: essa è al contrario del massimo significato e peso".

sono strutturalmente speculari e rivelano una unità metafisica profonda, che è quella dell'istintività originaria del *Trieb* come principio esplicativo. La filosofia pratica di Kant, perciò, per il giovane Schopenhauer, non offre né la spiegazione per la virtù, né il fondamento della morale, ma una sorta di *savoir vivre* spacciato per morale con una indebita mistura di diritto¹⁵³. La critica di Schopenhauer parte dal celeberrimo postulato della *Seconda Critica*, al quale risponde sarcasticamente: *Welches Gesez qualifizirt sich zum allgemeinen? Quale legge si qualifica come universale?*¹⁵⁴ Domanda alla quale egli risponde con l'universalità organicistica, che è, di nuovo, quella del *Trieb* e che si esplica come ricerca del benessere. È fondamentale tenere presente che Schopenhauer non rifiuta l'idea kantiana che vi sia un imperativo categorico che l'uomo sente di dover seguire, ma che non sia quello proposto da Kant. Per Schopenhauer, infatti, l'unico modo per trovare l'origine della virtù è partire da una presa d'atto della determinazione naturale delle cose, per arrivare ad un superamento, altrimenti non vi sarebbe alcuna differenza tra l'agire ordinario, quello legale e infine virtuoso. Quindi, se l'uomo, in quanto fenomeno naturale, per istinto segue il proprio interesse, l'agire virtuoso deve avere un fine diverso pur avendo una origine uguale, cioè l'esperienza dell'uomo vivente. Schopenhauer, perciò, identifica nell'origine della virtù il mondo sovratemporale dell'interiorità, di cui ha ampiamente scritto tra il 1810 e il 1811. Tale scelta viene suggerita a Schopenhauer, con molta probabilità, da Platone, in particolare dal *Fedone* e dal *Filebo*, che sono, insieme alla *Repubblica*, i dialoghi che egli ha più citato in questo periodo¹⁵⁵. A confermare questa ipotesi, vi è la conclusione dei quaderni privati in questione, la quale è un rimando a Platone a fronte del rapporto tra virtù e conoscenza, che pure tornerà in una nota a dei manoscritti del 1812¹⁵⁶. Ma non è nemmeno possibile ignorare la centralità della purificazione, intesa come allontanamento dai desideri corporei, trattata nel *Fedone* e del *Filebo*¹⁵⁷, e il ruolo cardine che essa ha nel pensiero di Schopenhauer, né tantomeno l'interiorità come sede delle idee. Infatti, che l'intento della metafisica debba essere quello di portare il

¹⁵³ Questo è il motivo per il quale in più punti degli scritti del 1813 Schopenhauer parlerà di Kant come di un filisteo. Sull'approfondimento tra filisteo e virtuoso si rimanda a *Hübscher e Gurisatti, rispettivamente pp. 79-102; pp. 233-333*.

¹⁵⁴ *SP II*, p. 256.

¹⁵⁵ *Cfr. SP II*, pp. 371-376. In queste parti manoscritte, Schopenhauer riporta e commenta delle parti del *Filebo*, del *Fedone* e della *Repubblica*. Nell'edizione critica di *Hübscher questi frammenti sono designati come Platon I (1812), seguiti da Platon II, e cioè le annotazioni di Schopenhauer scritte a partire dal 1816 che riguardano il Timeo*.

¹⁵⁶ *SP II*, p. 259; *SP I*, 35, p. 30.

¹⁵⁷ 66 B, 69 C, 82 C, 114 E-115 A.

sovratemporale nel temporale, e quindi il mondo dell'interiorità nell'esperienza, sulla base di una rivelazione avvenuta nel tempo, e non oltre di esso, Schopenhauer lo scrive a più riprese, come in questo frammento scritto tra il 1810 e il 1811:

“La filosofia deve riportare il divino, che si rivela all'uomo al di sopra dell'intelletto, giù nell'intelletto come suo durevole custode nel tempo, *avendo a esso riguardo e rispettando le sue leggi*. I dogmatici¹⁵⁸ ricercavano mediante l'intelletto. Noi intendiamo ricercare per esso¹⁵⁹”.

Simile a questa considerazione, vi è un breve passaggio, sempre nel commento a Kant: “in un atto di benevolenza do ciò che mi appartiene”¹⁶⁰. Con questa espressione, tuttavia, Schopenhauer non intende dire ciò che gli appartiene in quanto individuo particolare, ma in quanto soggetto universale, e in questo è molto simile ad uno dei passaggi conclusivi del *Fedone*:

“Per questi motivi, deve avere ferma fiducia, riguardo alla sua anima, l'uomo che durante la sua vita rinunciò ai piaceri e agli ornamenti del corpo, giudicandoli estranei e pensando che facessero solo del male, e, invece, *si curò nelle gioie dell'apprendere, e, avendo ornato la sua anima non di ornamenti che le sono estranei, ma di ornamenti che sono a lei propri*; cioè di temperanza, giustizia, forza, libertà e verità¹⁶¹”.

Questa impostazione è determinante, perché la prima conseguenza della virtù come rivelazione interna, e non una conquista concettuale, è che questa sia pienamente oggettiva e quindi universale, dunque identica a prescindere da ogni contesto e specie vivente. E cioè, non vi è, per Schopenhauer, un limite antropocentrico della morale, proprio perché la verità dell'idea prescinde dall'oggetto concreto per il quale ad essa si ricorre: la pietà, quindi, per esempio, non smette di essere tale se rivolta ad un uomo o a un cane. Infatti, Schopenhauer scrive che chi non prova pietà per gli animali è un soggetto immorale. Anche in questo caso è possibile rilevare una continuità con la sensibilità di Blumenbach, il quale trattava della morale in rapporto agli animali per criticare la diffusa pratica della vivisezione:

“Ma io dico che chi lascia consapevolmente morire di freddo un cane sconosciuto davanti alla sua porta è un cane. E non penso senza rimorsi al fatto che, di cattivo umore, ingiustamente ho trattato male il mio

¹⁵⁸ Il riferimento è a Kant, Schelling e Fichte.

¹⁵⁹ *SP I*, 31, p. 26. Corsivo mio.

¹⁶⁰ *SP II*, p. 260.

¹⁶¹ Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2015, p. 277, 114 E-115 A. Corsivo mio.

cane. [...] La virtù di Kant come dignità e condizione per la felicità è come la ricompensa che la madre promette al bambino perché prenda la medicina. *Non riesce a staccarsi dalla realtà della felicità esterna, non riesce a cogliere il semplice pensiero*: ciò che l'imperativo categorico comanda è proprio il solo e unico bene, la luce a cui devo aspirare; il contrario è notte e inganno. È per questo che lo chiama imperativo, una cosa che comanda, e prende come stampella per la via della virtù la speranza di ricevere in seguito da quella cosa che comanda ciò che ora desidera. Platone, invece, chiama la virtù conoscenza, il vizio inganno¹⁶²».

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, come mai, pur essendo la morale di Platone, e quindi quella di Schopenhauer, in un certo senso intellettualistica, non lo sia allo stesso modo di quella kantiana. A ben vedere, infatti, Schopenhauer non è collocabile né all'interno del kantismo, che egli avrebbe definito dogmatismo, come nel manoscritto succitato, ma nemmeno nel contesto sentimentale del pietismo e della *Glaubenphilosophie*. Ciò che distingue Schopenhauer dalle correnti che critica è il metodo conseguente da una considerazione del mondo fortemente esperienziale. Infatti, non è semplicemente empirica, perché nella costruzione del suo sistema al primo posto vi è, come si è detto, la rivelazione delle idee nell'interiorità, cioè di nozioni eterne che si manifestano nell'esperienza, ma che non sono tratte da essa. E non è neanche strettamente critica, perché l'interiorità non si rivela nella chiarezza dell'io penso, bensì in qualcosa di complesso e misterioso che l'intelletto non riesce ad esprimere esaustivamente. Purtuttavia non vi è una rinuncia, da parte di Schopenhauer, alla possibilità di conoscenza delle idee, semplicemente essa è affidata più all'arte che non alla facoltà linguistico-concettuale. È proprio il riferimento alla eterna validità delle idee, infatti, così chiara alla coscienza, eppure così difficile da esprimere per l'intelletto, ad avvicinare la filosofia più all'arte che non alla scienza, e questo Schopenhauer lo scriverà a più riprese nell'arco della sua vita. I termini di differenza rispetto a Kant e al criticismo, del resto, sono presentati in maniera abbastanza chiara da Schopenhauer stesso in una nota ad un commento del 1812:

“L'intelletto, il pensare in concetti, conosce solo la relazione delle cose, e la loro successione nello spazio e nel tempo: questo è però l'essenza della molteplicità. Ma l'intuizione coglie l'essenza più intima, l'idea platonica, il significato dei geroglifici dell'apparenza infinitamente varia. Dal momento che una tal conoscenza, la separazione del nocciolo dal guscio, è lo scopo della vera filosofia,

¹⁶² *SP II*, p. 259. Corsivo mio.

quest'ultima forza dello spirito è assolutamente indispensabile, e anch'essa non è scienza ma arte. La scienza le dà solo una preparazione tecnica, le prepara per così dire il materiale¹⁶³”.

È dunque evidente che vi sono due fattori determinanti e definitivamente inconciliabili tra Schopenhauer e Kant: in primo luogo la possibilità stessa dell'intuizione intellettuale, per Kant impossibile all'intelletto umano, per Schopenhauer fondamento di ogni conoscenza; in secondo luogo, la possibilità di fare della filosofia una scienza, che era l'intento del criticismo kantiano, per Schopenhauer, invece, impossibile.

Bisogna tenere a mente che queste considerazioni sono sempre state fatte, da Schopenhauer, parallelamente a studi di scienze naturali. Il fatto che il filone della tradizione classica e quello dello studio scientifico si unissero in un unico intreccio non era affatto strano, al contrario, era caratteristico del romanticismo tedesco¹⁶⁴.

L'interesse costante di Schopenhauer per le recenti conquiste scientifiche, tuttavia, è attestato anche e soprattutto dalle letture delle riviste scientifiche e dalle relative annotazioni risalenti al 1813. È possibile vedere, infatti, in SP II, le novità che più hanno impressionato il giovane filosofo. Tra le letture, c'è quella della recensione all'ultimo manuale divulgativo di filosofia dei fratelli Snell¹⁶⁵ sul giornale letterario di Jena, lo *Jenaische Literaturzeitung*¹⁶⁶. Schopenhauer fa riferimento anche ad *Hesperus*¹⁶⁷, una rivista curata dallo scienziato Christian Karl André (1763-1831), e in particolare ad un articolo del marzo 1812, in cui è trascritto il racconto della gioventù di un sordomuto, Bernhard Ehrlich, e di come l'abbia affrontata, nella sua condizione, senza conoscere lingua né aver frequentato lezioni¹⁶⁸. Poco più avanti, sempre dalla stessa rivista, questa volta datata ottobre 1812, Schopenhauer annota l'articolo su

¹⁶³ SP I, nota a frammento 54, p. 40.

¹⁶⁴ Cfr. Viellard-Baron J.L., *Platonisme et Interprétation de Platon a l'époque moderne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988; Güthenke C., *Feeling and Classical Philology, Knowing Antiquity in German Scholarship, 1770-1920*, Cambridge University Press, UK, 2020; Beiser F.C., *Diotima's Children, German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford University Press, US, 2009.

¹⁶⁵ Christian Wilhelm Snell (1755-1834) e Friedrich Wilhelm Daniel Snell (1761-1827) erano figli del pastore e teologo Johann Peter Snell (1720-1797). Friedrich fu docente di pedagogia all'Università di Gießen, le sue competenze da pedagogo spaziavano dalle scienze naturali, alla matematica, fino alla letteratura. Christian, invece, formatosi in teologia e filosofia, fu preside del liceo di Weilburg, una cittadina nei pressi di Gießen, oggi nel suo distretto amministrativo in Assia.

¹⁶⁶ SP II, p. 245. Christian W. Snell, Friedrich W. D. Snell, *Handbuch der Philosophie für Liebhaber*, Jenaische Literaturzeitung, Band 3, Nummer 185, 7 August, 1806, pp. 249-256.

¹⁶⁷ *Hesperus: encyclopädische Zeitschrift für gebildete Leser*, curata da Christian Carl André, Cotta, Brno, 1812.

¹⁶⁸ *Hesperus*, pp. 113-114.

Elisabeth Bathory¹⁶⁹ (1560-1614), una nobile ungherese divenuta nota a livello internazionale per essersi rivelata una assassina seriale di giovani donne. L'articolo abbonda di dettagli sulle modalità di rapimento e tortura delle vittime, che Schopenhauer si limita a sintetizzare indicando la contessa Bathory come "il più strano esempio di crudeltà umana"¹⁷⁰. In seguito, sempre nella stessa sezione di appunti, vi è un ritorno al tema del sordomutismo. Schopenhauer, infatti, annota che i sordomuti curati con il galvanismo impallidiscono al primo suono udito¹⁷¹, facendo poi riferimento a quelli che chiama "Gilbert Annalen", cioè gli *Annalen der Physik*, prestigiosissima rivista scientifica fondata nel 1790 e ancora esistente. In particolare, Schopenhauer fa riferimento al Volume 10 del 1802. Immediatamente dopo, negli appunti, vi è un riferimento ai ciechi e alla gioia che provano quando vedono la prima luce a seguito di un intervento chirurgico. Nelle pagine successive dei quaderni vi è un riferimento alla rivista scientifica inglese *Philosophical transactions of the Royal Society*; fondata a Londra nel 1665, anch'essa, come gli *Annalen*, estremamente prestigiosa e ancora esistente. In particolare, Schopenhauer fa riferimento alla rivista del 1797, contenente la trascrizione di una conferenza del chirurgo Everard Home (1756-1832), dedicata agli effetti patologici sulla vista a seguito di lesioni ai muscoli oculari¹⁷², e in particolare, annota il caso dello sdoppiamento della vista dovuto a un trauma¹⁷³. Le annotazioni successive sono datate intorno al finire del 1812 e l'inizio del 1813, infatti Schopenhauer cita il Volume 44 degli *Annalen*¹⁷⁴ di Gilbert, che è stato pubblicato nel 1813. Nella fattispecie, appunta il caso patologico di doppio udito dopo una affezione al timpano. In seguito, riporta le osservazioni del chirurgo Astley Cooper (1768-1841) sugli affetti da sordità¹⁷⁵. Ad essere interessante, tuttavia, è anche la presenza dei primi approfondimenti sul mondo orientale. È possibile vedere, infatti, dagli appunti, che Schopenhauer ha letto la seconda parte dell'*Asiatischen Magazin*¹⁷⁶, curato da Julius Heinrich Klaproth (1783-1835), orientalista ed esploratore, figlio del suo professore di chimica.

¹⁶⁹ Anglicizzazione di Erzsébet Báthory.

¹⁷⁰ SP II, p. 246.

¹⁷¹ SP II, p. 246.

¹⁷² E. Home, *The Croonian Lecture. In which some of the morbid Actions of the straight Muscles and Cornea of the Eye are explained, and their Treatment*, in, *Philosophical Transactions of the Royal Society*, London, 1797, pp. 1-28.

¹⁷³ SP II, p. 247.

¹⁷⁴ *Annalen der Physik*, Vol. 44, 1813, L.G. Gilbert, p. 383.

¹⁷⁵ Cooper A., E. Home, *Farther observations on the effects which take place from the destruction of the Membrana Tympani of the ear; with an account of the operation for the removal of a particular species of deafness*, in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, Part 1, 1801, pp. 435-451.

¹⁷⁶ SP II, p. 245; *Asiatisches Magazin* I, H.J. Klaproth, in der Expedition dieser Zeitung, Jena-Leipzig, 1802.

2.2 Confutazioni a Schelling: il problema dell'autocoscienza e la sua irriducibilità a concetto

Schopenhauer iniziò a leggere Schelling già nel 1810 e nello specifico: *Idee per una filosofia della natura* e *Sistema dell'Idealismo trascendentale*-, ma nel corso degli anni egli ne ha ampliato la lettura, estendendola a tutte le opere. Tra il 1811 e il 1812, Schopenhauer commentò i seguenti testi, qui riportati nell'ordine di trattazione nei *Quaderni*: il *Bruno*, gli *Scritti Filosofici*, le *Idee per una filosofia della natura*, *Sull'anima del mondo*, *Filosofia e religione*, *Sul rapporto tra ideale e naturale nella natura*, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, *Sul vero rapporto tra la filosofia naturale e quella di Fichte*¹⁷⁷. Tuttavia, nel corso della sua vita, Schopenhauer lesse molte più opere di Schelling, a tal proposito rimando alla monografia del Berg¹⁷⁸.

Seppur siano visibili dei punti di affinità con Schelling, emergono delle differenze radicali che non fanno che riconfermare una impostazione di pensiero già emersa negli appunti sui corsi universitari. Particolarmente significative sono le riflessioni sugli *Scritti Filosofici*. Schopenhauer non rifiuta il tentativo schellinghiano, o più in generale idealista, di trovare un fondamento o un assoluto, ma ne respinge categoricamente l'impostazione. Il suo punto di partenza metodologico è lo stesso che si è già evinto dai commenti alle lezioni di Schulze: il rifiuto di ogni forma di astrazione, o, più precisamente, il rifiuto di intendere una realtà pensata anche concretamente reale per il solo fatto di poterla pensare. Questo perché, a detenere esclusivo potere sulla categoria della realtà concreta è, per Schopenhauer, rigorosamente, l'esperienza. Ciò significa che l'assoluto deve essere trattato così come si manifesta alla

¹⁷⁷Schelling, *Bruno, oder das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, Unger, Berlin 1802; *Philosophische Schriften, Ersten Band*, bei Philipp Krüll, Landshut 1809 ; *Ideen zu einer Philosophie der Natur* Landshut, Krüll 1803; *Von der Weltseele* Perthes, Hamburg 1798; *Philosophie und Religion*, Cotta, Tübingen 1804; *Ueber das verhältniss des realen und idealen in der natur, oder, Entwicklung der ersten grundsätze der naturphilosophie an den principien der schwere und des lichts*, Perthes, Hamburg 1806; *System des transcendentalen Idealismus* Cotta, Tübingen 1800; *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre*, Cotta, Tübingen 1806.

¹⁷⁸Berg R.J., *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.

coscienza nel mondo, senza andare oltre. Indi per cui egli ribadisce che l'assoluto degli idealisti non è una realtà, ma un “*punto di riposo (Ruhepunkt) che il nostro intelletto ci obbliga a pensare*”¹⁷⁹, nella fattispecie, un paralogismo. Vediamo bene che apparentemente si crea una *impasse* tra la negazione dell'assoluto e l'evidenza che l'intelletto ne abbia bisogno, soprattutto all'interno della filosofia schopenhaueriana, nella quale hanno un ruolo centrale i concetti che si rivelano nel senso interno. Ma in realtà non è così: come nel caso di Kant, Schopenhauer ha rifiutato la definizione positiva dell'imperativo categorico, ma non l'esistenza di un imperativo in quanto tale, così, in questo caso, egli non nega che vi sia un punto assoluto reale su cui pure l'intelletto si poggia per necessità, ma che questo non sia l'assoluto di Schelling. Questo non solo perché l'assoluto schellinghiano, una volta definito, perde tutte le caratteristiche di un ente reale, ma anche perché esso va contro quella che sarà l'impostazione di Schopenhauer. Mentre, infatti, la prima filosofia schellinghiana definisce come assoluto l'identità di soggetto e oggetto e dunque la negazione delle loro opposizioni¹⁸⁰, la filosofia di Schopenhauer si fonda e si istituisce sulla presa d'atto dell'opposizione tra soggetto ed oggetto. Perciò, il punto archimedeo su cui poggiare la soggettività non può essere un superamento e un annullamento di soggetto e oggetto, al contrario: esso deve essere il punto in cui entrambi sono massimamente presenti nella loro più totale distinzione. Questa a Schopenhauer sembra essere, almeno nella fase giovanile, la cosa che più si avvicina a poter essere chiamata intuizione intellettuale:

“Adesso a me sembra che l'io trascendentale si presenti come segue: si riconosce che gli oggetti esistono solo in relazione al soggetto e che il soggetto esiste in relazione ad essi, cioè entrambi sono condizionati, si conclude che c'è un io assoluto alla base di entrambi. Ma la conclusione deve essere sopposta a critica: perché ora si sospetta che non reggerebbe di fronte ad essa, la si nega e al suo posto le si dà l'intuizione intellettuale (*intellektuale Anschauung*)”¹⁸¹.

Seppur Schopenhauer non abbia ancora definito chiaramente cosa intenda per intuizione intellettuale, ha certamente reso chiaro perché esclude che l'io assoluto schellinghiano possa essere una soluzione al problema della relazione oggetto e soggetto. Esso, infatti, può essere affrontato solo riconoscendo il dualismo, che però non è una dualità, di soggetto ed oggetto, e quindi di senso interno ed esterno. Se, invece, si tende alla riduzione all'io puro, l'io perde la

¹⁷⁹ *SP II*, p. 306.

¹⁸⁰ F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano 1974; X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1972.

¹⁸¹ *SP II*, p. 308.

sua caratterizzazione ontologica, che è quella di essere un condizionato, per diventare una astrazione che risulta un puro nulla, come scrive Schopenhauer in un rapido commento alla filosofia fichtiana:

“Dove c’è il non ego, c’è l’intuizione sensibile. Questo potrebbe essere dimostrato. L’io non è nulla se non è assolutamente uguale a sé stesso. Ma cosa devo pensare alla voce forma materiale? Non vedo come l’io puro possa concepire qualcosa. L’assoluto è, come mostra già il nome, un concetto negativo, cioè quello di un essere che sarebbe indipendente da tutte le condizioni in cui qualcosa è o piuttosto è riconosciuto da noi. Dipende quindi dalla questione se c’è una differenza tra l’essere e il poter essere riconosciuto, se dopo aver sottratto ogni riconoscibilità rimarrebbe ancora un essere, se c’è qualcosa per noi al di là del soggetto e dell’oggetto. La spiegazione dell’io sono è una fallacia, perché in questo caso è esattamente il contrario. La sua cognizione (come prima condizione di tutte le altre) è priva di fondamento, ma quindi il suo essere può benissimo essere fondato in altro. Si capisce che tutto questo è detto da un punto di vista acritico e dogmatico¹⁸².”

L’io, sostiene Schopenhauer, non è un concetto chiaro e distinto il cui nitore lo rende il pilastro su cui fondare tutto il sistema delle scienze, al contrario, è qualcosa di oscuro e complesso. Schopenhauer lo chiama, l’espressione è tratta da Schelling¹⁸³, “punto indifferenziale” o “indifferente” (*Indifferenzialpunkt*):

“ciò che si pensa sia l’ego non è altro che il punto indifferente in cui finisce il pensiero e inizia il pensante impensabile¹⁸⁴”.

Questa definizione così suggestiva ed apparentemente enigmatica in realtà è perfettamente coerente con quanto elaborato sino ad ora da Schopenhauer: il riconoscimento, cioè, di un fondamento reale che non possiamo pienamente esprimere, in quanto è la causa del pensare, ma con la quale dobbiamo fare i conti perché c’è e lo sappiamo. Ed è proprio questa la misura della sua realtà: il fatto che irrompa nell’esperienza come dato di fatto. Il soggetto così inteso sembra richiamare la appercezione trascendentale di Kant così come esposta nella *Deduzione trascendentale*, posta come base dell’Io penso e dunque come unità sintetica originaria:

“L’io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, poiché, se così non fosse, in me verrebbe rappresentato qualcosa che non potrebbe affatto essere pensato: il che vuol dire, in altri termini,

¹⁸² SP, II, pp. 308-309.

¹⁸³ Schelling F.W.J., a cura di Strummiello G., *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà*, Bompiani, Milano 2007, p. 257.

¹⁸⁴ SP II, p. 306.

o che la rappresentazione sarebbe impossibile, o che essa –almeno per me- non sarebbe nulla. Ora, se la rappresentazione che può essere data prima di ogni pensiero si chiama intuizione, ogni molteplice dell'intuizione avrà un rapporto necessario con l'io penso, nello stesso soggetto in cui viene trovato questo molteplice. Ma questa rappresentazione, l'io penso, è un atto della spontaneità, e cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo appercezione pura, per distinguerla da quella empirica, o anche appercezione originaria, poiché essa è quella autocoscienza che, producendo la rappresentazione io penso [...] non può essere accompagnata a sua volta da nessun'altra rappresentazione¹⁸⁵”.

E ancora:

“La continua identità dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione contiene una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile soltanto mediante la coscienza di questa sintesi. E questo perché la coscienza empirica che accompagna diverse rappresentazioni è dispersa in sé stessa e non ha un rapporto con l'identità del soggetto [...] Dunque è solo perché io posso congiungere in un'unica coscienza un molteplice di rappresentazioni date, che mi è possibile rappresentarmi la stessa identità della coscienza in queste rappresentazioni: vale a dire l'unità analitica dell'appercezione è possibile solo se si presuppone un'unità sintetica di essa. Il pensiero: queste rappresentazioni date nell'intuizione appartengono tutte quante a me, significa perciò lo stesso che: io le unifico in un'unica autocoscienza o posso almeno unificarle in essa. E sebbene il primo pensiero non sia ancora, di per sé, la coscienza della sintesi delle rappresentazioni, ne presuppone però la possibilità, vale a dire: è solo in quanto io posso comprendere in un'unica coscienza il molteplice di queste rappresentazioni, che le chiamo tutte quante mie rappresentazioni. In caso contrario, infatti, io avrei un me stesso tanto variopinto e differenziato, a seconda di quante siano le condizioni di cui sono cosciente. L'unità sintetica del molteplice delle intuizioni – in quanto data a priori- è dunque il fondamento dell'identità della stessa appercezione, che precede a priori ogni mio determinato pensiero. La congiunzione però non risiede negli oggetti, né la si può ricavare da questi ultimi [...] in realtà essa è soltanto un lavoro dell'intelletto, e quest'ultimo, da parte sua, non è altro che la facoltà di congiungere a priori¹⁸⁶.”

Tuttavia, da una analisi più approfondita, sono evidenti le profonde differenze tra la soggettività kantiana e quella di Schopenhauer, e come quest'ultima, per euristica e conclusioni, sia molto più vicina ad una interpretazione classica di *ὑποκείμενον* (=hypokeímenon) che non ad una kantiana. La causa di questa distinzione si fonda sul ruolo del corpo. Infatti, Schopenhauer non ha bisogno di riproporre lo schema dell'appercezione kantiana perché l'unità di fondo è pre-

¹⁸⁵ Kant I., *CrP, Deduzione trascendentale, Cap. II, Sez. II., §16*, B132-B133, pp. 241-243.

¹⁸⁶ *ibid.*

concettuale, corporea. A ciò è strettamente collegato il modo di intendere l'intelletto stesso, che, come abbiamo visto, nella filosofia schopenhaueriana non è concettuale ma intuitivo, motivo per il quale è una facoltà comune con gli animali. Inoltre, più che nei commenti a Schelling, in quelli a Fichte, oggetto di trattazione del paragrafo successivo, Schopenhauer applica come schema deduttivo della impossibilità di parlare del soggetto lo stesso della tradizione aristotelica, in quanto il punto indifferenziale viene inteso come ciò oltre il quale, nella definizione, non si può andare, altrimenti dovrebbe essere postulato un ulteriore soggetto che lo conosca, perché ogni oggetto è per un soggetto. Schopenhauer, a tal proposito, negli appunti, scrive che non è corretto affermare che l'oggetto, non inteso come concetto ma come immediata datità sensibile, si identifichi nell'oggetto rappresentato, così come nega che esso sia tutt'uno con chi se lo immagina, perché l'immaginatore lo supera. A questo punto è interessante comprendere come Schopenhauer sia giunto a questa conclusione. Essa, infatti, non è articolata a partire dal rapporto tra soggetto e oggetto, ma dalla relazione del soggetto con sé medesimo, quindi al proprio io più immediato e spontaneo. E ciò si è tradotto nella impossibilità, per Schopenhauer, di dire di sé stesso di essere un oggetto, quindi un concetto. Ciò è dovuto al fatto che l'io è da lui inteso come la condizione stessa di ogni possibile rappresentazione; e, se ne è il fondamento, non può essere uguale a ciò di cui è fondamento; quindi, l'io non può essere un oggetto, dunque la rappresentazione non può essere un tutt'uno con chi rappresenta:

“Se per concezione non si intende il concetto astrattamente concepito, richiamato a volontà dalla memoria e vivificato dall'immaginazione (e mai del tutto esattamente), ma quello che i sensi danno, ma che raggiunge la coscienza distinta solo grazie alla cooperazione con l'intelletto, allora non vedo cosa lo distingue dall'oggetto e considero ogni distinzione come un errore trascendentale. *Ma io stesso non posso mai diventare oggetto, e quindi rappresentazione, perché io sono al di là di ogni rappresentazione e, come sua condizione, separato da essa. Ciò che si trova dietro lo specchio concavo non viene mai riflesso. Non posso quindi mai conoscermi. Quando immagino me stesso, questa immaginazione, come ogni altra, è una cosa sola con il suo oggetto: ma non sono io, è qualcosa dato dai sensi esterni ed interni*¹⁸⁷”.

Ci sono due elementi fondamentali in questo passaggio: in primo luogo la cooperazione con l'intelletto per il darsi dell'oggetto come sarà esplicito nel trattato del 1813; in secondo luogo

¹⁸⁷ SP II, p. 310. Corsivo mio.

la trascendentalità, ma non trascendenza, del soggetto. E questo non è che il punto di arrivo della convinzione schopenhaueriana che il punto di riferimento causale ultimo debba essere fuori dal tempo. Ma come conciliare questa costanza temporale con l'immanenza? Schopenhauer lo fa inserendo il discorso non in un'ottica della trascendenza, bensì della permanenza. Però permanenza rispetto a cosa? Molto classicamente, rispetto all'apparire e sparire dei fenomeni:

“Tutto torna a questo: l'apparizione dell'uomo nel tempo si basa su qualcosa che si trova al di là del tempo. Qualcosa che sta al di là di ogni tempo, come al di là di ogni apparenza¹⁸⁸”.

Ma nonostante la soggettività abbia questa connotazione sovratemporale, essa non è considerata da Schopenhauer assoluta, perché egli si rende conto che, pur nella sua permanenza, e perciò nel suo durare, essa è condizionata tanto quanto l'oggetto che conosce; oltretutto, insiste Schopenhauer, sicché concetto e ragione sono condizionati, è essa stessa una contraddizione la possibilità di concepire un assoluto fichtiano o schellinghiano, perché tale assoluto, inteso come assoluto, sarebbe esso stesso il prodotto di un essere condizionato: ma come può l'assoluto essere causato da un condizionato, senza cadere in contraddizione o ricorrere agli ideali regolativi? Schopenhauer, così, riconosce come caratteristica tanto del soggetto quanto dell'oggetto uno stato ontologico di essere condizionato:

“La conoscenza esiste solo per la comprensione e la ragione, quindi queste sono condizionate. [...] Quindi il concetto è condizionato: di conseguenza non è mai adeguato all'assoluto. [...] se andiamo molto in fondo a noi stessi, possiamo scoprire che non siamo in uno stato assoluto, che il tempo (che molto prima di Kant e i filosofi mistici esprimevano attraverso il concetto di eternità) è per noi immateriale, proprio come la disintegrazione della nostra coscienza in soggetto e oggetto; sentiamo persino un desiderio di liberazione da tutte queste determinazioni. Questa non deve essere considerata una contraddizione: in base a quanto detto sopra, si può solo arrivare a dire che deve esistere uno stato in cui non c'è soggetto e oggetto, ma quindi anche nulla di analogo alla mia coscienza attuale, e sebbene vi sia un'aspirazione e un presentimento di esso, tuttavia non se ne può mai stabilire un concetto, proprio perché è al di là di ogni comprensione¹⁸⁹”.

Viene qui ribadita la fondamentale diversificazione, e non riduzione, di soggetto ed oggetto. È necessario, però, che venga chiarita la relazione che le unisce in termini ontologici e di facoltà.

¹⁸⁸ SP II, p. 314.

¹⁸⁹ SP II, p. 315.

Ragion per cui, Schopenhauer, prendendo spunto da Schelling, torna al problema dell'intuizione intellettuale. Ancora una volta respinge la proposta schellinghiana e avanza la sua ipotesi in merito:

“L'intuizione intellettuale è qualcosa di diverso dalla semplice coscienza che attribuisco all'uomo. Perché il lettore deve sempre riceverla al presente, e questo può avvenire solo attraverso un concetto intellettuale: ciò che percepisco è esterno e non è a nostra discrezione secondo concetti. Chiedo: cos'è l'intuizione? Evidentemente non la mera coscienza del mondo esterno, perché la intuizione è una facoltà da esercitare¹⁹⁰”.

L'idea che Schopenhauer ha di intuizione in questi anni è tutt'altro che chiara, perché essa viene utilizzata in diversi contesti: da un lato essa è propria anche degli animali e non solo dell'uomo, e dall'altro ancora essa è le facoltà per mezzo della quale l'essere umano conosce le idee, ponendosi, dunque, come peculiarità propria ed unica di quest'ultimo:

“L'intuizione (cioè, dopo tutto, la consapevolezza del mondo esterno) sarebbe la cosa più alta della mente umana? Ma questa cosa più alta l'abbiamo in comune con gli anfibi e gli insetti¹⁹¹!”

Mentre in nota a *SP I 54*:

“L'intelletto, il pensare in concetti, conosce solo la relazione delle cose, e la loro successione nello spazio e nel tempo: questo è però l'essenza della molteplicità. Ma l'intuizione coglie l'essenza più intima, l'idea platonica [...] dal momento che una tal conoscenza, la separazione del nocciolo dal guscio, è lo scopo della vera filosofia, quest'ultima forza dello spirito è assolutamente indispensabile¹⁹²”.

Ritengo che il motivo di questa equivocità sia legata al fatto che Schopenhauer, in questi anni, stia parlando di un'unica possibilità dell'uomo, che può generalmente essere definita come conoscenza immediata in genere, a prescindere dal dominio di applicazione, in due modi diversi: da una parte vi è quello empirico, che è indissolubilmente legato al mondo sensibile¹⁹³—e questo spiega l'estensione al mondo animale—; dall'altro vi è quello legato alla facoltà propriamente umana di accedere alla sovratemporalità e dunque all'idea, cui si giunge solo attraverso il senso interno. Ma questo passaggio richiede quello ulteriore di individuare il rapporto immediato che esiste tra soggetto volente e corpo, cioè l'autocoscienza:

¹⁹⁰ SP II, p. 321.

¹⁹¹ SP II, p. 321.

¹⁹² SP I, p. 40.

¹⁹³ *Cfr.* Grigenti, p. 84.

“Il corpo in quanto tale non è perciò un oggetto privilegiato fra gli altri, ma semplicemente in esso avviene la prima rivelazione dell’in sé per il soggetto. Questo, infatti, ha una relazione immediata con i propri atti, che si differenzia dal suo modo di rapportarsi alle cose esterne e gli permette di ottenere una certa nozione dell’essenza. Per estensione, poi, tale risultato varrà pure per i restanti fenomeni. Schopenhauer argomenta la sua tesi con una serie di osservazioni tratte dalla vita interiore dell’uomo. Poiché negli atti conoscitivi il conosciuto è primo rispetto al conoscente, il volere è la cosa essenziale dell’autocoscienza. Esso, che al contrario dell’intelletto è instancabile nella sua attività, è comune ad ogni vivente e non subisce degradazioni lungo la scala animale¹⁹⁴”.

Quel che a lui importa primariamente, almeno in questi primi anni e sulla base degli appunti, è chiarire quale tipo di relazione ci sia tra soggetto e oggetto e in che modo si possa coerentemente parlare di fondamento assoluto senza sfociare nella filosofia di Schelling e di Fichte, delle quali Schopenhauer, pur avendone condiviso premesse e scopi, ne ha rifiutato i concreti sviluppi. In merito sono utili le considerazioni di Pedevilla:

“La sua [di Schopenhauer] ostilità nei confronti degli idealismi totalizzanti, che portano come risultato all’Assoluto, estrema generalizzazione della ragione, non esclude che Schopenhauer condivida la stessa tensione spirituale, verso un principio unificatore ed esplicativo della realtà, che anima i suoi colleghi idealisti. L’originalità di Schopenhauer rispetto ai suoi contemporanei consiste però nel coniugare questa esigenza con un atteggiamento di fondo fortemente ancorato al mondo empirico¹⁹⁵”.

L’intuizione intellettuale, la cui definizione in questi anni è ancora molto confusa, verrà, come accennato, chiarita definitivamente solo a partire dal 1816; dal 1818 in poi, inoltre, con la prima edizione del *Mondo*, sarà evidente la differenza tra la conoscenza immediata del mondo delle rappresentazioni e quella delle idee della volontà, seppur a livello linguistico la difficoltà rimanga, non essendoci, nell’originale tedesco, la differenza tra intuizione e contemplazione così come proposta dai traduttori. Nel *Mondo*, intuizione sensibile e intellettuale sono sinonimi, perché ogni intuizione sensibile è anche intellettuale; invece, quando si tratta della conoscenza delle idee, e di un sapere immediato delle stesse, è necessario, come scrive Schopenhauer, essere sicuri di non rimanere più nel dominio dell’opinione determinata dalla sensazione, ma in quello dell’ἐπιστήμη(=epistēmē) platonica, dunque di una conoscenza assolutamente certa ed

¹⁹⁴ Di Napoli, p. 29.

¹⁹⁵ A. Pedevilla, *Schopenhauer, Schulze e il dibattito post-kantiano*, pp.401-437, p. 432, in *Schopenhauer ieri e oggi, Atti del convegno internazionale, Palazzo Feltrinelli – Gargano del Garda, 22-25 settembre 1986*.

immutabile¹⁹⁶, ma il termine usato è sempre *Anschauung*. A distinguere le due intuizioni, perciò, è il tipo di oggetto che si vuol conoscere, in questo caso le specie determinate (*bestimmen Species*), cioè le forme e le proprietà originarie dei corpi organici e inorganici nella loro universalità, che trascendono gli individui specifici e anzi li determinano e caratterizzano così come si manifestano nell'esperienza¹⁹⁷. Questa precisazione è fondamentale nonché coerente, seppur decisamente più arricchita, con gli scritti giovanili di Schopenhauer: la volontà in sé non è mai pienamente conoscibile, ma solo attraverso le sue rappresentazioni, come egli stesso scrive. Quel che di peculiare hanno le idee, perciò, rispetto ai concetti astratti, è che esse permettono una rappresentazione immediata della volontà, non la conoscenza della volontà stessa. Vediamo bene che già qui vi è la prima differenza rispetto all'intuizione intellettuale sensibile, che è un rapporto immediato con l'oggetto, non con la sua essenza ontologica, cioè la volontà. A questo punto è interessante notare che la intuizione intellettuale sensibile, in quanto vincolo conoscitivo per ogni soggetto individuale, per certi versi, addirittura ostacola la conoscenza immediata della volontà, perché dà adito ad ulteriori dettagli e valutazioni che possono distogliere dalla cosa in sé del fenomeno, dalla sua forma originaria. A tal proposito, Schopenhauer propone il chiaro e suggestivo esempio delle nubi, del torrente e dei cristalli, che si manifestano al soggetto in infinite forme ma la cui struttura unitaria è sempre uguale, e che questa non può essere appresa dall'individuo nell'atto rappresentativo di per sé stesso:

“Per conseguire una più profonda comprensione dell'essenza del mondo è assolutamente necessario che si apprenda a distinguere innanzitutto la volontà come cosa in sé dalla sua adeguata oggettività, e poi i diversi gradi in cui quest'ultima si presenta in modo più chiaro e compiuto, cioè le idee stesse, dal mero manifestarsi delle idee nelle forme del principio di ragione, modo inautentico di conoscere degli individui. [...] Allora si distinguerà anche l'idea in sé dalla maniera e guisa in cui il fenomeno cade sotto l'osservazione dell'individuo, riconoscendo quella come essenziale, questa inessenziale. Esamineremo ciò in alcuni esempi, prima né più piccolo poi nel grande. Quando passano le nuvole, le figure che formano non sono ad esse essenziali, sono per esse indifferenti; ma che esse, come vapore elastico, vengano compresse, trascinate via, dilatate e lacerate dalla spinta del vento: questa è la loro natura, è l'essenza delle forze che in esse si soggettivano, è l'idea; le figure che ogni volta si formano esistono soltanto per l'osservatore individuale. Per il torrente che scorre a valle sui sassi i gorgi, le increspature e i disegni di schiuma che forma sono indifferenti e inessenziali; ma che esso segua la gravità, che si

¹⁹⁶ Cfr. *Mondo*, Libro III, §31, I 201, p. 351.

¹⁹⁷ *ibid.* §30, I 199, p. 347.

comporti come liquido anelastico, interamente scorrevole, privo di forma e trasparente: questa è la sua essenza, questa è, se conosciuta intuitivamente, l'idea; quelle figure esistono perché noi le conosciamo in quanto individui. Il ghiaccio sui vetri si cristallizza secondo le leggi della cristallizzazione, che rivelano l'essenza della forza che qui si manifesta, rappresentano l'idea; ma gli alberi e i fiori che esso in tal modo forma sono inessenziali ed esistono solamente per noi. Ciò che appare nelle nuvole, nel torrente e nel cristallo è l'eco più debole di quella volontà che si manifesta più compiutamente nella pianta, ancor più compiutamente nell'animale e nel modo più compiuto nell'uomo. Ma solo ciò che in tutti quei gradi della sua oggettivizzazione è essenziale costituisce l'idea¹⁹⁸.”

Vediamo bene che vi è la differenza tra un piano di assoluta realtà, e uno di apparenza, che richiama l'idea, già espressa in SP I, del mondo come favola. Infatti, tutte le proprietà non essenziali, come è scritto nel *Mondo*, hanno realtà solo in virtù dell'individuo conoscente che esercita il PRS nella sensibilità. E, come già emerso in SP, la valutazione di verità è legata indissolubilmente alla permanenza. A questo punto sorge spontaneo chiedersi come possa, concretamente, l'uomo individuale diventare soggetto universale, specialmente se non può fare a meno di ricorrere all'intuizione intellettuale e al PRS. Ancora una volta, come scritto già negli SP, attraverso l'arte, che viene definita “il modo di considerare le cose indipendentemente dal principio di ragione¹⁹⁹”, il che significa, sottratte allo spazio, al tempo e alle relazioni causali. Questa capacità, tuttavia, riesce particolarmente al genio nei termini di durata della conoscenza delle idee e qualità della loro comunicazione, ma è possibile, in grado differente, a tutti gli uomini, altrimenti non si spiegherebbe la comune affezione e sensibilità per l'arte²⁰⁰. A questo punto, però, è necessario trovare un nesso che spieghi come sia possibile che l'individuo soggetto alla volontà possa ad essa sottrarsi nel passaggio da individuo a soggetto puro. È ovvio che tale possibilità debba affacciarsi come possibilità concreta, e quindi ad una potenzialità effettiva. Per farlo, Schopenhauer deve ricorrere ad una condizione comune che permetta il passaggio da uno stato ad un altro: la volontà come essenza unitaria e le specie come correlati empirici dell'idea. A tal proposito, è anche necessario precisare che la necessità del superamento dello stato di individuo da parte del soggetto non è uno svilimento ma un passaggio necessario, rispetto al quale lo stato individuale è comunque una condizione necessaria, come scritto nei *Supplementi*:

¹⁹⁸ *ibid.* III, §35, I 214, p. 371.

¹⁹⁹ *ibid.* III, §36, I 218, p. 377.

²⁰⁰ *ibid.* I 229, P. 393.

“Le idee non rivelano ancora l’essenza in sé delle cose, ma solo il loro carattere oggettivo, cioè ancor sempre e soltanto il fenomeno; e anche questo carattere oggettivo, noi non lo comprenderemmo, se l’intera essenza delle cose non ci fosse, almeno in modo oscuro e intuitivamente, nota per altra via. Questa stessa essenza cioè non può essere compresa in base alle idee, né in genere attraverso una qualche conoscenza meramente oggettiva; rimarrebbe in eterno un mistero se non vi avessimo accesso da un’altra parte. Solo in quanto ogni essere conoscente è insieme individuo, quindi parte della natura, gli è aperto l’accesso all’interiorità della natura, nella propria autocoscienza, dove essa si palesa nella maniera più immediata e poi, come abbiamo visto, nella volontà²⁰¹.”

Sembra qui essere evidente che la possibilità di conoscere l’idea è radicata nella coesistenzialità tra il conoscente e il conosciuto, analogicamente posta in virtù della universalità della volontà. Ciò si attesta, dunque, come possibilità concreta di partenza per l’individuo di diventare soggetto puro e quindi intuente disinteressato. A ciò si aggiunge la duplice natura dell’idea, che non si manifesta esclusivamente nell’atto intuitivo del soggetto puro, ma anche dell’individuo soggetto al PRS. A tal proposito, infatti, l’idea non è univoca, si dice in due modi, entrambi veri: se è astratta da tutte le relazioni è *idea*, se è presa empiricamente nel tempo, *specie*²⁰²:

“L’individuo affonda le radici nella specie e il tempo nell’eternità; e come qualsiasi individuo è tale solo in quanto ha in sé l’essenza della sua specie, così esso ha anche durata temporale solo in quanto è insieme nell’eternità. [...] L’unità originaria ed essenziale di un’idea viene frantumata dall’intuizione dell’individuo conoscente, condizionata dai sensi e dal cervello, nella pluralità delle cose particolari. Poi però detta unità viene ristabilita dalla riflessione della ragione, tuttavia solo in *abstracto*, come concetto universale, che eguaglia sì in ampiezza l’idea, ma ha assunto una forma completamente diversa, perdendo così il carattere intuitivo, e con esso la sua determinatezza²⁰³.”

È possibile vedere che in termini semplicemente epistemologici non è affatto chiaro come il soggetto individuale possa diventare puro, ed è quindi necessario comprendere cosa sia “l’altra via” a disposizione del soggetto di cui prima. Essa è, evidentemente, una soluzione pratica più che teoretica, ed è la sospensione della volontà come interesse in virtù stessa dell’oggetto rappresentato:

“Benché infatti la conoscenza [...] sia germogliata sulla volontà e affondi le radici nel fenomeno di questa, l’organismo; proprio dalla volontà essa viene tuttavia turbata, come la fiamma dal suo

²⁰¹ *ibid.*, Supp. Libro III, Cap. 29, II 417, p. 1683.

²⁰² *ibid.* p. 1685.

²⁰³ *ibid.* II 418, p. 1685.

combustibile e fumo. Dipende da ciò che noi possiamo cogliere l'essenza puramente oggettiva delle cose, le idee che in esse si esprimono, solo quando non abbiamo per esse nessun interesse, in quanto esse non stanno in nessun rapporto con la nostra volontà. Da ciò scaturisce poi ancora che le idee degli esseri ci parlino più facilmente nell'opera d'arte che dalla realtà. Giacché ciò che noi scorgiamo solo nel quadro o nella poesia sta fuori da ogni possibilità di un qualunque rapporto con la volontà [...] Che dunque l'opera d'arte agevoli tanto l'intuizione delle idee, nel che consiste il godimento estetico, non dipende solo dal fatto che l'arte, ponendo in risalto l'essenziale e scartando l'inessenziale, presenta le cose in maniera più chiara, ma altrettanto dal fatto che l'assoluto silenzio della volontà, necessario per cogliere in pura oggettività l'essenza delle cose, si raggiunge nel modo più sicuro per ciò, che lo stesso oggetto intuito non si trova nel campo delle cose che sono capaci di un rapporto con la volontà, non essendo niente di reale ma solo un'immagine²⁰⁴.”

In questo passaggio è ancora una volta visibile l'attenzione al concreto nella filosofia di Schopenhauer, e come questa, sorta in gioventù, sia andata sempre più raffinandosi nel corso degli anni. Infatti, l'arte, che negli SP giovanili era solo presentata come la sede delle idee, viene qui inserita nel suo ruolo epistemologico nel dettaglio, dunque non semplicemente posta, ma dimostrata. Ed è interessante che, di nuovo, il fatto che l'arte sia il mezzo privilegiato per conoscere l'idea, non sia solo in virtù di sé stessa, ma della sua reale caratterizzazione in rapporto al soggetto inteso come volente, e quindi il fatto che essa non solleciti la volontà. Infatti, per fare un esempio, la rappresentazione di un albero in un quadro, si presta ad un effettivo, concreto distacco del soggetto dalla volontà; a differenza di un albero reale, che, per quanto possa essere soggetto anch'esso ad un giudizio estetico, sollecita comunque la volontà più di un suo dipinto, perché può sempre essere visto come un utile per il benessere: o come luogo d'ombra, o come legna da ardere, o come fonte di sostentamento, se è un albero da frutto. Tutti elementi, questi, che non possono concretamente darsi nella osservazione di un quadro raffigurante un albero. In questa soppressione della volontà, vi è, al contempo, la limitazione dell'individualità, quindi del PRS, che è certamente il presupposto e il fondamento, ma non il culmine della conoscenza. E questo è determinante, perché l'arte, ribadiamo, nella filosofia di Schopenhauer non è assolutamente autoreferenziale né sostitutiva alla filosofia, bensì un complementare in un rapporto coerente; ciò si intuisce nella filosofia giovanile di Schopenhauer, ma è espressa a chiare lettere ed inequivocabilmente in quella matura:

²⁰⁴ *ibid.* II 423, p. 1695.

“Secondo i capitoli precedenti e tutta la mia concezione dell’arte, il fine di questa è di facilitare la conoscenza delle idee del mondo (nel senso platonico, l’unico che io riconosca per la parola idea). Ma le idee sono essenzialmente qualcosa di intuitivo e quindi, nelle sue determinazioni particolari, di inesauribile. La comunicazione di una tal cosa può quindi avvenire solo per la via dell’intuizione, che è quella dell’arte. Chi dunque è preso dall’apprensione di un’idea, è giustificato se sceglie l’arte come mezzo per comunicarla. Il mero concetto è invece qualcosa di perfettamente determinabile, quindi di esauribile, di chiaramente pensato, che si può, in tutto il suo contenuto, comunicare in modo freddo e spassionato. Ora, invece, voler comunicare una tal cosa con un’opera d’arte significa fare un giro del tutto inutile, anzi fa parte di quel trastullarsi coi mezzi dell’arte, senza aver cognizione dello scopo, che abbiamo appena riprovato. *Quindi un’opera d’arte, la cui concezione sia scaturita da meri concetti chiari, non è mai autentica* [...] Del tutto soddisfatti | dall’impressione di un’opera d’arte noi siamo soltanto quando essa lascia in noi qualcosa che noi, nonostante ogni riflessione su di esso, non possiamo abbassare fino alla chiarezza del concetto²⁰⁵.”

È qui evidente che l’arte stessa, per essere tale, deve essere fondata su una verità metafisica, in questo caso la natura intuitiva delle idee come fonte immediata. Essendo questa l’origine, altrettanto immediata ne deve essere la comunicazione. Questo passaggio è decisivo. Pertanto, nella maturità, a differenza che nella gioventù, Schopenhauer mostra il chiaro passaggio concreto, non teorico, del passaggio da individuo a soggetto puro; e tale itinerario è fondato sempre sulla corporeità sia del soggetto che delle idee nella forma di specie, che rendono possibile il passaggio alle idee pure, attraverso procedimenti pratici: la limitazione della volontà. Ciò, a sua volta, sempre in virtù di un dato sempre corporeo, concreto, che è l’utile e il desiderabile sollecitato dalla volontà nell’individuo, il quale viene fisicamente ostacolato dalla natura di per sé non immediatamente utile del prodotto artistico. Quest’ultimo, però, a sua volta, per essere tale, deve nascere da una consapevolezza ontologica corretta, quindi generalmente filosofica, che l’arte nasce dall’intuizione e non dal concetto, andando così a sancire un piano di collaborazione e non sovrapposizione dell’arte con la filosofia. In tal senso, trova spazio anche la duplice natura dell’intuizione, che a mio avviso può essere circoscritta, come precedentemente supposto, alla facoltà dell’immediatezza, la cui differenza di applicazione, e dunque di caratterizzazione, è affidata all’oggetto cui si riferisce, esattamente come nel caso del PRS, che è generalmente il principio di causalità ma concretamente diverso a seconda del suo oggetto. Nel caso dell’intuizione, essa è intuizione intellettuale se è in

²⁰⁵ *ibid.* II 466-467, pp. 1765-67.

rapporto al mondo sensibile, e infatti è il rapporto immediato con l'oggetto; l'intuizione non intellettuale, quella dell'arte e delle idee, invece, è la conoscenza immediata dell'oggetto della volontà.

Tornando agli anni giovanili degli SP, invece, l'obiezione costante che Schopenhauer muove ai sistemi di Schelling e Fichte, che sarà poi la stessa che verrà sollevata ad Hegel, è quella di aver teorizzato un essere assoluto che trascende, alla fine, tutte le caratteristiche dell'essere esperito. Per Schopenhauer, infatti, è di fondamentale importanza rendere conto del fenomeno materiale così come esso si manifesta al soggetto, senza andare oltre. Occorre però domandarsi quali siano questi criteri materiali dell'essere cui il filosofo deve attenersi. Queste, almeno dagli appunti, sembrano essere le categorie. In SP II, Schopenhauer utilizza una definizione di essere di impostazione aristotelica e kantiana. Schopenhauer, del resto, in quegli anni, aveva letto anche le opere di Aristotele di logica e metafisica –che citerà ampiamente nel *QR* del 1813-:

“L'essere è un prodotto delle categorie: se una cosa ha una ciascuna classe di categorie, diciamo che è (o realmente, se corrisponde a una percezione sensibile, o nell'idea, se ha possibilità logica). Ma ogni essere deve essere anche (perché la categoria della causa deve essere applicata sempre) l'effetto di una cosa originaria [...] l'essere è una cosa, cioè una cosa pensata con l'intelletto (le categorie): e noi dobbiamo pensare ogni cosa nell'eterna catena di cause ed effetti secondo le leggi del nostro intelletto: solo allora la pensiamo come essere. Ma l'assoluto in quanto tale si suppone proprio staccato da questa catena, essendo senza causa²⁰⁶”.

Quello che dunque vuol fare Schopenhauer è trovare un fondamento senza rinunciare all'immanenza del soggetto stesso, il quale deve sempre riconoscersi come condizionato, e mai come incondizionato. Così facendo, infatti, perderebbe la sua connotazione fondamentale di causato, con la pretesa di uscire dal criterio universale che è quello della causalità. Questo, però, come scrive Schopenhauer, non può trasformarsi in una semplice dichiarazione dei limiti dell'intelletto, che rimprovera a Kant e ai kantiani²⁰⁷, al contrario, deve avere un esito con definizione positiva. Occorre ribadire che questa definizione non è affidata, in ultimo, alla filosofia, bensì all'arte, e che questo, di nuovo, non si traduce tanto in una semplice superiorità dell'arte sulla filosofia, quanto in una stretta somiglianza:

²⁰⁶ SP II, p. 325.

²⁰⁷ SP II, p. 326.

“La filosofia è arte e il suo materiale l’intelletto. Per questo motivo è sicuramente prosa.”²⁰⁸

Questo suggestivo passaggio ha la sua spiegazione nella più volte richiamata duplicità dell’esperienza soggettiva, quella empirica e quella del senso interno (dominio dell’arte), che è oggetto stesso della filosofia. Infatti, sempre all’interno dell’analisi filosofica, è possibile affermare che la soggettività stessa sia irriducibile ad unità concettuale, se non come generale ed unica consapevolezza della irrimediabile coesistenza di due sfere distinte, cioè interna ed esterna:

“Il vero filosofo critico stacca la sua migliore cognizione dalle condizioni della coscienza empirica, non le trasporta nell’altro [...], non ha bisogno di questo come ponte per unire i due mondi, ma lascia con freddezza e senza scosse le condizioni della sua conoscenza empirica, soddisfatto di aver separato la vera conoscenza puramente da quella, *di aver riconosciuto la duplicità del suo essere, e se questa gli appare come linee parallele, non le piega in una sola; ma anche se suppone che si incontrino in qualche punto, continua nella cognizione di entrambi i tipi di essere*²⁰⁹”.

Il punto di cui parla Schopenhauer, che unisce le due sfere senza superarle, sembra essere la coscienza, che infatti si “disintegra”²¹⁰ in soggetto e oggetto. Questa duplicità, di fatto, aiuta Schopenhauer a rimanere coerente rispetto alla condizione del soggetto di essere condizionato ma anche di depositario di verità assolute e non condizionate. Questo perché, come scrive egli stesso, le leggi dell’intelletto trovano il loro fondamento nella coscienza empirica, dunque nella realtà fisiologica e concreta, la quale, però, a sua volta, a partire dal riconoscimento della coscienza nel suo essere soggetto ed oggetto, ha accesso alla dimensione delle idee eterne ed immutabili. Di qui il comune stato gnoseologico di oggetto e soggetto come condizionati:

“Quando Kant dice “le leggi della comprensione e della pura sensibilità non risalgono alle cose in sé”, questo significa: non sono leggi assolute, ma condizionate: e la loro condizione è la nostra coscienza empirica; ora, però, la condizione della coscienza empirica è la disintegrazione in soggetto e oggetto”²¹¹.

Si può notare da questo passaggio l’ulteriore conferma che l’accesso alla dimensione sovra temporale dell’uomo è per via puramente empirica: è proprio questa a rivelare l’esistenza del mondo interno. Infatti, Schopenhauer ritiene che la domanda se venga prima il soggetto o

²⁰⁸ SP II, p. 330.

²⁰⁹ SP II, p. 330. Corsivo mio.

²¹⁰ SP II, p. 331.

²¹¹ SP II, è. 331.

l'oggetto non abbia senso²¹²(*Unsinn*), in quanto la caratterizzazione fondamentale del soggetto è quella di percepire un oggetto, mentre quella dell'oggetto di essere percepito da un soggetto. Nei termini, perciò, di causa ed effetto, non è possibile dire quale dei due venga prima senza cadere in contraddizione. Si va quindi configurando un atteggiamento ontologico che può essere definito come una sorta di ermafroditismo tra idealismo e realismo, in cui alla fine è la volontà ad avere la chiave risolutiva. Schopenhauer si domanda, infatti, in merito alla questione sulla realtà degli oggetti esterni, in rapporto al problema della causalità tra soggetto-oggetto, se sia corretto affermare che siano gli oggetti a causare le nostre idee, per arrivare alla conclusione che dietro questo dilemma vi è una realtà più profonda che deve essere tenuta in considerazione. L'esempio che propone è quello della mano con cui scrive e dell'occhio con cui vede. In entrambi i casi, scrive Schopenhauer, non v'è dubbio che siano la mano e l'occhio a causare una sensazione, e dunque in questo senso, è molto facile applicare il principio di causalità; ma è in virtù di questo contrasto che si evince la relazione diversa che invece esiste tra soggetto ed oggetto rispetto a quella tra oggetto ed oggetto:

“Che la penna che sto tenendo ora sia la causa della sensazione della mia mano è certo, ma la mia mano, il mio corpo, è un oggetto come un altro. Mano è certo, la mia mano, il mio corpo, è un oggetto quanto la penna. Il mio occhio è un oggetto che vale quanto la luce che vede: così diventa causa e suscettibile di effetto. Per quanto riguarda il mondo degli oggetti, c'è effetto e causa. Ma non tra soggetto e oggetto. Il presupposto che anche qui ci sia questa relazione, o una relazione qualsiasi, è frutto dell'errore che vuole pensare e trattare il soggetto come l'oggetto, e non riesce a cogliere che tutte le leggi mentali e i soggetti puri si applicano solo agli oggetti, e che gli oggetti presuppongono una coscienza divisa in soggetto ed oggetto, cioè una coscienza empirica²¹³”.

La spiegazione di questa impossibilità di applicazione della causalità tra oggetti al rapporto soggetto-oggetto non ha soltanto una base esperienziale, vi è anche una motivazione logica, con rimandi alla filosofia dogmatica tedesca²¹⁴. Lo stesso procedimento è presente anche in una

²¹² SP II, p. 332.

²¹³ SP II, p. 333.

²¹⁴ Tra il 1812 e il 1813 Schopenhauer ha letto in modo sistematico trattati di logica tedesca, cui ha fatto riferimento nei frammenti 93 e 94 di SP I – scritti nel 1813 a Berlino-, qui riportati nell'ordine in cui il filosofo li ha citati: C. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia*, Dionysius Ramanzinus, Francoforti et Lipsiae, 1736; G.E. Schulze, *Grundsätze der allgemeinen Logik*, Fleckeisen, Helmstedt 1810; J. H. Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, 2 Voll., Johann Wendler, Leipzig, 1764; H.S. Reimarus, *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit*, Johann Carl Bohn, Hamburg 1756. Come sottolinea F. Volpi nelle note all'edizione italiana di SP I, in nota 94 p. 695, Schopenhauer ha letto la terza (1766) o la quarta (1782) edizione

sede diversa da questi appunti, che è un frammento risalente agli stessi anni, contenuto in SP I, in cui la domanda riguarda la causa del mondo e non la relazione causa-effetto tra soggetto e oggetto:

“Che cos’è la causa del mondo? Se dici causa presupponi già il mondo (la tua coscienza), perché solo in esso vi è relazione, per es. la causa; ma tu domandi qual è la relazione del mondo con quel che non è mondo; tu vuoi togliere nel pensiero il mondo per vederlo sorgere dalla sua causa; ma se togli il mondo hai tolto anche ogni possibilità di una causa; vuoi dunque al tempo stesso togliere e porre la causa, è questa la contraddizione. Il mondo ha un inizio? Se poni inizio, poni successione, dunque tempo, e questo vi è solo nel mondo, è in questo, non il mondo in lui. Se pensi l’inizio del mondo, pensi un tempo in cui il mondo non c’era; non appena però pensi il tempo, pensi anche il mondo; vuoi dunque togliere e porre al tempo stesso il mondo. Questa è la contraddizione²¹⁵”.

Nella fattispecie, questo passaggio ha molto della metafisica di Wolff, che in questi stessi anni Schopenhauer stava leggendo per scrivere la QR. In particolare, è evidente la superiorità della causa sul causato, precedentemente accennata, che Schopenhauer applica alla relazione tra soggetto e oggetto, e perché dunque non sia possibile una relazione causale tra i due come è invece possibile tra oggetti:

“Ciò che contiene in sé la ragione (*Grund*) del rimanente è il primo elemento che si lascia pensare di un ente. Ciò che è fondato in esso non può essere messo prima; infatti devo ricominciare da ciò da cui posso riconoscere perché l’altro esiste²¹⁶”.

La relazione tra soggetto ed oggetto è dunque eccezionale proprio per questo: se il soggetto fosse un oggetto, allora avrebbe bisogno di un ulteriore soggetto che possa riconoscerlo come oggetto; questo perché l’oggetto per esistere richiede un soggetto che lo riconosca. D’altro canto, però, anche il soggetto ha bisogno di un oggetto per esercitare la propria attività, e dunque

dell’opera in questione; A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Impensis Carol. Herman. Hemmerde, Halae Magdeburgicae (Halle), 1757; S. Maimon, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkes*, Ernst Felisch, Berlin, 1794; J. C. Hoffbauer, *Anfangsgründe der Logik nebst einem Grundrisse der Erfahrungsseelenlehre*, Hemmerde P. Schwetschke, Halle, 1794; J. G.E. Maaß, *Grundriss der Logik zum Gebrauche bei Vorlesungen*, Bei Michaelis und Compagnie, Halle, 1793; E. Platner, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, 2 Voll., Schwickert, Leipzig, Vol. 1 1793, Vol. 2 1800; Ludwig H. Jakob, *Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*, Francke und Bispink, Halle, 1788; J. G.K. C. Kiesewetter, *Grundriss einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen*, Lagarde, Berlin, 1802.

²¹⁵ SP I, 48, p. 36.

²¹⁶ Wolff C., *Metafisica tedesca con le annotazioni alla metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano, 2003, p. 83, II, 34.

non può essere un assoluto bensì un condizionato. Schopenhauer, allora, conclude che non vi è una soluzione logica coerente che possa scindere questa relazione necessaria ed inevitabile, in quanto la logica stessa la impone come vincolo:

“Che il soggetto diventi oggetto a sé stesso è la più mostruosa contraddizione mai concepita: perché oggetto e soggetto possono essere concepiti solo in relazione l’uno all’altro; questa relazione è la loro unica caratteristica, dopo l’abolizione della quale il loro concetto è vuoto: se ora il soggetto deve diventare un oggetto, presuppone di nuovo un soggetto come oggetto. Da dove viene?”²¹⁷

Quel che è di particolare interesse, a questo punto, è comprendere quale sia la ragione fondamentale da cui deriva tutto il resto. Questa, infatti, non può essere il soggetto né tantomeno l’oggetto, perché sono entrambi condizionati. Dagli appunti, il fondamento (*Grund*) è il punto d’indifferenza, o indifferenziale, incontrato in precedenza, che non è tanto il soggetto logico – che è condizionato- quanto quello vivente. È solo in virtù del suo riconoscimento che è possibile, per Schopenhauer, parlare di autocoscienza:

“L’autocoscienza è la coscienza del soggetto come soggetto che è così diversa dalla coscienza di ogni oggetto che non si può avere un opposto più grande: attraverso questo grande opposto un oggetto diventa prima possibile; ma viceversa attraverso la coscienza dell’oggetto quella del soggetto diventa impossibile. Il fatto che il soggetto non possa mai diventare un oggetto deriva dalla semplice verità che non ci sarebbe più nulla per cui questo soggetto sarebbe un oggetto. *Ciò che si pensa come Io non è altro che il punto indifferente in cui finisce il pensare e l’immaginare e inizia l’immaginare pensante*”²¹⁸.

Vi è dunque una radicale impossibilità di ridurre l’io a soggetto logico. A tal proposito è molto suggestivo l’esempio del bambino proposto da Schopenhauer. Il bambino, infatti, non si conosce affatto come soggetto, al contrario, ha la percezione di sé quasi come di un oggetto, ma ciò non toglie che il suo io agisca comunque pur senza auto designarsi come io:

“Il fatto stesso che il bambino si chiami inizialmente con il nome che sente chiamare dagli altri dimostra che si riconosce solo come oggetto, e inoltre il nome Io non designa nulla: perché il soggetto non vi si riconosce”²¹⁹.

Può sembrare strano che Schopenhauer contesti le posizioni logiche postkantiane con il ricorso al comportamento infantile, ma credo che ciò si spieghi in virtù della strettissima relazione che

²¹⁷ SP II, p. 336.

²¹⁸ SP II, p. 336. Corsivo mio.

²¹⁹ SP II, p. 336.

mondo empirico e logica hanno nel suo pensiero. Credo, dunque, che l'osservazione dell'agire del bambino sia una informazione fondamentale di ordine strutturale di cui tenere conto. Seguendo una metodologia da fisiologo, Schopenhauer prende atto di un tipo di evento che, certamente si manifesta nei bambini, ma che nulla toglie che essenzialmente valga anche per l'età adulta. Infatti, se l'essere umano infante non ha bisogno del concetto di io per auto riconoscersi, in quanto può vivere come soggetto agente facendo ricorso formalmente a qualsiasi altro concetto, perché l'io dovrebbe essere un bisogno necessario in età adulta? Evidentemente l'io come concetto non è la componente necessaria e determinante per l'autocoscienza. Questa è la conclusione cui giunge Schopenhauer. Ma qual è, a questo punto, l'elemento che può portare alla conoscenza dell'autentica interpretazione di io come punto indifferenziale? È, molto probabilmente, la volontà, alla quale Schopenhauer comincia a dedicare sempre più pagine, ma di cui non ha ancora una piena consapevolezza sistemica quanto, piuttosto, una intuizione che assume sempre maggiore importanza.

La domanda da cui il filosofo sembra partire in SP II è: da dove è possibile trarre la realtà delle cose in un dominio non meramente ipotetico? La risposta è: dalla volontà. Infatti, scrive Schopenhauer, non è possibile in alcun modo desumere per via puramente ipotetica né l'esistenza degli oggetti indipendentemente dal soggetto né l'esistenza di altri individui umani da esso indipendenti. Questo perché il soggetto non riconosce altra realtà autentica se non quella della sua propria volontà, e dunque non può, con gli strumenti della coscienza empirica, sbrogliare questioni che solo il senso interno, e dunque la volontà, possono cogliere. Nell'approfondire il dilemma così come si manifesta nell'esperienza, in perfetta linea con lo spirito del tempo, egli ricorre alla tragedia greca. Essa rappresenta tutto il dramma della vita con le sue contraddizioni, primo tra tutti, lo scontro tra volontà e destino. Schopenhauer utilizza questo elemento euristicamente per arrivare alla conclusione che ciò che il dramma rivela allo spettatore, alla fine dei conti, è che c'è un unico elemento reale: la volontà; e la sua realtà viene desunta dalla sua permanenza in qualsivoglia variazione del dramma:

“La tragedia greca è un forte lamento sulle buffonate della vita e sulla sua notte e confusione. [...] vediamo solo una cosa, oltre al potere del destino: la volontà stessa; e nella coscienza dello spettatore

irrompe dalla notte che nessun oggetto della volontà, se non la volontà stessa, è realmente esistente (*wahrhaft seyend ist*)²²⁰”.

Perciò, la realtà degli oggetti è rivelata nel suo senso più profondo ed esaustivo dalla volontà che li desidera e con i quali desidera, e non dall’argomentazione che li giustifica. Questo non vuol dire, ovviamente, che la conoscenza del mondo empirico non valga nulla, al contrario; essa semplicemente non basta. Il rapporto di interdipendenza tra i due, a tal proposito, è confermato da Schopenhauer in una bellissima analogia: il mondo degli eventi, quello empirico, sta a quello della realtà, e cioè della volontà, come il fumo al fuoco che divampa.

“L’errore fondamentale è l’opinione che l’evento, l’accadimento abbia una qualche realtà: egli [Schelling] non vede che non dipende da ciò che si fa, ma da ciò che si vuole. Non distingue tra i due grandi lati unici della vita, uno dei quali è più serio, l’altro più divertente: il primo è reale, la volontà in ogni individuo; il secondo è l’accadimento, gli eventi del mondo, il vuoto. Il primo è fuoco sacro, il secondo è il fumo che si leva da esso e che, prima di scomparire nel nulla, forma strane forme²²¹”.

Seppure Schopenhauer abbia stabilito che la misura della realtà è affidata alla volontà, comunque questa continua ad essere un elemento oscuro che non può essere definito facilmente, come si evince da questo passaggio eloquente:

“Ma il volere non può essere definito: perché definire significa specificare tutte le caratteristiche che distinguono l’oggetto dagli altri. Ma c’è una caratteristica della volontà che non si trova altrove e che quindi non ha alcuna espressione propria. La migliore definizione possibile sarebbe probabilmente “volere significa determinare la propria causalità rispetto a un cambiamento nel mondo oggettivo o soggettivo”. – Ma l’autodeterminazione, la spontaneità non possono essere comprese senza sapere cosa sia il volere: perché entrambe sono essenzialmente la stessa cosa. Si può dire che ogni vera spontaneità è volontà e viceversa. La caratteristica di entrambe è un essere causale che non è effetto di un’altra causa, cioè la libertà. Seguendo ciò solo il libero arbitrio sarebbe volontà. Libera è anche la volontà degli animali? Rispondo: Sì, secondo la sua essenza, come volontà: la sensualità è sì l’unico motivo della sua determinazione, ma solo un motivo, non una causa: non agisce sulla volontà animale, ma la stimola. La nostra comprensione non riconduce affatto la venuta dell’animale dopo il cibo offerto sotto la categoria della causalità: anzi, nell’aspettarla presuppone la possibilità del non venire, anche se non esistesse alcun motivo per non venire²²²”.

²²⁰ SP, II, p. 309.

²²¹ SP II, p. 338.

²²² SP II, p. 358.

Questa sezione rivela diversi aspetti fondamentali che emergeranno nitidamente nel 1813 con la QR. In primo luogo, la differenza tra causa e motivo, che è ciò su cui Schopenhauer ha dedicato tutte le sue energie a partire dalla fine del 1812 e che sarà il centro della sua tesi dottorale. In secondo luogo, la universalità della volontà e la sua relazione con la libertà, anche questa non rilegata al contesto umano, lasciando intendere che tra i regni del vivente esista una differenza di grado ma non di essenza. È bene soffermarsi su questo punto. Schopenhauer, infatti, si trova a dover rendere conto da un lato della continuità che esiste tra uomo e natura, dall'altro della radicale unicità di quest'ultimo, tutto nei termini di una differenza graduale, non essenziale. In un frammento del 1812, che non fa parte della sezione di appunti raccolta in SP II, bensì in SP I, è scritto:

“La natura ha ovunque un solo scopo: procurare vita e benessere; e per quanto è possibile, perché la possibilità ha i suoi limiti. [...] Dovunque sulla terra preme e sgorga la vita, dovunque è riconoscibile la teleologia e lo scopo di tutti gli scopi è benessere e vita. Anche il male fisico è solo un indice dei limiti che il raggiungimento di quello scopo incontra, esso interviene contro l'ordine e contro l'intenzione della natura, riconoscibile ovunque, di evitarlo. Questa vita vuole benessere, il più compiutamente e a lungo possibile, e le diverse specie di creature non sono che varie vie per goderne, così diverse per esaurire ogni possibilità di godimento. [...] Nell'uomo si mostra il grado supremo dell'autocoscienza, un grado così elevato che egli deve fare consapevolmente ciò che tutte le altre creature fanno inconsapevolmente – favorire la vita e il benessere: questo devi che si manifesta nella coscienza è l'imperativo categorico –egli deve volere ciò che la natura vuole- è questo il *secundum natura* dei peripatetici- se fa resistenza, si ribella contro la natura. [...] Come la natura sacrifica ciò che è più piccolo e meno importante per conservare ciò che è più piccolo e meno importante, così l'imperativo categorico esige che egli si sacrifichi per il tutto, per la patria, per i più. –Il tutto c'è per vivere e stare bene – la limitazione determinata della necessità che oppone resistenza è altrettanto inspiegabile. Poiché la nostra essenza più intima non mira che a favorire lo scopo della natura, e la nostra volontà pura non è che la sua volontà, si spiega la nostra intima letizia a vederla, di fronte alle sue forme, di cui l'arte dà la pura rappresentazione²²³”.

Da questo frammento si evince certamente la universalità della volontà come termine comune a regni e specie diverse, ma non esaurisce il problema dell'esperienza umana. Infatti, è certamente vero che l'essere umano vuole perché non può fare altrimenti, ma in questo volere si crea un conflitto di interessi tra l'uomo individuale e la volontà universale. Come ha

²²³ SP I, 34, pp. 28-29.

sottolineato Giametta, quello che emerge dalla filosofia di Schopenhauer non è tanto un confronto tra volontà ed intelletto, quanto tra volontà umana e universale²²⁴. Non a caso, infatti, poco dopo questo frammento, nel quale si mostra quel che unisce uomo e natura, Schopenhauer ne scrive un altro in cui invece ne sottolinea le irriducibili differenze:

“I filosofi della natura sono come fanciulli che, presi dalla bellezza di un’apparecchiatura fisica, ne dimenticano l’uso, dimenticano il libro per la rilegatura. Certo, quello con cui si poteva fare il grande esperimento della vita – qualunque cosa sia la vita- poteva soltanto essere l’apparecchiatura più bella. La natura è la sola cosa schietta e retta, necessaria, l’antitesi della volontà che deve poter errare, è il punto saldo, il nocciolo della vita, l’eternamente fido, innocente come i bambini che ancora non possono peccare. Ma prova per una volta ad essere tutto natura: è spaventoso pensarci; non puoi avere la quiete dello spirito se non sei deciso in caso di necessità a distruggerti, ossia a distruggere per te ogni natura²²⁵”.

Il problema del rapporto tra volontà universale e volontà particolare è molto complesso e a tratti paradossale. Nel suo manifestarsi, infatti, richiede uno scontro diretto del soggetto con sé stesso in virtù della più volte nominata duplicità dell’uomo, che da un lato si conosce come oggetto empirico e dunque pensa e agisce come tale, dall’altro si scopre come soggetto universale, che pur non potendo diventare oggetto a sé stesso, comunque ha accesso a conoscenze universali, seppur non pienamente esprimibili in concetti. La presa coscienza di questo si deve tradurre nuovamente nella disintegrazione dell’unità dell’io in questi due domini irriducibili che vanno separati come “l’oro dal bronzo²²⁶”.

2.3 Il confronto con Fichte: il metodo empirico-corporeo di Schopenhauer applicato alla filosofia trascendentale

I riferimenti a Fichte, negli appunti di Schopenhauer, sono stati sino ad ora sparsi e per lo più indiretti, filtrati dalle considerazioni di Schelling. Tuttavia, vi è una corposa sezione, sempre

²²⁴ Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, a cura di Giametta S., Bompiani, Milano, 2019, *Introduzione*, p. XVIII.

²²⁵ SP I, 47, p. 36.

²²⁶ SP II, p. 360.

raccolta in SP II, nella quale Schopenhauer ha annotato l'introduzione ai corsi, tenuti da Fichte a Berlino tra il 1811 e il 1812: *Sui fatti di coscienza e Sulla Dottrina della scienza*²²⁷; Schopenhauer si è anche procurato la trascrizione della *Dottrina del diritto* di Fichte del 1812, in aggiunta a questo, egli ha letto e commentato le seguenti opere: *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, *Tratti fondamentali dell'epoca presente*, *Introduzione alla vita beata*, , *il Sistema di etica*, *Fondamenti del diritto naturale*, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*²²⁸.

Il primo passaggio interessante negli appunti, per individuare differenze e corrispondenze tra Schopenhauer e Fichte, appartiene alle trascrizioni delle prime due ore di lezione, dedicate alla definizione stessa di filosofia. Lì, Fichte ha stabilito la differenza tra il significato storico della conoscenza e quello metafisico: la prima è indiretta, è un sapere che viene comunicato e quindi non è immediatamente percepito. Rientrano in questo ordine di informazioni sia gli irripetibili eventi passati in quanto tali che gli eventi che si sono verificati e che è rilevante si ripetano per trarne una conoscenza migliore, come nel caso, citato da Fichte, della botanica e della zoologia. Ad essere fondamentale ad entrambe è la percezione, che può essere sia interna che esterna. Un esempio di percezione esterna è quello dell'allievo di botanica che, con la sua personale esperienza e lo studio storico della disciplina, può superare quelle conoscenze e proporre qualcosa di meglio. La percezione interna, invece, si comunica tramite sogni, visione e follia. Così Fichte individua la differenza tra i due casi: mentre le percezioni esterne possono essere comprese anche da chi non le ha provate direttamente, quelle interne no. Infatti, la follia, come il sogno o la visione, possono essere comunicati, ma non se ne può fare una eguale esperienza. Relativamente a questo, c'è un improvviso passaggio sul tema del rapporto tra genio e follia,

²²⁷ Per approfondimenti critici rimando ai lavori di Novembre A., *Invito alla libertà: il principio della filosofia – Il corso di Fichte <<Sui fatti della coscienza>> 1811/1812*, Edizioni Accademia Vivarium novum, Montella (AV), 2018; e i lavori di D'Alfonso M.: *Schopenhauer als Schüler Fichtes*, *Fichten-Studien* 30 (2006), pp. 201-211; *Transcendental, cuerpo y voluntad in Fichte e Schopenhauer*, in F. Oncina, *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011, pp. 141-164; Cogliandro G., *La dottrina morale superiore di J.G.Fichte. L'etica 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza*, Guerini e Associati, Milano, 2005; Ferraguto F., *L'osservazione fenomenologica dei Fatti di coscienza in Fichte*, *Rivista di storia della filosofia* N.4, 2014, pp. 619-630; Estes Y., *Fichte and Schopenhauer on Knowledge, Ethics, Right and Religion*, in Wicks R.L., *The Oxford Handbook of Schopenhauer*, Oxford University Press, New York, 2020, pp. 67-87.

²²⁸ Fichte J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*: Schopenhauer commenta sia la prima edizione del 1794 di Lipsia, sia quella del 1802 di Tubinga, SP II, pp.340-346; *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, *Realschulbuchh*, Berlin 1806 SP II, pp. 344-346. *Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre*, *Realschulbuchh*, Berlin, 1806, in SP II, pp. 346-347; *Grundlage des Naturrechts*, Jena un Leipzig, Jean-Christoph Merle, 1796, in SP II, pp. 352-358. *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Christian Ernst Gabler, Jena und Leipzig 1798, in SP II, p. 347-360; *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Hartungschen Königsberg 1793, in SP II, pp. 358-361.

classico nel Romanticismo. Fichte considera che, seppure entrambe diano origine a qualcosa di unico ed originale, essi lo facciano in modi diversi. Il genio, cioè, è al di sopra dell'esperienza ordinaria di un uomo, mentre la follia è al di sotto, nel senso che la sua esperienza conoscitiva è più vicina a quella di un animale di quanto non lo sia a quella di un uomo. Ed è proprio su questo punto che Schopenhauer commenta, obiettando:

“Non penso che il pazzo sia più vicino all'animale e che il senso comune sia, per così dire, l'intermedio tra follia e genio; ma piuttosto il genio e la follia, pur essendo molto diversi, siano più vicini tra loro di quanto non lo sia il primo al senso comune e il secondo all'animale. Il cane intelligente è più paragonabile all'uomo di buon senso che al pazzo. [...] Penso che l'uomo sano di comprendonio sia saldamente imprigionato (*eingeschlossen*) nelle condizioni corporee della nostra coscienza e del nostro pensiero (le stesse che lo spazio, il tempo e i concetti intellettuali creano per lui); esse gli calzano a pennello e lo coprono come un abito ben fatto: al di là di questo non può (i.e. riconoscere sé stesso e le cose senza quelle condizioni di esperienza, in sé stesso), ma in esse conosce perfettamente: lo stesso vale per l'animale in salute, solo che la conoscenza dell'esperienza (*Erfahrungserkenntniß*) è più opaca, più stretta, il suo abito, per così dire, simile a un sacco²²⁹”.

La correzione sull'accostamento tra follia e intelligenza animale non è semplicemente determinata dalla nota simpatia di Schopenhauer per gli animali, ma è una critica che, probabilmente, qualsiasi zoologo avrebbe avanzato. L'uomo e l'animale, nella loro attività conoscitiva, hanno una serrata dipendenza fisiologica cui rendere conto e che non può essere tralasciata o sottovalutata. Essa viene resa, nel testo, con l'interessante metafora del bell'abito e del sacco. A tal proposito, è significativo che Schopenhauer abbia ricondotto le condizioni corporee sia alla coscienza che al pensiero. Ed è anche tornato su un punto sul quale insiste dal 1810: la conoscenza dei principi a priori, dunque delle condizioni del sapere, come qualcosa che l'uomo scopre in sé. In questo passaggio, però, finalmente Schopenhauer esplicita in maniera chiara a cosa sta pensando quando parla di condizioni: lo spazio, il tempo e i più generici concetti intellettuali (*Verstandesbegriffe*). È da rilevare, inoltre, che la differenza tra idee, come sapere immediato e concetti generali astratti, qui non ci sia, a differenza del frammento del 1810. Non è, quindi, immediatamente chiaro se con “concetti intellettuali” Schopenhauer si riferisca alle prime o ai secondi, anche se propendo a credere che si riferisca alle condizioni formali di possibilità di ogni conoscenza, dunque a concetti logici generalissimi

²²⁹ SP II, p. 18.

quali il principio di causalità. Perciò, nota Schopenhauer, se gli animali e gli uomini, seppure in grado diverso, hanno un uguale rapporto tra conoscenza e corpo, che è quello che stabilisce quali siano i loro limiti e le loro possibilità conoscitive, non è chiaro in base a quale criterio necessario la follia umana sia paragonabile alla normale esperienza animale, specialmente se a caratterizzare la prima è, per Schopenhauer, uno stato di frantumazione delle leggi fondamentali che determinano la conoscenza empirica stessa:

“Le condizioni stesse della conoscenza empirica del folle sono frantumate; quindi, le leggi dell’esperienza sono per lui distrutte, poiché non appartengono alle cose, ma sono forme di percezione della sensibilità [...] tutto è confuso per lui, il suo vestito è strappato [...] ma proprio per questo il suo Io, che non è soggetto a frantumazione, vede a volte attraverso, e i pazzi pronunciano frasi ingegnose²³⁰”.

Vediamo bene che c’è un ritorno all’io pre-concettuale, già era comparso nei quaderni su Schelling. Schopenhauer sembra lasciar intendere che, seppure la follia rappresenti una rottura con la conoscenza empirica del mondo, non si possa dire lo stesso di quella dell’io in rapporto a sé stesso, come scrive a chiare lettere. Ma questo, come il testo sembra suggerire, non lascia semplicemente intendere che il folle sia autocosciente di sé nonostante la compromissione generale cui è soggetto, ma che tale accesso a sé medesimo sia anche fruttuoso, infatti può dire cose ingegnose. Il che a sua volta implica che la coscienza empirica non sia l’unica possibile, e che ve ne sia anche un’altra che il mal funzionamento della prima non può intaccare, cioè quella del senso interno, che permette al folle di dire cose ingegnose.

Dalla trattazione delle forme di genialità, Fichte, e così Schopenhauer, passano all’analisi del sapere scientifico, e quindi il passaggio dalla percezione alla intellesione. Per Fichte, l’esperienza non è in grado di fornire da sé le risposte agli interrogativi circa il perché delle cose, che è affidato a qualcosa di sovrasensibile (*übersinnlich*). Pertanto, prosegue Fichte, se l’uomo volesse sapere, per via puramente empirica, il perché della gravità, non potrebbe mai scoprirlo, e avrebbe solo una serie di eventi in cui si ripete lo stesso fenomeno. Schopenhauer non è d’accordo su una serie di punti: 1) non è vero che la percezione è opera esclusiva dei sensi 2) non è vero che per conoscere la causa dei fenomeni sia necessario il ricorso a qualcosa di sovrasensibile 3) non è mai possibile conoscere la causa sovrasensibile di un fenomeno ma solo la sua rappresentazione. A legare questi tre punti, è l’assoluta certezza, desunta da Kant, di un

²³⁰ SP II, p. 18.

apriori della conoscenza empirica, che è rappresentato da spazio, tempo e causalità. Tuttavia, è originale il modo in cui Schopenhauer dimostra che ogni percezione è anche intellettuale, e cioè coinvolgendo il mondo animale. Gli animali, infatti, in questo caso i cani, operano evidentemente in maniera intelligente, e cioè come se conoscessero perfettamente la relazione causa-effetto tra fenomeni, pur non avendo accesso al sovrasensibile di cui parla Fichte.

“Questa [la percezione] non è affatto, come dice Fichte, opera dei sensi. Con i sensi non riconosciamo nulla, ma solo attraverso le categorie dell’intelletto, alla quale i sensi danno la materia; l’intelletto dà solo forma ogni concetto, quindi anche quello di riposo e caduta, e la gravità è un’astrazione da molti concetti (che costituiscono la percezione). Le categorie formano concetti a partire da ciò che si vede, e attraverso di esse riconosciamo tutte le cose in relazione, quindi anche attraverso il concetto di causalità [...] L’intelletto cerca sempre di unire ciò che i sensi mostrano in concetti; la causalità è il grande legame che tiene insieme la conoscenza sparsa dell’esperienza e le dà una certa unità: senza causalità non c’è più la piccola conoscenza dell’esperienza, e se stabilire la ragione, cioè la connessione causale, rende scientifica tutta la conoscenza, mi chiedo quale sguattera (*Küchenmagd*) sia priva di conoscenza scientifica. Sì, non posso negare la stessa cosa al cane: se un frutto dell’albero gli cade sulla testa, cerca la causa verso l’alto; se lo si tiene fuori dalla finestra, ha una paura mortale, perché ha una conoscenza a priori della causa della gravità e delle sue conseguenze in questione, e della sua inevitabilità²³¹”.

Schopenhauer prosegue spiegando come questo possa accadere:

“La pura sensibilità dà spazio e tempo. Solo il movimento è possibile in questi due ambiti. L’occhio li percepisce. La mente unisce questa percezione in un concetto di caduta, avendo precedentemente unito la pietra e la terra in un unico concetto. Il motivo sovrasensibile della caduta rimane sconosciuto. Ma da tutte le cadute percepite la mente astrae la legge di gravitazione, che non è affatto la causa sovrasensibile riconosciuta dalla caduta, ma solo il fenomeno generalmente riconosciuto, e prende il posto della causa nell’esperienza. Lo stesso vale per tutte le forze. Ma il loro riconoscimento e la loro unificazione non ci eleva al di sopra del mondo delle percezioni, così come non lo fa lo studio delle scienze ordinarie²³²”.

Nella lezione successiva, Fichte ritorna sulla dottrina dello sforzo, ampiamente trattata nel *Fondamento dell’intera dottrina della scienza*, e dunque sulla necessità dell’attività dell’io per raggiungere la scienza. La possibilità di questo sforzo è data dal “lampo d’assoluta evidenza” (*der Blitz der absoluten Evidenz*), e cioè dalla vivida consapevolezza della assoluta necessità, dunque verità, di questo sforzo per la conoscenza scientifica, che si rinnova ad ogni occasione

²³¹ SP II, p. 20.

²³² SP II, p. 20.

di sapere. Il primo esempio addotto da Fichte è l'ipotetico inventore della meccanica: egli sa bene che per rispondere alla domanda sul perché del movimento dei corpi si deve astrarre da tutte le connotazioni sensibili, e che quindi occorre cercare il fondamento sovrasensibile che permane una volta fatta astrazione di tutte le qualità sensibili. Nel caso dei corpi della meccanica, scrive Fichte, si tratta della velocità. A questo punto, l'inventore della meccanica, sempre seguendo il Fichte degli appunti di Schopenhauer, può legittimamente porsi la domanda "perché?". Per farlo, ovviamente, deve fare una scelta in base all'accordo dell'ipotesi con le percezioni, e scopre di aver raggiunto lo scopo quando ha la vivida sensazione dell'eternità attraverso il lampo di evidenza, che funge da criterio di effettiva validità dell'ipotesi. Perciò, il criterio della validità dell'ipotesi non è dato dall'accordo delle percezioni in quanto tali, ma dalla valutazione dell'attività conoscitiva dell'io rispetto a tali relazioni. Schopenhauer contesta due punti dell'argomentazione fichtiana: in primo luogo, che tipo di ragione sovrasensibile è in grado di dare la meccanica per rispondere alla domanda sul *perché*? I tentativi, infatti, sembrano essere alquanto vani e tautologici, ricadendo nella *impasse* dei giudizi analitici già evidenziata da Kant, in cui con la certezza si sacrifica l'accrescimento del sapere, ottenendo un giudizio puramente apodittico:

"Quale ragione soprasensibile dà la meccanica per rispondere al perché? Tutti i corpi cadono perché sono pesanti? Perché cadono²³³".

Schopenhauer, oltretutto, contesta l'idea del lampo d'evidenza come criterio di validità di una ipotesi, il quale è ampiamente confutato dalla storia delle teorie scientifiche. Egli scrive, infatti, che se il criterio della scelta di una teoria fosse il lampo d'evidenza, che dovrebbe significare la consapevolezza di eterna validità di quella proposizione, allora il pensiero umano non avrebbe mai dovuto sbagliare, eppure spesso molte teorie considerate vere sono state confutate, e per millenni l'umanità, comunque costituita da menti geniali, è stata nell'errore. Il giudizio di Fichte è, pertanto, inesatto:

"Se è così [e cioè il lampo d'evidenza è il criterio di verità di una ipotesi], come mai gli errori possono persistere migliaia di anni? E da così tante menti, anzi menti straordinarie [...] Per esempio: la teoria di Stahl della combustione mediante flogisto è stata a lungo ritenuta vera da uomini che avevano davvero alte conoscenze matematiche e fisiche e che dovevano aver percepito e quindi conosciuto l'evidenza quando l'hanno colta. È apparsa loro una falsa luce quando hanno appreso la teoria del flogisto, o perché

²³³ SP II, p. 22.

non hanno preso quella vera, tranne Lavoisier? Come possono vivere così a lungo mille errori quando c'è un *criterium* così certo di tutta la verità? Ritengo che ogni conoscenza nei limiti dell'esperienza sia condizionata dai sensi e valida solo nell'esperienza, anzi che sia nulla, poiché è sempre condizionata (tranne la matematica) proprio dai limiti dell'esperienza, anzi che sia errore, proprio perché la realtà dell'esperienza è errore, e per ogni cosa che rimane nell'esperienza sorge un nuovo perché, e tutta la nostra verità è sempre e solo l'ultimo errore: non possiamo andare oltre i limiti dell'esperienza se non per renderci conto che proprio l'ultima verità fondamentale più salda, il pilastro fondamentale di tutta l'esperienza, è errore [...] La luce dell'esperienza esiste, ma solo dove si apre il regno della vera conoscenza, al di là di ogni esperienza. [...] Fichte pone l'evidenza della matematica alla pari di ogni altra evidenza delle scienze nel regno dell'esperienza, poiché ne ha una di gran lunga maggiore: che cada la pietra da cui si ritirano i pezzi non è così certo come che due linee rette non formano una figura chiusa: perché la matematica si regge direttamente su quel pilastro fondamentale di tutta l'esperienza che ho appena chiamato l'ultima fallacia, e non c'è nulla di erroneo in essa se non la realtà dello spazio e del tempo"²³⁴.

In questo passaggio sono presenti diverse delle componenti fondamentali del pensiero di Schopenhauer. In primo luogo, egli abbandona il perimetro del rapporto dell'azione dell'io con sé medesimo e coinvolge la fatticità storica dell'errore nelle scienze empiriche. Dopodiché, utilizza come rilevante dato il fatto che menti geniali ed illustri non solo si siano sbagliate, ma siano rimaste nell'errore teorico. In questo senso, Schopenhauer adopera un espediente, che era classico nel Medioevo, seppur presente anche nell'Antichità, di utilizzare la fallibilità di menti geniali come criterio fondamentale per valutare la possibilità della conoscenza umana in genere. Così, Schopenhauer arriva alla conclusione che, per quanto concerne la conoscenza empirica, non vi è altra possibilità, per la mente umana, dell'errore. Questa sorta di pessimismo epistemico, circoscritto al mondo del senso esterno, non ha le sue radici nello sconforto davanti alla storia dei fallimenti del sapere empirico, esso è, piuttosto, una conseguenza. Infatti, l'impossibilità, per l'uomo, di dire qualcosa di assolutamente vero nel mondo dell'esperienza è una conseguenza del suo stato di essere determinato e condizionato dalla sensibilità propria della specie. Possiamo vedere, infatti, che anche il *trait d'union* tra uomo e mondo animale non è affidato alla corporeità di per sé stessa ma al generalissimo principio di causalità come fondamento di ogni esperienza possibile. La corporeità, pertanto, è la prima condizione, non l'ultima, di cui tenere conto quando si deve valutare la possibilità, per le scienze empiriche, di

²³⁴ SP II, p. 23.

raggiungere la verità. L'eternità di cui parla Fichte, quindi, per Schopenhauer, è assolutamente da escludersi per il senso esterno, in quanto è peculiarità propria di quello interno e dunque di un dominio completamente diverso. Esso, però, ed è qui un punto di svolta fondamentale, non è sovrasensibile nell'accezione tradizionale, ma, piuttosto, sovra-empirico, nel senso che è svelato nell'esperienza ma la trascende, pur rimanendo nell'immanenza.

Un'altra interessante sezione di appunti è quella del corso invernale di Fichte sulla *Wissenschaftslehre*, su cui Schopenhauer fa un gioco di parole, intraducibile in italiano, trasformandola in *Wissenschaftsleere*, cioè scienza del vuoto scientifico: *Leere*, infatti, in tedesco significa vuoto. È l'inverno del 1811-1812.

L'argomento di apertura del corso è un'analisi della osservazione pura (*reine Beobachtung*), intesa come percezione della percezione (*Wahrnehmung der Wahrnehmung*). Quest'ultima diventa il punto fondamentale per la ricerca filosofica. Infatti, mentre la datità del mondo esterno è accessibile a tutti, la percezione di percezione richiede un processo interiore di individuazione. Attraverso questo processo, si supera la dimensione della percezione individuale per arrivare alla coscienza dell'intero mondo dell'esperienza che appare "come in un quadro"²³⁵. Ma, prosegue Fichte, la sua analisi non intende affatto rivolgersi alla comune spiegazione della percezione come causata dalle impressioni degli oggetti esterni; egli, al contrario, vuole spiegare il "fenomeno percezione" con la sola percezione, proprio per evitare di sfociare in astrazioni. Fichte, propone, a tal proposito, l'esempio della stufa. Se un soggetto vede una stufa, la sente, è consapevole della stufa e la sua conoscenza è assorbita da essa. Ma se a questo si aggiunge un atto di consapevolezza della percezione, e quindi si trapassa nella sfera di una coscienza superiore (*höheres Bewusstsein*), a quel punto il sapere è assorbito da quella ulteriore presa d'atto e non è più rivolto semplicemente a quella singolarità assoluta. Il passaggio dalla percezione immediata, dunque, a quella generale in cui tutto è connesso, e cioè alla coscienza superiore, è, per Fichte, la percezione. Schopenhauer respinge questo generale approccio intellettualistico. Infatti, seppur Fichte dica di voler evitare di concettualizzare il fenomeno percettivo, a detta di Schopenhauer, egli cade nell'intellettualizzazione. In primo luogo, scrive, ad unire gli oggetti nella conoscenza non è la percezione in quanto tale ma il concetto di mondo, inteso, dal senso comune, come la totalità di tutti gli oggetti possibili alla

²³⁵ SP II, p. 30.

percezione. Poi non si spiega, per Schopenhauer, come il soggetto possa acquisire coscienza di sé. Se è solo nella percezione che l'uomo può prendere coscienza di sé medesimo, allora come può essere che, invece, sia la percezione generale ad essere scoperta dall'io in virtù della propria autocoscienza? Sembra, nel discorso, che Fichte dia per ovvio una coscienza che esiste di per sé stessa, che non dipende dalla percezione del mondo esterno, ma da cui, piuttosto, la percezione dipende. Dunque, mentre per Fichte, l'autocoscienza percettiva è un atto intellettuale che si serve del corpo, per Schopenhauer è un atto corporeo che si serve dell'intelletto. Quando l'uomo tocca, sente, guarda, non separa più la sensazione del corpo da quello che riguarda il suo oggetto, è per questo che non può dubitare della loro esistenza; al punto tale che, successivamente, crederà spontaneamente sia all'esistenza dell'oggetto che del corpo, pur non sentendolo. Certo, ammette Schopenhauer, il tatto a ciò si presta più di vista, udito e olfatto, ma in ogni caso, alla fine si giunge alla stessa conclusione:

“La questione è ancora se il senso comune pensa ancora all'oggetto come qualcosa di separato dal sentimento umano dell'oggetto: e forse questo vale solo per la vista, l'udito e l'olfatto. Se l'essere umano grezzo percepisce gli oggetti attraverso questi, pone l'oggetto come qualcosa al di là di questa percezione esistente: ma se sente l'oggetto, non separa più la sensazione dall'oggetto: ciò che ha tra le mani è l'oggetto ne ha altrettanta percezione che del proprio corpo (*Körper*). Ma accetta liberamente (*freyllich*) l'oggetto come esistente, anche se non lo sente: ma pone anche il suo corpo come esistente, anche se non lo sentirà più. Se ora ci eleviamo al di sopra di questo e consideriamo l'intera percezione come un fatto, che percepiamo di nuovo, allora ci troviamo nella posizione di assoluta prudenza²³⁶”.

Successivamente, Fichte affronta il problema del rapporto che esiste, nella percezione, tra qualità e sensi e, nello specifico, l'evidente contrasto tra la finitudine cui la percezione ci obbliga e la infinita possibilità cui l'io affaccia. Il primo esempio addotto da Fichte è quello dell'estensione: se si prova a dividere una estensione in parti sempre più piccole, questo processo può procedere all'infinito; quindi, l'estensione deve essere data a priori. L'estensione, perciò, si presenta all'io come la visibilità (*Sichbarkeit*) della nostra infinita capacità di divisione. Per Schopenhauer, Fichte non ha dato alcuna spiegazione: la cosa da definire non può essere parte della definizione, né tantomeno quel che la presuppone. Dunque, se il problema è stabilire come sia possibile la indefinita divisione delle cose, la spiegazione non può risolversi nell'affermare che l'essere umano è in grado di dividere una estensione indefinitamente.

²³⁶ SP, II, p. 31.

Sarebbe, infatti, scrive Schopenhauer, come dire al cieco che il colore è il rosso, il blu e le loro miscele. Si tratta, pertanto, di una tautologia che non spiega niente, perché per fornire una spiegazione è necessario far riferimento alla causa di un effetto, non all'effetto senza spiegare la causa. Pertanto, se il problema da risolvere è la capacità, per la mente umana, di dividere la materia *ad indefinitum*, la spiegazione non può essere, per Schopenhauer, affermare che quella è la visibilità dell'estensione, ma, piuttosto, la conseguenza di un a priori dell'intelletto, che causa tale possibilità, e che non può essere ulteriormente definita:

“In una definizione non può figurare né ciò che è da definire né qualcosa che ne presuppone la conoscenza. La divisione non avviene che nell'estensione, ne è una determinazione, la presuppone. [...] L'obiezione a ciò è la spiegazione di Kant: lo spazio è una forma innata della nostra natura sensibile in cui dobbiamo conoscere tutto²³⁷”.

Dall'estensione, Fichte passa al problema della qualità del colore in rapporto ad essa. Egli ritiene che la qualità in quanto tale sia semplice; il rosso, per esempio, non ha altro predicato se non quello del colore. Dunque, il problema del rosso esteso non pertiene il rosso in quanto tale, ma l'estensione applicata al colore. Nell'estensione, però, ribadisce Fichte, anche in una piccolissima porzione, vi è l'infinito, in virtù della assoluta potenzialità dell'io conoscente. Così quella stessa estensione di rosso può essere divisa all'infinito; tuttavia, ogni estensione empirica risulta comunque finita. Questo perché l'io deve assumere la forma della finitudine che è propria dell'oggetto, quindi della percezione. In questo passaggio è particolarmente evidente il riferimento alla *Terza sezione del Fondamento dell'intera dottrina della scienza*:

“Dovremmo perciò risolvere la contraddizione fra un'attività infinita e un'attività finita di un solo e medesimo io, e la risolveremmo con il fatto che l'attività infinita non è in tutto e per tutto oggettiva bensì soltanto tale che ritorna in sé stessa, mentre quella finita è oggettiva. Però l'attività infinita stessa, in quanto sforzo, è ormai correlata con l'oggetto, conseguentemente è anch'essa, per questo profilo, attività oggettiva e poiché quest'attività deve nondimeno rimanere infinita ma, accanto ad essa, deve sussistere anche la prima attività finita oggettiva, abbiamo in tal modo un'attività infinita e un'attività finita oggettiva di un unico e medesimo io, cosa la cui ammissione contraddice di nuovo. Questa contraddizione è risolvibile soltanto mostrando che l'attività infinita dell'io è oggettiva in un senso diverso da quello secondo cui lo è la sua attività finita. [...] L'attività oggettiva finita dell'io si rivolge

²³⁷ SP II, p. 34.

ad un oggetto effettivamente reale, mentre il suo sforzo infinito a un oggetto semplicemente immaginato²³⁸”.

Anche Schopenhauer sembra aver sospettato il riferimento, perché nelle righe successive scrive proprio che immagina che Fichte intenda questo, parafrasandolo:

“Non dice quanto segue, ma credo che lo intenda: poiché percepiamo sempre l’estensione in rapporto alla qualità, che è in realtà tutt’uno con la sensazione, consideriamo a prima vista il limite della nostra sensibilità, cioè la percezione della qualità, come il limite dell’estensione. Poiché ogni senso ha un minimo da cui è stimolato, pensiamo per il momento che questo coincida con il limite dell’estensione: ma non appena ricordiamo l’intuizione della nostra intima facoltà di divisione, sappiamo chiaramente, senza ulteriori tentativi, che non è così²³⁹”.

Fichte prosegue il discorso sostenendo che l’estensione sia l’unificazione del finito con l’infinito, proprio perché è la manifestazione della nostra infinita capacità di divisione. È proprio questo, oltretutto, a distinguere l’estensione dalla qualità. Infatti, mentre la divisione è a discrezione del soggetto, non si può dire lo stesso della qualità; perciò, mentre nell’estensione il soggetto può agire con libertà, nella qualità no, vi è un limite fisso che si impone come necessario. Fichte, a tal proposito, fa l’esempio del rosso che esclude il blu e il blu che esclude il giallo. Quindi, ogni colore è la negazione dell’altro, esattamente, prosegue, come i sensi. Ogni senso esclude l’altro contro la volontà libera del soggetto. Così Fichte conclude la terza lezione del corso e inizia la quarta.

La quarta lezione riprende proprio dall’analisi della relazione tra sensi e qualità. La sensazione ha la caratteristica, spiega Fichte, di escludere ogni tipo di conoscenza negativa, ogni sapere sensibile deve essere, per così dire, positivo: pieno. Il fatto che il soggetto è obbligato a vedere qualcosa, esclude tutto il resto, e nell’escludere molto c’è solo una cosa che permane: nuovamente, l’estensione. Ritorna, così, all’opposizione tra estensione e qualità. Viene nuovamente ribadito che, mentre nell’estensione il soggetto può arbitrariamente stabilire i confini, nella qualità no, essi sono determinati. A questa visione oppositiva e di reciproca esclusione di sensi e qualità, Schopenhauer contrappone una analisi in cui, al contrario, l’intelletto non ha confini alla propria arbitrarietà, e non soltanto ci sono gradazioni infinite tra

²³⁸ Fichte J.G., *Fondamento dell’intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano, 2017, III, 5, pp. 519-521.

²³⁹ SP II, p. 34.

un colore e l'altro, ma anche i sensi possono sfociare l'uno nell'altro: il gusto può, infatti, trasformarsi in olfatto; il tatto può trasformarsi in udito, come nel caso delle percussioni, che possiamo sentire tramite le vibrazioni. Non c'è, dunque, una esclusione e una contrapposizione, ma una generalizzata armonia che il soggetto può gestire. E questo non per ragioni metafisiche, ma perché tutti i sensi, scrive Schopenhauer, sono riconducibili all'attività nervosa, che spiega la possibilità stessa di questi trapassi di senso in senso; ma, soprattutto, è evidente che questo passaggio sia possibile perché ne facciamo esperienza quotidiana:

“Tuttavia, possiamo farlo [fondere sensi e colori]. Il rosso passa attraverso l'arancione, gradualmente, senza alcun confine o gradazione definita, nel giallo, questo allo stesso modo attraverso il verde nel blu, e questo infine attraverso il viola di nuovo nel rosso: nell'immaginazione a nostro piacimento. Anche l'olfatto si trasforma in gusto, e anche questo è solo una sensazione per il chimico, come il tatto lo è per il meccanico: l'udito si trasforma in sensazione, non solo sentiamo i toni bassi degli organi, ma li sentiamo in tutto il corpo: i sordi sentono attraverso il contatto. Tutti i sensi possono essere ricondotti alla sensazione, cioè alla scossa dei nervi (*Nervenschütterung*)²⁴⁰”.

Questo è un esempio di quanto sia profonda l'influenza delle conoscenze fisiologiche di Schopenhauer sulla sua filosofia. In particolare, è evidente il riferimento alle teorie mediche sul rapporto tra l'anima, intesa come *Gemüt*, cioè insieme delle facoltà, e cervello, strettamente collegato a quello sulla localizzazione delle centralità nervose²⁴¹. Non ci sono prove scritte che Schopenhauer abbia letto, in gioventù, i testi di Soemmering, ma è assolutamente certo che fosse a conoscenza del dibattito da lui inaugurato sul rapporto tra anima e cervello, non solo perché era generalmente interessato al tema, ma perché negli appunti ai corsi di Blumenbach scrive il suo nome, senza, però, alcun riferimento a lavori specifici.

Nella sesta lezione del corso, Fichte prosegue la sua esposizione della teoria della conoscenza particolare come negazione di tutto il resto, come nel caso succitato dei colori. Questo implica che, per ogni sensazione, è necessario avere consapevolezza della totalità della forma dell'oggetto percepito. Schopenhauer è decisamente contrario a questa interpretazione. Per lui, cioè, non vi alcun ruolo della negazione nell'acquisizione di un nuovo sapere, perché la natura del colore rosso è già data nell'atto stesso della percezione, senza alcuna mediazione, e

²⁴⁰ SP II, p. 35.

²⁴¹ Cfr. M. Hagner, *The soul and the brain between anatomy and Naturphilosophie in the Early Nineteenth Century*, *Medical History*, 36, 1992, pp. 1-33.

corroborata attraverso la memoria. Per giustificare la sua osservazione, Schopenhauer propone l'esempio del neonato: se fosse vero quello che dice Fichte, e cioè che ogni conoscenza può essere acquisita tramite la negazione di tutto ciò che l'oggetto percepito non è, in virtù della totalità d'esperienza cui la coscienza superiore affaccia, allora il neonato non potrebbe mai iniziare il suo processo conoscitivo, perché non può avere coscienza della totalità. E se non ha coscienza della totalità, come può negare tutto ciò che la singolarità percepita non è? Siccome, però, è un dato d'esperienza che i bambini iniziano ad avere conoscenza del mondo esterno da subito, evidentemente il sapere non è reso possibile dalla negazione, la quale, perciò, non è la causa dell'acquisizione della conoscenza, ma la conseguenza di un sapere acquisito. E in tal senso, conclude Schopenhauer, la negazione di Fichte non è altro che il principio d'identità:

“Penso che tutto questo [il passaggio a coscienza superiore e dinamica della negazione] non sia necessario per la sensazione, ma che sia dato di per sé. Come potrebbe altrimenti un bambino appena nato conoscere una qualità? Deve percepire prima attraverso un senso, e in questo senso una determinazione (colore, tono), prima della conoscenza, quindi prima della possibilità di una negazione anche inconscia (*bewußtlos*), di tutti gli altri: se potesse ricevere una sensazione solo attraverso la negazione di tutti gli altri, l'inizio gli sarebbe impossibile, e non arriverebbe mai alla sensazione. La conoscenza, tuttavia, che il colore attuale è lo stesso che ha visto ieri, e quindi il nominarlo, per esempio, rosso, è una negazione di tutti gli altri, ma la conoscenza che il colore è lo stesso che ho visto ieri è una negazione di tutti gli altri. Negazione di tutto il resto i.e. dichiarazione di identità²⁴²”.

Si può notare come ad osservazioni di natura teoretica Schopenhauer ribatta con esempi empirici e quasi quotidiani. Ma, soprattutto, egli non sta qui contestando il valore della negazione in quanto tale, sta solo spostando, nel tempo, la sua rilevanza: non è, cioè, l'origine della conoscenza del colore, ma il risultato di una conoscenza acquisita immediatamente del medesimo. E solo in quel momento si può, con il ricorso anche alla memoria, applicare al colore la legge della negazione, che è quella del principio di identità.

A partire dalla decima lezione, Fichte tratta della riflessione e della scienza. In questa sezione, si fa più stringente e circoscritta la domanda intorno alla natura dell'io. Sono particolarmente eloquenti le obiezioni di Schopenhauer. Si tratta di una sezione molto complessa e ricca, in cui sono soppesate le facoltà di riflessione, immaginazione e memoria nel loro ruolo di determinazione dell'io e della sua libertà. Per Fichte, la capacità del soggetto di riconoscersi

²⁴² SP II, p. 37.

come centro d'attività di queste facoltà è segno della libertà dell'io; Schopenhauer non sembra essere dello stesso avviso, mentre, infatti, sembra essere chiaro che l'io sia, nella riproduzione, il soggetto agente della rimemorazione, non si può dire lo stesso dell'attività riflessiva:

“Che l'io nella riproduzione si riconosca come principio agente dei fenomeni che lascia scorrere davanti a sé, o, se volete, guarda, è indubbio; ma come si riconosca come tale principio anche nella riflessione, desidero e spero finalmente di sentirlo²⁴³”.

E, inoltre, se è certamente vero che Fichte afferma che il corpo è il mezzo attraverso cui si manifesta alla coscienza che l'io si autodetermina²⁴⁴, è però evidente anche l'abissale differenza tra lui e Schopenhauer. Essa si basa, a mio modo di vedere, tutta sul ruolo dell'intelletto. Questo, per Schopenhauer, è un'attività assolutamente spontanea. Non vi è margine di azione dell'io sull'intelletto, perché è l'io stesso ad essere determinato dalle sue leggi. Dunque, non si tratta di un soggetto libero ed agente, ma di un soggetto esecutore, a meno che non si faccia ricorso al dominio della volontà:

“L'intera differenza tra percezione e riproduzione viene quindi ricondotta al fatto che nella prima i concetti prendono la loro materia dalla percezione sensoriale presente, nella seconda da quella passata [...] In entrambi i casi i concetti, in quanto percezioni del senso interno, richiedono un tempo per la pura percezione, che è lo stesso per entrambi: e i due tempi di Fichte sono dovuti al fatto che nella sua riproduzione la catena dei concetti procede indipendentemente dalle impressioni sensoriali, nella percezione dipende da esse; così sorgono due serie diverse di concetti, una delle quali interrompe l'altra, e quindi non possono essere riunite in una sola serie. La funzione dell'intelletto, tuttavia, è la stessa in entrambi, e si differenzia solo per il fatto di dipendere, nella sua percezione, dalle impressioni sensoriali dell'esterno. [...] L'intelletto è quindi attivo in entrambi i casi allo stesso modo. Il fine è un concetto che diventa causale: poiché anticipa il tempo e le cose future, tutti i suoi concetti non possono essere tratti dalle impressioni sensoriali presenti: che la decisione stia al di fuori i ogni tempo si potrebbe dire nella misura in cui è un atto di volontà, che, come cosa in sé, sta al di sopra di ogni tempo²⁴⁵.”

Perciò, quando Fichte afferma che il passaggio dell'io da una determinazione all'altra è un'autodeterminazione, Schopenhauer non può che dissentire: perché è l'intelletto che spinge naturalmente, in quanto depositario delle categorie, a determinati passaggi logici. E dunque non deve essere visto come causa ma solo come mezzo. Ci sono qui degli elementi fondamentali

²⁴³ SP II, p. 47.

²⁴⁴ SP II, p. 55.

²⁴⁵ SP II, p. 56.

che pongono una irrimediabile cesura tra la filosofia di Schopenhauer e quella di Fichte. È certamente vero che, per entrambi, l'azione è importante, ma è completamente diverso il procedimento euristico. La differenza tra i due, oltretutto, non riguarda solo le opere ben note di Fichte del periodo 1794-95, ma anche quello della *Nova Methodo (NM)*²⁴⁶, e cioè il più tardo, 1798-1800, in cui è ribadito il primato del pratico sul teorico e l'approdo al real-idealismo, per usare l'espressione di Valentini²⁴⁷. Ma in questo caso, non sorge alcun problema interpretativo circa quale Fichte abbia letto Schopenhauer, perché non solo le edizioni di cui egli era in possesso risalivano ad un periodo successivo alla grande revisione fichtiana e alla "svolta pratica", ma le lezioni stesse, cui egli ha presieduto, erano ad essa successive. Mi sento dunque di escludere che la critica schopenhaueriana sia, per così dire, non aggiornata, come quelle di Schelling ed Hegel²⁴⁸, che erano basate sulle edizioni del '94-'95. La domanda a cui rispondere, allora, è: cosa c'è, in Schopenhauer, che rende, dal suo punto di vista, la praticità di Fichte non autenticamente pratica bensì astratta, pur esprimendosi in termini estremamente simili?

Il primo punto di divergenza tra Schopenhauer e Fichte è proprio il primo postulato del primo paragrafo della *NM* così come trascritta da Krause nella *Nachlass*: la concepibilità dell'io come sua azione prima. Già qui, seppure non sia immediatamente evidente, le strade di Schopenhauer e di Fichte sono separate.

Scriva Fichte:

"Pensa al concetto di io e pensa a te stesso mentre lo fai. Chiunque capisce cosa questo voglia dire. Ognuno sente la coscienza determinata in qualche modo, ed è in virtù di questo che qualcuno è cosciente di qualche cosa"²⁴⁹

Vi è un punto fondamentale che distingue i due filosofi: non è possibile pensare l'io agente, bensì solo l'io agito. Quindi quello che da Fichte è posto come un io fondamentale è, per Schopenhauer, un io derivato.

²⁴⁶ Fichte J.G., *Teoria della scienza 1798, <<nova methodo>>*, a cura di Cantoni A., Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese, 1959.

²⁴⁷ Valentini T., *Il concetto di volere puro in J.G. Fichte. Analisi del § 13 della Wissenschaftslehre Nova Methodo*, in Bertinetto A., *Leggere Fichte*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2009, pp. 49-86. Cfr. Valentini T., *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti Press, Roma, 2012; Ivaldo M., Cerrano A., *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, Federico II, University Press, Napoli, 2019.

²⁴⁸ Valentini T., *Il concetto di volere puro in J.G. Fichte*, p. 53.

²⁴⁹ *NM*, I, 29, p. 111.

“Il concetto di io sorge dal mio stesso atto di pormi, in virtù del fatto che io agisco in modo tale che ritorna a me. [...] io sono consapevole di un oggetto, B. Ma io non posso essere conscio di questo oggetto senza essere anche consapevole di me stesso, perché B non è l’io e l’io non è B. Io posso essere conscio di me solo se sono consapevole della mia coscienza. Quindi devo essere consapevole di questo atto di coscienza, i.e. devo essere consapevole di questa coscienza di coscienza²⁵⁰”.

Negli appunti alle lezioni succitate, Schopenhauer aveva già dato una risposta a questo tipo di argomentazione fichtiana facendo l’esempio del bambino: egli agisce come un io pur non avendone coscienza, quindi non è vero che l’io è la conseguenza dell’atto di porsi, casomai, è la pretesa dell’io di auto porsi ad essere conseguenza di un io agente che lo precede ma che non può essere espresso. In maniera chiara, Schopenhauer si esprime anche negli *Studienhefte* in un commento ai *Fondamenti di dottrina naturale*:

“Analizza il termine azione: significa una causalità spontanea. La causalità comprende causa ed effetto, cioè due oggetti: e l’azione è la relazione tra questi. [...] È logicamente impossibile pensare all’azione buttando via queste condizioni. Se l’io deve essere una tale relazione, allora la domanda è: quali sono i due oggetti? [...] [In Fichte] si suppone che l’io sia un’azione senza agente; questo è logicamente impossibile. [...] Se Fichte considera l’azione come qualcosa di diverso dall’azione, non la chiama azione; se non può essere chiamata azione, ciò accade semplicemente perché non è concepibile per l’intelletto²⁵¹.”

E, prosegue sempre nello stesso commento:

“Presupporre che io sia il prodotto delle mie azioni è qualcosa a cui neanche un pazzo pensa, perché la follia non fa altro che creare un nuovo mondo individuale dell’esperienza, ma non una nuova mente individuale. [...] Come fa il filosofo a conoscere le leggi secondo le quali agisce l’io agente originario, che non appare nella coscienza empirica²⁵²?”.

Vediamo bene che qui la differenza tra i due è definitiva. Che cosa vuol dire che l’io pone sé stesso? Per Schopenhauer, niente, perché ogni causa ha bisogno di un effetto, e non vi è nulla che non sia stato causato da altro. L’io penso, pertanto, non si pone affatto, è posto esso stesso da altro, ed è il motivo per cui è un condizionato che non può essere addotto a postulato. Infatti, ricordiamo, Schopenhauer segue la regola aurea della metafisica classica, che è il principio di

²⁵⁰ NM, I, 30, pp. 112-113,

²⁵¹ SP II, p. 353.

²⁵² SP II, p. 353.

superiorità ontologica della causa sul causato: quindi, se, come è stato detto a più riprese, ogni oggetto del sapere è oggetto per un soggetto, e se l'io penso è un oggetto di conoscenza per il soggetto, rispetto a quale soggetto è oggetto? Un ulteriore io penso? Se fosse così, allora si aprirebbe una *regressio ad infinitum*. Evidentemente, vi deve essere un soggetto che non è conoscibile, perché non oggettivizzabile, e questo è l'io agente. L'io di Fichte, perciò, a detta di Schopenhauer, seppure sia stato argomentato con una raffinata analisi del rapporto io-mondo, alla fine rompe le sue regole fondamentali, che sono quelle della determinazione causa ed effetto, rendendo l'azione dell'io avulsa dalla normatività universale della coscienza empirica. Dunque, la conoscenza della stufa e del muro, che sono gli esempi riportati da Fichte sia nelle lezioni che nella *NM*, per Schopenhauer, non sono altro che conseguenze dell'azione di un io sul quale però l'io pensato, e cioè quello della coscienza empirica, non può dire nulla. E, nella misura in cui Fichte pretende di sottrarre l'io alle regole universali della coscienza empirica, a quel punto, non importa quanti esempi pratici faccia, è l'euristica ed essere sbagliata, perché prende l'oggetto ma ne ignora la legge concreta. A tal proposito, questo ulteriore passaggio di Fichte può far chiarezza:

“Tutta la coscienza è accompagnata da una immediata auto-coscienza, che è chiamata intuizione intellettuale, e questa auto-coscienza immediata deve essere presupposta perché qualcuno sia in grado di pensare in genere. La coscienza, comunque, è una attività, e l'auto-coscienza, in particolare è l'attività auto-riflessiva dell'intelletto, o la riflessione pura²⁵³.”

Ancora una volta, per Schopenhauer non è affatto necessario che la coscienza, per esercitare la sua facoltà conoscitiva, sia accompagnata da un'autocoscienza concettuale, come dimostra il caso di bambini ed animali, e soprattutto non deve essere supposta perché si possa pensare. È il contrario: è la spontaneità del pensare, sulla base delle leggi dell'intelletto, che fonda la pretesa, sbagliata, di auto-fondazione dell'io pensato. Infatti, l'autocoscienza non è l'attività auto-riflessiva dell'intelletto. In questo genere di attività, il soggetto conosce l'io empirico, che non è in alcun modo l'oggetto dell'autocoscienza, la quale è, come detto in precedenza, la presa d'atto di un punto d'ombra, il punto indifferenziale, che unisce due domini: quello della coscienza empirica e quello della volontà.

²⁵³ *NM*, I 34, pp. 119-120.

Anche qui, è opportuno fare una distinzione tra la volontà di Fichte²⁵⁴ e quella di Schopenhauer, così come esposta nel paragrafo 14 della *Sittenlehre* del 1798, che Schopenhauer ha letto e commentato negli *Studienhefte*, e del §13 della *NM*. La prima e definitiva differenza tra i due è che, in Fichte, con la volontà, vi è l'unificazione di soggetto ed oggetto, in Schopenhauer, al contrario, vi è la rivelazione della assoluta impossibilità, per l'io agente, che è anche volente, di diventare oggetto: laddove in Fichte vi è un'unione in Schopenhauer c'è una frattura. Ed è questa la costante che separa quest'ultimo non solo da Fichte, ma anche da Schelling, e ne supera i tratti comuni. Prendiamo il teorema del primo paragrafo della *Sittenlehre*:

“Io trovo me stesso, come me stesso, solo come volente²⁵⁵”

Questa affermazione sembra in linea con il pensiero di Schopenhauer, ma solo in apparenza. L'autocoscienza, per Schopenhauer, non è definita solo dalla volontà, e l'io non è dato come io volente ma come punto d'indifferenza tra la coscienza empirica e quella del senso interno. Ora, a ben vedere, dai frammenti manoscritti, e anche dalle opere future, il soggetto riconosce sé stesso in una coppia di termini, quindi, sarebbe più corretto forse dire che, per Schopenhauer, l'io trova sé stesso come conoscente e come volente e mai come agente puro. La volontà in quanto tale, del resto, come è stato fatto notare in precedenza, e vale anche per l'intelletto, è ciò che unisce l'uomo al mondo animale; quindi, non può essere l'elemento privilegiato della scoperta della propria libera individualità, in alcun modo. Oltretutto, c'è da dire che anche affermare che l'io sia volente è essa stessa una concettualizzazione, cosa che Schopenhauer medesimo nota e scrive nell'ultima sezione del PRS, in quanto viola il principio secondo cui il soggetto mai e poi mai possa diventare oggetto. Che esso sia definito pensante o volente, cosa cambia se comunque l'oggettualizzazione è avvenuta? Del resto, la volontà, nel pensiero di Schopenhauer, contiene in sé la misura totale della realtà, non solo quella della soggettività: tutto è volontà, quindi anche il soggetto; e non, non tutto è volontà, ma solo il soggetto. E, seppure Fichte ritenga, come Schopenhauer, che la volontà in quanto tale non possa essere definita ma soltanto agita, comunque continuano a sussistere delle differenze che sembrano,

²⁵⁴ Cfr. Acerbi A., *La dottrina della volontà di J. G. Fichte in Sittenlehre* (1798), «Annuario Filosofico» 23, 2007, pp. 233-290; Cogliandro G., *Organismo e determinazione: il corpo nella dottrina della scienza di Fichte*, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIII, 2011, 2, pp. 80-110.

²⁵⁵ Fichte, *GA I*, 5, 37-45; 19-29.

apparentemente, delle sfumature, ma che in realtà sono determinanti e definitive. Prendiamo, ad esempio, questo passaggio dei *Fondamenti del diritto naturale*:

“Quindi nel pensato, in quanto tale, in quanto cioè esso può essere solo l’oggettivo e non può mai diventare il soggettivo, ed è quindi l’oggettivo originario, dovrebbe aver luogo una identità dell’agente e dell’agito: in guisa che esso potrebbe essere solo oggetto, dicevo, un reale agire su sé stesso quindi - non un mero intuire se stesso come è l’attività ideale - ma un reale auto-determinarsi mediante sé stesso. Tale è però solo il volere; e, inversamente, il volere lo pensiamo solo così. La proposizione: “trovare sé”, è quindi assolutamente identica all’altra “trovare sé come volente”; solo in quanto mi trovo come volente, trovo me, e in quanto mi trovo, mi trovo necessariamente come volente²⁵⁶”.

Noi vediamo bene che Fichte qui, come Schopenhauer, ritiene che l’io pensante sia sempre oggettivo, e che manchi dell’immediatezza della volontà. Ma è proprio a questo punto che vi è il bivio tra i due. Per Fichte, la volontà permette al soggetto di trovarsi come agente, per Schopenhauer, no. E, infatti, se si analizzano con attenzione i suoi scritti, l’immediatezza della volontà riguarda il rapporto tra soggetto empirico e corpo, non quello tra soggetto agente e sé medesimo, che rimane un agente impensabile nella sua immediatezza e che è il mistero che, “come miracolo”, fuori dallo spazio e dal tempo, è solo presupposto perché sempre e solo agente e mai agito. Il ruolo stesso dell’esperienza corporea è funzionale alla rivelazione di questo soggetto misterioso che si differenzia da tutto. Ed è questo margine di, per così dire, mistero, di cui bisogna prendere atto, a costituire la grande rivoluzione di Schopenhauer, nonché uno degli elementi che gli hanno fatto rivalutare Kant, come ha scritto egli stesso:

“Proprio perché c’è qualcosa di incomprensibile, che questa miseria dell’intelletto e dei suoi concetti è limitata, ingannevole, finita; questa certezza è il grande dono di Kant²⁵⁷”.

Quel che dunque Schopenhauer nota è che Fichte, certamente fa uso della volontà, certamente del corpo, ma non rispetta quel che l’oggetto pretende, ed è questo a renderlo, a parere suo, astratto. Parla di autodeterminazione, di assoluto, tutti elementi che non appartengono al mondo empirico, nemmeno se applicati alla volontà piuttosto che all’intelletto, perché non è altro che un uso intellettuale di quella stessa volontà; così come, seppur linguisticamente venga da Fichte negata, comunque nei fatti vi è la pretesa di trattare il soggetto come un oggetto. Come può la

²⁵⁶ Fichte, GdN 40,20-29;23; Cfr. Acerbi p. 27.

²⁵⁷ SP II, p. 347-348.

volontà, che il soggetto scopre in sé, essere assoluta e depositaria dell'auto porsi, se il soggetto concreto è contingente e determinato? La volontà, poi, scrive Schopenhauer, è l'essenza del mondo, non l'assoluto. È una differenza fondamentale.

“La mia volontà personale è determinata in base alla materialità dell'oggetto e in base alla mia individualità, che, in quanto variabili, danno entrambe una relazione indeterminata. Da ciò consegue infine che: al posto della mia volontà, la relazione tra soggetto e oggetto (l'atto) deve essere determinato da un altro (l'innominabile, *das Un-nennbare*²⁵⁸)”.

Vediamo bene, dunque, che alla volontà non spetta affatto un compito esclusivo per l'autocoscienza, ma è sempre nella dinamica tra conoscenza oggettiva e mistero della soggettività, in cui il punto indifferenziale, qui l'innominabile, è il grande protagonista. Pertanto, una accezione di “volere puro” come fondamento assoluto della coscienza è escluso da Schopenhauer. Prendiamo, ancora una volta, le parole di Fichte in rapporto al corpo:

“Io, il mio corpo, il mio spirito, tutto questo significano o dicono la stessa cosa. Io sono il mio corpo ed il mio spirito, tutto è una stessa e medesima cosa. Io sono il mio corpo, se mi intuisco. Io sono spirito se mi penso. Ma io non posso essere una cosa senza l'altra: perciò me li attribuisco tutti e due. Solo da modi di vedere differenti vengono distinti tutti e due²⁵⁹.”

Queste poche righe sembrano un inno alla concretezza, eppure Schopenhauer le considera astratte. La ragione è determinata dal fatto che, a detta sua, il corpo e la mente rivelano al soggetto pensante l'esatto opposto di quello che dice Fichte. Il corpo e il pensiero rivelano tutto ciò che l'io non è. Perché il corpo e il pensiero sono determinati, mentre è solo il soggetto agente che è fuori dallo spazio e dal tempo perché è condizione di ogni singola rappresentazione, cosciente e non. Infatti, come ha già scritto nei quaderni a Schelling, e come ribadirà a più riprese in tutta la sua opera, il corpo è oggetto per il soggetto, non è il soggetto, ma una sua rappresentazione. Sono significative le parole usate da Schopenhauer nel *Mondo*, che esplicitano in maniera chiara quel che in questo periodo è ancora sparso o sotteso:

“Quello che tutto conosce e da nessuno è conosciuto è il soggetto. Esso è il portatore del mondo, la cui condizione universale, sempre presupposto, di tutto ciò che appare, di ogni oggetto: giacché tutto quanto è, esiste sempre e solo per il soggetto. Ognuno trova sé stesso come tale soggetto, tuttavia solo in quanto conosce, non in quanto è oggetto di conoscenza. Ma oggetto è già il suo corpo, il quale medesimo noi

²⁵⁸ SP II, p. 350.

²⁵⁹ Fichte, *Wlnm-H*, p. 156.

quindi, ponendoci da questo punto di vista, chiamiamo rappresentazione. Giacché il corpo è oggetto fra gli oggetti ed è soggetto alle leggi degli oggetti, benché sia oggetto immediato. Esso si trova, come tutti gli oggetti dell'intuizione, nelle forme di ogni conoscere, il tempo e lo spazio, grazie ai quali esiste pluralità. *Il soggetto, ciò che conosce e non è mai conosciuto, non si trova neanche in queste forme, da cui anzi viene già sempre presupposto; ad esso, dunque, non spetta né la pluralità né il suo opposto, l'unità. Noi non lo conosciamo mai, e invece esso stesso che, ovunque vi sia conoscenza, conosce*²⁶⁰.

E questo, che vale per l'intelletto, vale anche per la volontà, perché essa rivela la realtà del corpo ma non del soggetto volente, come reso evidente dai *Supplementi*, II, Cap. 18:

“Anche nell'autocoscienza l'io non è assolutamente semplice, ma consiste in un conoscente, l'intelletto, e in un conosciuto, la volontà: quello non viene conosciuto, e questa non è conoscente, sebbene tutti e due confluiscono nella coscienza di un io. *Ma appunto perciò questo io non è in tutto e per tutto intimo a sé stesso, per così dire trasparente, ma è opaco e rimane quindi un enigma per sé stesso. Dunque anche nella conoscenza interna ha luogo una differenza tra l'essere in sé del suo oggetto e la percezione di esso del soggetto conoscente.*”²⁶¹

Diventa qui evidente che i ragionamenti di Fichte e Schopenhauer sono simili, ma per questo non uguali. Il corpo è il mezzo attraverso cui lo scontro-incontro tra volontà ed intelletto diviene noto al soggetto conoscente, e apre ed istituisce il mistero dell'unità profonda tra i due che costituisce l'io come innominabile non oggettivizzabile. E questo mistero non è risolvibile nella sostituzione dell'io pensante con l'io volente, perché li sussume e trascende. Questo comporta, inevitabilmente, anche che il mistero della libertà non sia da trovarsi nella semplice volontà ma dall'uso unico che il soggetto può farne. Al punto che la manifestazione della libertà non è nel volere, ma nel non volere il volere. Ovviamente, e la cosa non è sfuggita a Schopenhauer, volere di non volere è esso stesso un volere, ma “il grande enigma”, come lo chiama lui, è proprio questa relazione di determinazione e libertà, cioè di libera scelta nella determinazione, che si traduce qui nella libera scelta di usare la volontà contro sé stessa. Vediamo bene, dunque, che l'origine della libertà non è la volontà, ma è misteriosa quanto la soggettività²⁶²:

²⁶⁰ MVR, I, §2, pp. 45-47. Corsivo mio.

²⁶¹ MVR, *Supplementi al Libro II*, §18, p. 1375. Corsivo mio.

²⁶² La medesima tesi sarà riproposta, essenzialmente invariata, da Schopenhauer nella maturità, oltre che nel Mondo, nei saggi *Sulla libertà del volere* (1839) e *Sul fondamento della morale* (1840), la cui traduzione italiana è Schopenhauer A., *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di Giametta S., Bompiani, Milano, 2019. Nella fattispecie si rimanda alla frase riportata nel frontespizio de *Sulla libertà del volere* “*La liberté est un mystère*” (*ibid.* p. 227), nonché alle conclusioni in *ibid.* p. 341, cap. V: “La mia esposizione dunque non sopprime la libertà, ma solamente la sposta, ossia dalla sfera delle azioni particolari, dove essa chiaramente non è reperibile, in una

“L’uomo virtuoso agisce come se volesse, ma non vuole più farlo. Può essere paragonato al falco addomesticato che agisce ancora come se stesse rubando, ma non ruba più, bensì caccia il suo padrone²⁶³”.

Ritorna qui il rapporto problematico *Trieb*-volontà e virtù già emerso nei quaderni a Schelling. In conclusione, possiamo ben vedere che l’astrazione di cui qui parla Schopenhauer nei riguardi di Fichte, non è da intendersi, né è determinata, dagli esempi proposti in un’argomentazione: non è l’assenza di esempi corporei a fare l’astrazione, così come non è la loro presenza a rappresentarne una empirica concretezza, ma è una questione di metodo. Astratta è, così, per Schopenhauer, qualsiasi operazione che voglia imporre le regole dell’intelletto in un dominio improprio. E questo è quello che, a detta di Schopenhauer, ha fatto Fichte, limitandosi a trasformare l’io penso in io voglio.

Conclusioni del capitolo:

Schopenhauer, arrivato fin dalla giovinezza alla granitica certezza di questa duplicità dell’uomo attraverso la morale, deve dare una spiegazione teoretica e coerente. Infatti, ci sono molti interrogativi a cui dare una risposta: con quale legittimità una sensazione può rivelare una realtà metafisica? E cioè, il sentire l’eternità dentro di sé, in che modo rende legittimo affermare che il senso interno abbia un rapporto reale con essa? Del resto, Schopenhauer stesso contestava il passaggio da un ente ipotetico ad uno reale, perché per una sensazione non dovrebbe valere lo stesso? In che modo si può parlare in modo universale di due domini così diversi? Se l’essere umano è condizionato, come possono essere incondizionate le idee con le quali entra in contatto nell’interiorità? Schopenhauer per rispondere a queste domande farà, nella *QR* del 1813, delle fondamentali precisazioni. Alle base di tutto vi è il principio metafisico per eccellenza nella filosofia di Schopenhauer: quello di causalità. In virtù di questo, per Schopenhauer la legittimità assoluta del valore conoscitivo di una sensazione quotidiana viene proprio dal fatto che essa è causata da qualche cosa; inoltre, mentre l’uomo può sentire l’eternità nel senso interno, non si

regione superiore, ma non così facilmente accessibile alla nostra conoscenza, cioè è trascendentale. E questo è poi anche il senso in cui vorrei che fosse inteso quel motto di Malebranche, “*la liberté est un mystère*”.

²⁶³ SP II, p. 350.

può dire che senta la infinita divisibilità della materia, che è solo pensata. Quindi vi è una differenza sostanziale tra i due casi. Se quindi la sensazione della sovra temporalità si manifesta nella coscienza dell'uomo, deve esserci una ragione che renda conto del suo manifestarsi, del perché sia così diversa da ogni altra e perché sia avvenuta proprio nella coscienza interna. Dunque, se vi è un evento, vi deve essere una causa specifica che l'abbia causato. In questo caso, però, non è un passaggio logico, nel senso che non è discorsivo. Di nuovo, questo non implica che sia irrazionale, e nemmeno che non risponda alle stesse leggi note all'intelletto -la legge di causalità è universale- ma che si manifesta, e dunque si esprime, in modo diverso. Motivo per il quale, e si passa così alla seconda questione, si deve poter parlare in maniera diversa della causalità, della volontà e della soggettività, pur tutelandone l'unità sostanziale di fondo, che è esattamente quello che Schopenhauer farà tra il 1812 e il 1813 nella *QR* e nei relativi appunti sparsi.

Capitolo 3

La Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente: il coronamento degli studi giovanili

La logica di cui parla Schopenhauer è sempre la sillogistica della scolastica, e questo va segnalato come uno dei tratti violentemente anticonformistici di Schopenhauer²⁶⁴

3.1 Schopenhauer lascia Berlino: la stesura della *QR* e i suoi elementi fondamentali

A segnare la fine del periodo berlinese di Schopenhauer fu la *Campagna di Germania*, che vide schierata la Sesta coalizione²⁶⁵ contro l'esercito napoleonico. A Berlino fu dichiarata ufficialmente guerra a Napoleone il 28 marzo 1813; in università, tra docenti e studenti, vi era un clima di grande entusiasmo, che però non travolse Schopenhauer. I discorsi d'incoraggiamento con cui Fichte e Schleiermacher animavano i discenti non fecero presa su di lui. Progressivamente, l'università iniziò a svuotarsi: circa due terzi degli studenti furono chiamati al fronte. Schopenhauer abbandonò Berlino il 2 maggio, dopo aver fatto qualche donazione per aiutare l'esercito. Egli si diresse verso Rudolstadt, sostando, però, prima a Weimar. Lì, in un'osteria, iniziò a scrivere la sua dissertazione di dottorato, *La quadruplici radice di ragion sufficiente* a partire dal novembre 1813, del cui metodo caratteristico Giametta offre un quadro sintetico ed efficace:

“Un merito che Schopenhauer non menziona, ma che molto avrebbe meritato di essere menzionato, è la sua geniale e meravigliosa, nella sua semplicità elementare, trattazione del fondamento (intuitivo e non

²⁶⁴ Piana G., p. 70.

²⁶⁵ L'alleanza siglata nel 1812 tra Impero Russo, Gran Bretagna, Svezia, Prussia, Impero austriaco, Stati Tedeschi e Regno di Spagna per sconfiggere Napoleone e far crollare il Primo Impero Francese (1804-1814).

razionale, non speculativo) della verità, in particolare nelle scienze, e l'enunciazione della regola fondamentale che solo il procedere dalla causa all'effetto, come si fa di regola negli esperimenti scientifici, è sicuro, mentre il procedere dall'effetto alla causa, anche nei sistemi filosofici, è sempre insicuro, anche sussistendo il favore del numero, cioè anche quando molti casi sembrano suffragare una certa verità²⁶⁶”.

Questa impostazione di base rimarrà pressoché costante nel pensiero di Schopenhauer; non a caso, infatti, egli ha sempre rimandato, nei suoi scritti, alla *QR* come testo propedeutico alla comprensione di tutti i suoi lavori successivi:

“Tra le mie mani e a maggior ragione nel mio spirito cresce un’opera, una filosofia, che deve essere etica e metafisica nello stesso tempo, laddove fino a ora le si separava, erroneamente, come si separa l’uomo in anima e corpo. L’opera cresce, con cresce poco per volta e lentamente come il bambino nel grembo materno: non so cosa è sorto prima e cosa per ultimo, come accade col bambino nel grembo materno; io, che sto qui e che i miei amici conoscono, non mi rendo conto del sorgere dell’opera, ma allo stesso modo della madre che non si rende conto di quello del bambino nel suo grembo. La vedo e dico: <<Sono benedetto da un frutto²⁶⁷>>”.

Il frammento immediatamente successivo a questo, risalente all’ultimo periodo berlinese del 1813, contiene una bozza dei contenuti della *QR*, con i riferimenti e le fonti. Tra i tanti, il concetto più importante è la riduzione di tutte le leggi dell’intelletto ad un principio immutabile²⁶⁸, cioè quello di ragione sufficiente (=PRS). La pretesa di immutabilità ricorda la caratterizzazione dell’idea platonica negli SP, e in effetti ciò è reso esplicito da Schopenhauer stesso:

“Al concetto appartiene tutto ciò che Platone dice delle idee. [...] Egli le contrappone alle intuizioni date sensibilmente o alle cose particolari, ripetendo che queste mutano continuamente e sono transuenti: invece il concetto è l’immutabile e l’imperituro. La mutabilità delle cose reali si basa sul fatto che esse sono materia e forma, e la materia permane mentre la forma muta. Ma se il concetto non è che forma, se si muta questa si pone nella coscienza un nuovo concetto al posto del vecchio; ma il vecchio rimane ciò che era e non diventa mai lo stesso del nuovo: ossia è immutabile²⁶⁹.”

²⁶⁶ Giametta S., p. XI.

²⁶⁷ SP I, 92, p. 73.

²⁶⁸ SP I, 93, p. 74.

²⁶⁹ SP I, 93, p. 75.

La immutabilità del concetto, dunque, è qui affidata, nella sua legittimità, alla impossibilità di pensare altrimenti senza incorrere in una aporia: infatti, se un concetto, qui inteso come principio, fosse mutabile, allora verrebbe sostituito con uno nuovo. Ma se quello precedente è stato dichiarato essere immutabile, la cosa è impossibile, e dunque intrinsecamente contraddittoria. Schopenhauer afferma la realtà della immutabilità dei principi in una nota ad un frammento manoscritto:

“Perché [il concetto] non è come gli oggetti dei sensi, indipendente dalle nostre rappresentazioni (o pensieri), ma esiste solo nelle nostre rappresentazioni, non essendo anzi che una rappresentazione: ora, una rappresentazione a cui nulla può essere aggiunto e nulla tolto è affatto determinata²⁷⁰.”

Dunque, l’immutabilità del concetto è affidata alla sua indipendenza dalle circostanze empiriche, in quanto precede e fonda ogni possibile rappresentazione. Questa operazione è fondamentale per Schopenhauer, in quanto pone le basi per la universalità della causalità nella forma della PRS, espressa polivocamente. La prima cosa che Schopenhauer mette in chiaro, infatti, è che vi è un unico principio a fondamento di tutto il sapere, la cui definizione è analoga a quella fornita da Wolff²⁷¹:

*“Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit. Nulla è senza una ragione perché sia.”*²⁷²

Questo è il fondamento di ogni possibile conoscenza, come scrive Schopenhauer:

“L’importanza del principio di ragione sufficiente è talmente grande, che oso affermare che esso è il fondamento di ogni scienza²⁷³.”

Ad essere particolarmente interessante, tuttavia, non è tanto il fatto che vi sia il PRS come fondamento unico per la possibilità di ogni conoscenza, ma è la polivocità e il metodo con cui Schopenhauer lo definisce: il principio è unico, ma si dice, analogicamente, in più modi, a seconda della relazione tra soggetto e oggetto, quindi tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Il PRS è articolato in quattro classi: *principium rationis sufficientis fiendi, cognoscendi, essendi e agendi*. Dopo una breve rassegna storica che ripercorre lo sviluppo del concetto di PRS a partire da Platone e Aristotele fino a Kant, Schopenhauer entra nel vivo della

²⁷⁰ SP I, nota a 93, p. 75.

²⁷¹ Wolff C., *Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano, 2003, p. 79, Cap. II, Principi della conoscenza ed enti in generale, 30, A 14-A 15.

²⁷² Schopenhauer A. QR, 5, p. 26.

²⁷³ QR, 4, p. 25.

propria interpretazione. In primo luogo, scrive, è necessario evitare quello che secondo lui è un errore classico: confondere la relazione logica che incorre tra giudizi con quella che caratterizza gli oggetti reali cui si riferiscono. La differenza è fondamentale, perché una relazione logica tra proposizioni basata sulla deduzione può non spiegare la ragione metafisica del fenomeno reale di cui si parla, e viceversa. Schopenhauer, a tal proposito, avanza l'esempio del triangolo:

“<<Perché in questo triangolo i tre lati sono uguali?>> la risposta è <<Perché sono uguali i tre angoli>>. Ora, l'uguaglianza degli angoli è forse causa dell'uguaglianza dei lati? No – perché qui non si tratta di un mutamento e quindi di un effetto che debba avere una causa. È una mera ragione conoscitiva? Nemmeno – perché l'uguaglianza degli angoli non è solo la conferma dell'uguaglianza dei lati, non è la mera ragione di un giudizio: in base a semplici concetti, anzi, non si comprende affatto in che modo – poiché gli angoli sono uguali anche i lati debbano essere uguali. Non vi è qui un collegamento tra concetti o giudizi, ma tra angoli e lati; l'uguaglianza degli angoli non è ragione immediata della conoscenza dell'uguaglianza dei lati, ma solo mediata, essendo la ragione dell'esser-così dei lati: poiché gli angoli sono uguali, i lati debbono essere uguali²⁷⁴.”

In questo caso, dunque, la necessità logica su cui si basa la verità del giudizio non è in alcun modo affidata alla relazione tra giudizi in quanto tali, bensì a quella tra oggetti reali che quegli stessi giudizi descrivono, cioè l'effettiva uguaglianza di angoli e lati nel triangolo. L'attribuzione del rapporto di necessità alla coppia di giudizi anziché a quella degli oggetti reali in questione, angoli e lati, porta all'equivoco. Lo stesso errore avviene, per Schopenhauer, quando si usa generalmente il PRS, quindi senza rispettare il giusto dominio, sulle azioni morali:

“Se chiedo: <<Perché fai questo?>> - mi verrà indicato in risposta qualche motivo. Sarà esso una causa, da cui l'azione segue come effetto? No, perché non si potrà indicare nessuno, dal quale l'azione segue necessariamente; mentre quello tra causa ed effetto è un collegamento necessario. O sarà una premessa, sotto cui sotto cui sussumere l'azione come conseguenza? Nemmeno, perché non si parla di una conoscenza, bensì di un mutamento che è accaduto²⁷⁵.”

Il problema è speculare a quello precedente, seppur di area diversa. Il principale errore da evitare, dunque, a detta di Schopenhauer, è utilizzare male un principio la cui giusta applicazione muta a seconda dell'elemento concreto cui si riferisce e che impone delle

²⁷⁴ QR, 14, p. 42.

²⁷⁵ QR, 14, p. 42.

differenze, che sono quelle proprie dell'oggetto concreto conosciute, che nulla tolgono alla universalità della legge con la quale li si conosce:

“Le quattro leggi di tutto il nostro conoscere non hanno solo una comune espressione nel principio di ragion sufficiente, ma sono originariamente una legge sola, la quale assume forme diverse a seconda dei diversi oggetti della nostra facoltà di conoscere²⁷⁶.”

Per chiarire: non è possibile, per Schopenhauer, usare il PRS in contesto geometrico come in quello morale, nonostante la legge generale sia uguale per entrambi, dunque è necessaria una classificazione. Prima di declinare il PRS nelle sue quattro forme, tuttavia, Schopenhauer intende stabilirne il fondamento ontologico, che è la nostra coscienza:

“La nostra coscienza, in quanto si manifesta come sensibilità, intelletto e ragione, si scinde in soggetto e oggetto e, oltre a ciò, non contiene altro. Essere oggetto per il soggetto ed essere una nostra rappresentazione è la stessa cosa. Tutte le nostre rappresentazioni sono oggetti del soggetto e tutti gli oggetti del soggetto sono nostre rappresentazioni. Ma nulla di sussistente per sé e di indipendente, come nulla di singolo o isolato, può divenire oggetto per noi: piuttosto, tutte le nostre rappresentazioni stanno fra loro in un collegamento regolato da una legge e secondo una forma determinata a priori²⁷⁷”.

Torna qui la reciprocità epistemologica tra soggetto ed oggetto, che era già comparsa nel 1810 negli appunti ai corsi di Schulze a Gottinga e che è tornata degli *Studienhefte* su Schelling e Fichte. La legge di cui Schopenhauer parla non è il PRS, bensì la sua radice, il suo fondamento. È una differenza, questa, che fa lui stesso. Scrive, infatti, che la legge è un fatto, mentre il PRS ne è l'espressione²⁷⁸, quindi è una astrazione di una realtà che ci è data solo attraverso casi concreti. La differenza proposta qui da Schopenhauer tra fatto ed espressione è brillante, perché rende possibile non ridurre una legge ad una interpretazione univoca, in quanto è sua caratteristica quella di manifestarsi solo attraverso i fatti concreti, così è solo mediante questi che si può determinare un fatto, non attraverso un'unica definizione generale da cui dedurre tutto. E infatti, non a caso, per Schopenhauer non è possibile dedurre a priori le quattro classi di rappresentazioni cui il PRS si applica: ciò è, al contrario, possibile solo e soltanto con

²⁷⁶ QR, VIII,51, p. 157.

²⁷⁷ QR, 16, pp. 43-44.

²⁷⁸ QR, 16, p. 44: “La legge è un fatto, e il principio di ragion sufficiente ne è l'espressione. Ma nella sua forma generale, quale viene qui proposta, possiamo solo coglierla mediante un'astrazione. Essa ci è data solo attraverso casi in concreto.”

l'induzione, perché, in questo senso, l'oggetto concreto coinvolto ha parte attiva nel processo conoscitivo tanto quanto il soggetto.

3.2 *Principium rationis sufficientis fiendi: le Analogie dell'esperienza rilette alla luce del corpo*

La prima classe di oggetti per il soggetto è quella delle “rappresentazioni complete”, cioè quelle che costituiscono l'intero di una esperienza, ovverosia rientrano solo nel dominio dell'intelletto e della sensibilità e si occupano di descrivere “il mondo obiettivo”. Schopenhauer, a questo punto, propone una analisi dell'esperienza sull'orma kantiana. E, sempre in riferimento allo stesso contesto, dichiara che spazio e tempo sono a priori in quanto forme, rispettivamente, del senso esterno e di quello interno. Per quanto le due forme siano a priori, esse possono essere percepite solo una volta riempite da una materia. E per quanto siano due forme legate a due domini distinti, dalla loro unione l'essere umano ha delle conoscenze che non potrebbe avere se avesse solo una delle due forme o se le due non arrivassero ad una reciproca integrazione. L'esempio che fa Schopenhauer è quello della simultaneità.

“Nel mero spazio infatti vi è tanto poco di simultaneo, quanto un prima e un poi, e queste rappresentazioni –anzitutto quella del simultaneo- sono possibili solo per mezzo del tempo, anzi solo per mezzo dell'unione delle rappresentazioni di tempo e spazio²⁷⁹”.

Questo vuol dire che l'esperienza stessa non è il prodotto della semplice coesistenza dello spazio e del tempo come forme a priori, bensì dall' “intima unificazione²⁸⁰” di entrambe. Ad effettuare questa unificazione di spazio e tempo è l'intelletto. Le categorie, scrive Schopenhauer, non sono altro che i diversi modi in cui questa combinazione di spazio e tempo è avvenuta:

“Esso [l'intelletto] crea, mediante l'intima unificazione di quelle forme eterogenee della sensibilità, l'esperienza, ossia una rappresentazione generale, cui sono sottomesse tutte le altre leggi di questa classe, in essa comprese e definite e sapute da noi a propri; in cui innumerevoli rappresentazioni (vulgo:

²⁷⁹ QR, IV, 19, pp. 50-51.

²⁸⁰ *ibid.*

oggetti) sono ora simultanee; in cui, nonostante l'inarrestabilità del tempo, la sostanza permane e, nonostante la rigida immobilità dello spazio, i suoi stati cambiano; in cui, in una parola, è presente l'interno mondo reale obiettivo²⁸¹.”

Occorre fare ora una precisazione necessaria. Seppure tempo e spazio, dalla loro unione, diano all'intelletto tutto quello che occorre per creare una esperienza possibile, i due non sono su uno stesso livello epistemologico. Il senso interno, cioè il tempo, ha una precedenza su quello esterno, cioè sullo spazio. La questione non è da poco, perché è proprio su questo punto che Schopenhauer può sviluppare la conoscenza immediata e istituire la centralità del corpo nella sua filosofia. Egli scrive che il soggetto conosce immediatamente solo e soltanto attraverso il senso interno, perché il senso esterno è già un oggetto del conoscere di quello interno; dunque, è già mediato per sua natura. La prima conseguenza di questo è che il soggetto può avere una conoscenza immediata di un oggetto, o rappresentazione, per volta, a prescindere dalla sua complessità. Tuttavia, il soggetto non soltanto non vuole fermarsi a quella sola rappresentazione, ma nemmeno può, perché è costantemente soggetto ad una serie di nuove rappresentazioni, e cioè di nuovi oggetti, il cui ordine non è prevedibile, perché dipende dalle circostanze cui esso si affaccia nella sua immediatezza. Nonostante questo mutamento fugace ed effettivamente non aprioristicamente ordinato degli oggetti di cui il soggetto ha conoscenza immediata, ad esso rimane comunque la rappresentazione di una totalità d'esperienza regolata da leggi. A questo punto, scrive Schopenhauer, per superare tale contrasto paradossale tra sapere immediato discreto e rappresentazione dalla pretesa totalizzante, si sono cercate risposte in due eccessi. Quello di un realismo che attribuisce una realtà assoluta alla natura degli oggetti reali, che però sono un nulla per la conoscenza senza un soggetto che li percepisce, facendo così astrazione dell'essere oggetto per un soggetto; oppure l'errore di astrarre il soggetto dalla sua soggettività, riducendolo, invece, ad oggetto, cioè l'idealismo.

Mentre l'obiezione dell'astrazione dell'oggetto dal suo essere per un soggetto è perfettamente in linea e ben inserita nel dibattito postkantiano, quella invece dell'astrazione del soggetto dall'essere soggetto per ridurlo ad oggetto è la peculiarità di Schopenhauer, che già era comparsa negli *Studienhefte*:

²⁸¹ QR, IV, 19, pp. 51-52.

“La differenza tra soggetto e oggetto, il conoscente che non è mai conosciuto e il conosciuto che non è mai conoscente, è la maggiore delle differenze mai concepibili²⁸².”

L'errore di trattare il soggetto come un oggetto, scrive Schopenhauer, si manifesta continuamente nella sfera linguistica, con l'impiego del verbo *sum* (*Stamm*) in modo uguale alla sua coniugazione in *est*, quindi in modo improprio. Estendendolo a valore infinito, infatti, si arriva a dimenticare le debite differenze materiali tra oggetti concreti; quindi, a trattare un io agente come un tavolo, la metafora è di Schopenhauer, in virtù di una universalità logica che è certamente presunta, ma non reale:

“L'infinito, l'unificazione di entrambi i significati nel concetto di un essere in generale, per mezzo del quale io, il soggetto conoscente, e il tavolo sul quale ora sto scrivendo, conveniamo in questo predicato comune, è il capostipite di molti errori²⁸³.”

Schopenhauer, in modo molto suggestivo, attribuisce la naturale tendenza a fare questo errore, e cioè a ridurre il soggetto conoscente a grado di oggetto conosciuto in virtù del necessario ricorso all'essere, che li unisce entrambi, al primato della volontà sull'intelletto. La tendenza ad estendere infinitamente il verbo essere, cioè, rivelerebbe quanto al soggetto conoscente non interessi tanto il conoscere quanto il voler conoscere:

“Il fatto che le nostre lingue, anzi la nostra ragione, dipendano inevitabilmente da quel concetto di essere, preso generalmente all'infinito, è un'ennesima dimostrazione di quanto poco la ragione, in noi, abbia di mira il conoscere e di come, invece, abbia esclusivamente di mira il volere: cosicché, se in quello restiamo sempre figli, in questo invece possiamo essere ogni volta eroi²⁸⁴.”

Dopo aver stabilito la fondamentale differenza che intercorre tra il soggetto e qualsiasi oggetto, Schopenhauer deve chiarire come sia possibile una conoscenza immediata dell'oggetto attraverso il senso interno. Perché ciò avvenga, è necessario il nesso causale tra rappresentazioni, e cioè tra oggetti reali²⁸⁵. Ora, l'unico oggetto reale che è in rapporto diretto con il senso interno e con un oggetto esterno è il corpo:

“La condizione [...] per la presenza immediata di una rappresentazione di questa classe è che essa stia in un nesso causale con un'altra, ben determinata, rappresentazione (tra quelle complete che

²⁸² QR, IV, 20, p. 55.

²⁸³ *ibid.*

²⁸⁴ QR, IV, 20, p. 56.

²⁸⁵ Schopenhauer in nota a p. 56 chiarifica che oggetto reale = rappresentazione compresa nell'intero di una esperienza.

appartengono all'interno dell'esperienza) – rappresentazione che io chiamo immediata, in contrapposizione a tutte le altre, che sono mediate attraverso di essa. Questa rappresentazione è il corpo proprio: esso è l'oggetto immediato. In quanto oggetto tra gli oggetti, è sottomesso alla legge di causalità che vige in questa classe di rappresentazioni²⁸⁶.”

Vediamo bene che mentre il soggetto si sottrae alla dinamica causale, il corpo, nonostante sia oggetto tra gli oggetti, no. Ritorna, quindi, quello che Schopenhauer aveva già scritto negli *Studienhefte* e che qui ribadisce: l'irriducibilità dell'uno all'altro.

Nella misura, dunque, in cui il corpo subisce dei mutamenti a seguito dell'incontro con gli oggetti, questi stessi mutamenti sono noti al soggetto per via immediata. Nello stesso istante in cui il soggetto entra in contatto immediato con l'oggetto tramite il corpo, però, esso non si limita alla conoscenza di quel solo oggetto, e quindi al mutamento da esso specificatamente prodotto. In quello stesso istante, invece, le altre funzionalità dell'intelletto, le quali si applicano alla sensibilità, non permettono una conoscenza isolata per il fatto stesso che ogni mutamento è causato da altro. Così, nel conoscere immediatamente un oggetto per il mutamento corporeo che esso causa, allo stesso tempo si è edotti della totalità dell'esperienza cui quell'oggetto appartiene. Dunque, nel conoscere un oggetto specifico l'intelletto intuisce anche tutte le condizioni necessarie al darsi di quello stesso mutamento sul proprio corpo, e quindi di tutto il resto che esso implica. Per chiarire il tutto, sono molto d'aiuto le parole di Schopenhauer nell'*Annotazione 2*:

“Tutte le parti dell'oggetto immediato sono a loro volta oggetti mediati, in quanto ciascuna parte agisce causalmente sull'altra. Per esempio, la mia mano è il mio oggetto immediato se io, mediante il tatto, riconosco l'azione di un altro oggetto su di essa e lo conosco quindi come qualcosa di esistente nello spazio; la mano, invece, è oggetto mediato, se la vedo, ossia se riconosco, mediante i raggi luminosi da essa rinviati ai miei occhi, la sua efficienza (*Wirksamkeit*) – effettualità (*Wirklichkeit*) – e il suo riempire lo spazio. L'occhio, che in questo caso era oggetto immediato, diventa a sua volta oggetto mediato, quando lo tocco, ecc²⁸⁷.”

Naturalmente, il soggetto non si limita a vivere le rappresentazioni, può ripeterle, dando luogo ai fantasmi, la cui facoltà è l'immaginazione. A caratterizzare queste rappresentazioni è il fatto che esse siano complete ma non rappresentino un intero dell'esperienza. Questa specificazione

²⁸⁶ QR, IV, 21, p. 57.

²⁸⁷ QR, IV, 21, p. 58.

è determinata dal fatto che, mentre le rappresentazioni generali di un intero d'esperienza ricadono sotto la legge della causalità, i fantasmi rispondano alla legge della motivazione, perché sono richiamati alla memoria con un atto volitivo. Dunque, il loro essere complete ma non intero d'esperienza è determinato dal fatto che la loro ragion d'essere, in questo caso un atto di rimemorazione, non risponde alla causalità tra fenomeni ma alla causalità del soggetto volente, quindi alla legge della motivazione.

Anche nel caso del rapporto tra concetto e fantasma, a svolgere un ruolo cruciale è la concretezza della conoscenza immediata dell'oggetto, che funge qui da elemento distintivo tra i due. Infatti, scrive Schopenhauer, nello stato di veglia, l'oggetto immediato della nostra conoscenza è sempre immediatamente presente al soggetto con i suoi mutamenti. I fantasmi, come i concetti, seguono questa stessa dinamica, con la particolarità, però, che quanto più si fa vivido il fantasma, tanto meno si percepisce l'oggetto immediato alla coscienza. E quando sono vividi in massimo grado, prosegue, diventa difficile, al soggetto, distinguerli dagli oggetti immediatamente presenti, e per farlo, ha bisogno dell'intervento dell'oggetto immediato stesso. Quindi, seppure vi sia un principio universale, e cioè il PRS, questo non potrebbe permettere, in quanto tale, al soggetto cosciente, di distinguere tra concetto e fantasma; a permettere una tale differenza, è il ripresentarsi di un oggetto immediato. La ragione di questo sta nel fatto che procedere all'indietro nel nesso causale, fino ad arrivare all'elemento che caratterizzi il fantasma come tale, è, al soggetto, impossibile:

“Se, ad esempio, mi sono immaginato che qualcuno sia entrato nella mia stanza, solo nel modo suddetto (ossia mediante il ritorno dell'oggetto immediato nella coscienza) posso riconoscerlo come un fantasma: giacché la ricerca degli stati che devono aver preceduto l'ingresso di quella persona nella mia stanza può raramente andare lontano²⁸⁸.”

Sulla stessa linea vi è anche l'esempio del sogno e della veglia: il soggetto scopre la differenza tra oggetto immediato e sogno soltanto al risveglio, quindi con il ritorno della coscienza all'oggetto immediato, non ha altri modi per poterlo fare. Vediamo dunque che Schopenhauer rimane coerente nel suo rifiuto di ogni forma di intellettualismo, perché nemmeno la centralità del PRS si sostituisce al ruolo cruciale dell'esperienza concreta. E ciò è ancora più evidente in questo ulteriore passaggio:

²⁸⁸ QR, p. 61.

“Solo nel risveglio, col ritorno nella coscienza dell’oggetto immediato (a causa della necessaria permanenza di tutte le rappresentazioni che appartengono all’intero dell’esperienza, permanenza che è indipendente dalla loro immediata presenza nella coscienza), riconosciamo i fantasmi come tali. Quando dubitiamo se un evento sia reale o sognato, ciò accade perché si è dimenticato il momento del risveglio. Allora dobbiamo aggrapparci al criterio, *assai incerto (unsicher)*, dell’indagine se l’evento abbia o meno una posizione in una catena di cause ed effetti²⁸⁹.”

Si può notare che l’assoluta certezza del PRS non implica che esso corrisponda fattualmente alla realtà; esso rimane, così, un elemento imprescindibile nella sfera epistemologica, ma non è sufficiente, come più volte ribadito. L’altro criterio fondamentale rimane l’oggetto concreto nel suo immediato essere presente alla coscienza. Ciò era già evidente nella polivocità conseguente alla specificità degli oggetti in rapporto immediato con il soggetto conoscente cui il PRS si applica, ma qui è ribadito in maniera significativa.

Dopo queste precisazioni iniziali, Schopenhauer passa alla trattazione degli oggetti di questa classe, e cioè alla definizione del *principium rationis sufficientis fiendi* in cui vige, nelle coppie di termini, la legge di causalità:

“Tutte le rappresentazioni che sono contenute in quella rappresentazione generale che diciamo esperienza sono tra loro legate mediante tale principio. Esso è il seguente: quando, in uno o più oggetti reali, sorge un nuovo stato, un altro deve averlo preceduto, al quale esso succede secondo una regola, cioè tutte le volte che si presenta il primo. Un tale succedere (*Folgen*) si dice un risultare (*Einfolgen*), e il primo stato la causa (*Ursache*) e il secondo l’effetto (*Wirkung*).”²⁹⁰

A rendere però originale ed interessante questo principio, è che esso riguarda non una coppia di sostanze, ma di stati. E ciò in virtù del fatto che l’esperienza, cioè la rappresentazione generale, non manifesta mai al soggetto conoscente una circostanza di nesso causale tra sostanze isolate, ma sempre collocate in una determinata catena di stati che non solo è difficile ordinare in modo distinto ed univoco, ma meno che mai isolare in modo necessario. Si deve, cioè, sapere, che ogni scelta isolata di tale relazione è, per sua natura, non necessaria ma, al contrario, arbitraria. Per fare l’esempio di Schopenhauer: immaginiamo che un corpo prenda fuoco e sia dunque nello stato *d*. Questo stato *d*, deve essere stato preceduto almeno da quello *a*, cioè l’affinità con l’ossigeno, quello *b*, il contatto con l’ossigeno e quello *c*, il darsi di una

²⁸⁹ QR, p. 62, corsivo mio.

²⁹⁰ QR, p. 62.

determinata temperatura. Tuttavia, se analizziamo ancora più da vicino la questione, scopriamo che ogni singolo stato tra quelli che hanno preceduto *d*, sono stati a loro volta il risultato di altri innumerevoli stati *a1*, *a2*, o *b1*, *b2* e così via. Stanti così le cose, diventa impossibile stabilire quale stato abbia reale superiorità rispetto ad un altro nell'accadere e possa dunque essere definito a pieno titolo causa di un altro²⁹¹. Ma a rendere il discorso d'ulteriore interesse è che questa impossibilità di stabilire una superiorità causale assoluta tra stati non pregiudichi in alcun modo il principio di causalità nella sua verità. Per corroborare la sua tesi, Schopenhauer avanza una obiezione alla *Seconda Analogia* di Kant e all'idea di una successione causale oggettiva:

“Vedo una nave che scende lungo la corrente. La mia percezione della sua posizione più in basso segue la percezione della medesima nave più in alto lungo il corso del fiume, ed è impossibile che nell'apprensione di questo fenomeno la nave possa essere percepita prima più in basso e poi più in alto nella corrente. Qui, dunque, l'ordine nella successione delle percezioni nell'apprensione viene determinato, ed è da tale ordine che si lega la percezione. Nell'esempio precedente di una casa, le mie percezioni potevano cominciare, nell'apprensione, dalla sommità di essa e terminare al pavimento, ma potevano anche cominciare dal basso e concludersi in alto; parimenti potevano apprendere il molteplice dell'intuizione da destra e sinistra. Nella serie di queste percezioni non vi era dunque alcun ordine determinato che rendesse necessario dove dovessi cominciare nell'apprensione per congiungere empiricamente il molteplice. Ma questa regola si deve sempre incontrare nella percezione di ciò che accade, ed essa rende necessario l'ordine delle percezioni che si susseguono l'un l'altra²⁹².

Alla base di questo, Kant stabilisce dunque la differenza tra la successione soggettiva e quella oggettiva²⁹³. Schopenhauer nega la possibilità di sancire una simile distinzione e spiega anche perché sia irrilevante per il principio di causalità. La chiave interpretativa è sempre la differenza tra relazione tra cose e tra stati. Egli riprende l'esempio kantiano della nave e della casa:

“Io invece ritengo che i due casi [quello della casa e della nave] non siano affatto diversi, che entrambi siano eventi la cui conoscenza è obiettiva: è cioè una conoscenza di mutamenti di oggetti reali, che sono conosciuti in quanto tali dal soggetto. Entrambi sono mutamenti della posizione reciproca di due oggetti. Nel primo caso uno dei due oggetti è costituito dall'oggetto immediato, o, più precisamente, solo da una parte di esso, ossia l'occhio, e l'altro è un oggetto mediato da quello immediato, vale a dire le parti della casa, rispetto alle quali viene successivamente modificata la posizione dell'occhio. Nel secondo caso è

²⁹¹ QR, p. 64.

²⁹² CrP, Cap.II, sez. III 3. Seconda Analogia, B237/A192-B238/A193, p. 381.

²⁹³ CrP, II, III 3., Seconda Analogia, B 236, A 193.

la nave a modificare la propria posizione rispetto alla corrente: si tratta dunque del movimento che interviene tra due oggetti, che sono mediati dall'oggetto immediato. Entrambi sono eventi: la sola differenza è che nel primo caso il mutamento si verifica tra un oggetto immediato e uno mediato, nel secondo tra due oggetti mediati. L'ordine di successione del mutamento potrebbe venir rovesciato nel secondo caso non meno del primo, purché l'osservatore avesse la forza di tirare la nave controcorrente, così come ha quella di muovere il suo occhio in una direzione opposta alla prima. Giacché Kant vuol dedurre –dal fatto che la successione delle percezioni delle parti della casa dipende dal suo arbitrio- che essa non è nulla di obiettivo e non è un evento. *Ma il movimento del suo occhio nella direzione dal tetto alla cantina è un evento*, e l'opposto movimento dalla cantina al tetto è un secondo evento, non meno valido del moto della nave. Non vi è qui assolutamente nessuna differenza: come non ve n'è alcuna, dal punto di vista del costruire o meno un evento- nel fatto che sia io a passare accanto ad una fila di soldati, oppure siano questi a passarli accanto: sono entrambi eventi²⁹⁴.

Quel che si nota immediatamente è la grande caratterizzazione fisiologica dell'obiezione di Schopenhauer. È infatti evidente che il processo percettivo ricopra un ruolo fondamentale nella dinamica tra oggetto mediato e oggetto immediato; se dunque si aggiunge, nella categoria di stati causali, la inevitabile mediazione fisiologica che intercorre tra il soggetto conoscente e il mondo, allora diventa effettivamente difficile stabilire un ordine della causalità oggettivo, perché gli stati necessari per il darsi di un dato fenomeno aumentano progressivamente di complessità. Che questa differenza tra i due filosofi sia da attribuirsi specialmente al ruolo del corpo, sembra suggerirlo Schopenhauer stesso:

“Kant non avrebbe ritenuto di trovare una differenza [tra l'esempio della nave e della casa] se avesse riflettuto sul fatto che il suo corpo è un oggetto tra gli altri, e che la successione delle rappresentazioni complete a esso immediatamente presenti, che non siano fantasmi, dipende dalla successione delle azioni esercitate dagli altri oggetti sull'oggetto immediato, ed è quindi oggettiva: ha luogo cioè immediatamente (anche se non in modo mediato) tra oggetti, indipendentemente dall'arbitrio del soggetto; può quindi venir riconosciuta benissimo, senza che gli oggetti –i quali agiscono successivamente sull'oggetto mediato- stiano fra loro in un nesso causale²⁹⁵.”

Quel che a Schopenhauer preme dimostrare, perciò, è che è possibile parlare di una obiettiva successione temporale a prescindere dalla relazione causale tra le dette successioni. Egli sostiene, infatti, che l'esperienza dimostri il contrario: ci sono molti casi, cioè, in cui in una

²⁹⁴ QR pp. 68-69. Corsivo mio.

²⁹⁵ QR, p. 70.

successione vi è un succedere che, però, non è un risultare. E il darsi di eventi successivi, i quali non sono strettamente classificabili come risultati di quelli precedenti, non pregiudica la verità del principio di causalità. Questo significa che la successione temporale è un elemento cui la causalità si applica ma non dal quale dipende in termini esclusivi. È necessario precisare, però, che con questo Schopenhauer non intende dire che ogni evento non sia effetto di un altro, perché questa è una datità a priori, ma che non ogni effetto è un risultare da una causa isolabile. Per avvalorare questa tesi, Schopenhauer propone l'esempio del caso:

“Il nesso causale non viene propriamente percepito da me nella successione causale, ma in una successione affatto diversa, che non è per questo meno oggettiva e si distingue nettamente da una successione soggettiva, dipendente dal mio arbitrio, come ad esempio quella dei miei fantasmi. Il succedersi nel tempo di eventi che non stanno in un nesso causale è proprio quello che si dice caso (*Zufall*): parole che sembra derivata dall'incontrarsi (*Zusammentreffen*) e dal coincidere (*Zusammenfallen*)) di ciò che non è connesso. Esco dalla porta di casa e dal tetto cade una tegola e mi colpisce; ora, tra la caduta della tegola e il mio uscire di casa non vi è alcun nesso causale, e tuttavia la successione in base a cui il mio uscire di casa ha preceduto la caduta della tegola è determinata nella mia apprensione obiettivamente e non soggettivamente, secondo il mio arbitrio: il quale altrimenti avrebbe ben rovesciato la successione. Analogamente la successione delle note di una musica è determinata obiettivamente e non soggettivamente da me che ascolto; ma chi vorrà sostenere che le note della musica si succedono in base alla legge di causa ed effetto? Anzi persino quella successione con la quale confrontiamo tutte le altre –la rotazione terrestre- è conosciuta senza dubbio obiettivamente da noi, ma certo non mediante il concetto di causalità, dal momento che la sua causa ci è del tutto ignota²⁹⁶.”

Vi è dunque una sostanziale differenza tra la successione e la causalità, al punto che la prima può essere esperita senza la seconda, come nei casi succitati della tegola, delle note e della rotazione terrestre. In questo modo, Schopenhauer nega il principio della *Seconda analogia di Kant* (*Principio della successione secondo la legge di causalità*), per cui tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto²⁹⁷, e, insieme a questo, anche il criterio di distinzione tra successione oggettiva e soggettiva:

“Kant dice che una rappresentazione mostra la sua realtà obiettiva (ossia viene ben distinta dai fantasmi e dai meri concetti) solo in quanto conosciamo il suo legame necessario e conforme ad una regola (la legge di causalità) con altre rappresentazioni, e la sua posizione in un determinato ordine della relazione

²⁹⁶ QR, pp. 71-72.

²⁹⁷ CrP, Cap. II, sez.III 3, Seconda Analogia, B253; A 189.

temporale delle nostre rappresentazioni. A ciò devo obiettare: quante poche sono le rappresentazioni di cui conosciamo la posizione loro conferita dalla legge di causalità nella serie delle cause e degli effetti! Eppure sappiamo sempre distinguere l'obiettivo dal soggettivo, gli oggetti reali dai fantasmi, e ciò deriva dal fatto che siamo consapevoli se la presenza di una rappresentazione è mediata dall'oggetto ad arbitrio come una semplice rappresentazione. Nel sogno, come abbiamo detto, quando l'oggetto immediato è rimosso, non siamo in grado di fare quella distinzione, e quindi, mentre sogniamo, scambiamo i fantasmi per oggetti reali e solo al risveglio, ossia col ritorno dell'oggetto immediato nella coscienza, riconosciamo l'errore, sebbene anche nel sogno la legge di causalità affermasse i suoi diritti²⁹⁸”.

Schopenhauer sembra qui riferirsi in particolare al passaggio *B243/A198-B244-A199* della *Seconda Analogia*, nel quale Kant scrive a chiare lettere che la successione oggettiva si distingue da quella soggettiva quando è posta una regola a fondamento di quella stessa successione. Dunque, Schopenhauer è in disaccordo sulla dimostrazione a priori della causalità proposta da Kant in questi termini:

“È solo per il fatto che noi sottoponiamo le conseguenze dei fenomeni, e quindi tutti i mutamenti, alla legge della causalità, che l'esperienza stessa, e cioè la conoscenza empirica dei fenomeni, diviene possibile; ed è solo per la medesima legge, quindi, che diventano possibili gli stessi fenomeni quali oggetti dell'esperienza²⁹⁹”.

Scrivo, infatti, Schopenhauer:

“Non posso ritenere valida la dimostrazione kantiana dell'apriorità e necessità della legge di causalità, secondo cui solo in base ad essa riconosceremmo la successione obiettiva dei mutamenti, ed essa sarebbe quindi la condizione d'esperienza³⁰⁰”.

In questo passaggio, la critica non è più semplicemente nel merito della questione, e cioè nel fatto che il soggetto è in grado di discernere tra successione oggettiva e soggettiva anche senza causalità –seppur mai senza successione in quanto tale-; qui vi è anche una critica metodologica. Schopenhauer, cioè, ritiene che ci sia un altro modo per dimostrare l'apriori della causalità: con un confronto con i concetti fondati sull'induzione, quali le leggi di natura ottenute per via puramente empirica. Egli scrive, infatti, che, anche qualora immaginassimo che una legge di natura smettesse di verificarsi, comunque non potremmo fare a meno di chiederci il perché. Il

²⁹⁸ QR, p. 72.

²⁹⁹ CrP, Cap. II, Sez. III 3, Seconda Analogia, B234.

³⁰⁰ QR, p. 73.

fatto concreto che il soggetto applichi spontaneamente il principio causale supera ogni ragionamento induttivo, perché lo precede:

“La dimostrazione del fatto che la legge di causalità ci è nota a priori mi sembra fondata sulla certezza incrollabile con cui ognuno si aspetta in ogni caso dall’esperienza che essa si comporti in conformità a tale legge, ossia sull’apoditticità che le conferiamo, la quale si distingue da ogni altra certezza fondata sull’induzione – per esempio da quella delle leggi di natura conosciute per via empirica- per il fatto che ci è perfino impossibile pensare che questa legge possa soffrire un’eccezione in qualche parte del mondo dell’esperienza. Possiamo, ad esempio, pensare che la legge di gravitazione possa per una volta cessare di agire, ma non che questo avvenga senza una causa³⁰¹”.

In questi termini, non sembra così evidente la differenza tra Schopenhauer e Kant, perché l’idea che la successione non derivi direttamente dalla causalità, non sembra essere un criterio così forte per abbandonare l’idea della causalità come fondamento d’ogni possibile esperienza. Il punto è, infatti, che, ancora una volta, la critica di Schopenhauer è nel metodo, e che il modo per dimostrarlo non è affidato all’uso e dominio esclusivo dell’intelletto, ma a quello del corpo come elemento rilevante e altrettanto necessario:

*“Solo un oggetto ci è dato immediatamente: il corpo proprio. Non si può dunque comprendere in che modo perveniamo, al di là delle rappresentazioni, ad altri oggetti nello spazio, se non mediante l’applicazione della categoria di causalità. Senza l’applicazione di tale categoria, non avremmo altro oggetto che quello immediato, con i suoi stati successivi. Senza l’applicazione dell’intelletto, soprattutto, si rimarrebbe a livello della mera sensazione e non si perverrebbe all’intuizione, la quale – proprio in quanto intuizione di oggetti e non di semplici percezioni di tempo e di spazio- è il collegamento di questo tempo e di questo tempo riempiti per mezzo delle categorie. Di immediatamente dato non vi è che l’oggetto immediato nello spazio e la successione dei suoi stati nel tempo: anzi persino lo stesso oggetto immediato diviene oggetto solo mediante le categorie di sussistenza, realtà, unità e così via. La conoscenza degli oggetti mediati, invece, comincia solo con la categoria di causalità, si fonda su di essa. Dai mutamenti che insorgono nell’occhio, nell’orecchio e in ogni altro organo, si dedurrà la presenza di una causa, e questa sarà posta nello spazio, nel punto da cui promana la sua azione. [...] La categoria di causalità è dunque l’autentico punto di passaggio, la condizione di ogni esperienza, e come tale la precede e non può essere derivata da essa. Mediante la categoria di causalità per prima, riconosciamo gli oggetti come effettuali (*wirklich*) ossia efficienti (*wirkend*) su di noi³⁰².”*

³⁰¹ QR, p. 73. Corsivo mio.

³⁰² QR, p. 74.

Vi è in questo passaggio una intima unione di corpo ed intelletto: il primo, infatti, è la condizione stessa attraverso cui si scopre l'apriori della causalità, mentre il secondo è il mezzo attraverso cui si giunge a qualsiasi forma di sapere, anche del proprio stesso corpo. Ma la deduzione di cui sta parlando qui Schopenhauer è cieca ed inconsapevole, come egli stesso scrive: non è mediata da alcun giudizio o concetto astratto e accompagna sempre ogni forma di sapere puramente empirico, al punto che esso può dare luogo a rappresentazioni false senza correggerle, nonostante il soggetto sappia, concettualmente, che è una parvenza. A tal proposito, Schopenhauer richiama un esempio fisiologico già proposto da Aristotele nella *Metafisica*³⁰³:

“Il fatto che non siamo coscienti di quella deduzione non costituisce una difficoltà: non siamo coscienti neppure del modo in cui deduciamo, in base alle ombre dei corpi, le loro forme. Non si tratta, del resto, di una deduzione razionale, di un collegamento tra giudizi; non abbiamo a che fare con il concetto di categoria ma con la categoria stessa. Essa risale immediatamente dall'effetto alla causa; perciò possiamo divenire coscienti della sua funzione –non diversamente dal caso delle altre categorie- solo in quanto proprio attraverso queste categorie la nostra coscienza si trasforma da sorda sensazione in intuizione. A questa deduzione che non è mediata da alcun concetto astratto e conseguentemente da alcuna premessa minore, vorrei dare il nome di deduzione intellettuale [...] Di questa deduzione si può avere una dimostrazione tangibile, nel senso più letterale del termine, se si sovrappone il dito medio all'indice e così si tocca una sfera: si ha la percezione di percepire due sfere, e solo mediante la vista ci si convince che ve ne è una sola; una singolare illusione che attirò su di sé l'attenzione di Aristotele³⁰⁴”.

E, prosegue:

“Qui si crede di percepire, attraverso il senso più infallibile, nella maniera più immediata possibile, due sfere, e tuttavia questa certezza si fonda solo su una deduzione che, espressa in concetti, suonerebbe così. Quando due superfici sferiche agiscono simultaneamente sulle estremità del dito medio e dell'indice, esse non possono appartenere ad un'unica sfera; ma proprio questo accade ora; dunque vi sono due sfere. Solo che il mutamento della posizione naturale delle dita, presupposto dalla *maior*, rende falsa la conclusione³⁰⁵”.

Schopenhauer vuole così dimostrare la grande differenza tra sapere intuitivo ed immediato e sapere concettuale mediato, che tornerà nel *Trattato sulla vista*, nonché l'autonomia dell'uno

³⁰³ *Met.*, IV, 6, 30.

³⁰⁴ QR, pp. 75-76.

³⁰⁵ *ibid.*

rispetto all'altro. Infatti, sapere che quella delle due dita sulla sfera è a tutti gli effetti una illusione tattile, non ne corregge la sensazione, ma solo la conoscenza astratta e riflessiva di quella stessa sensazione (*Cap. 5*).

È necessario, adesso, cercare di chiarire come il soggetto venga a conoscenza della dinamica succedere-risultare. Scrive Schopenhauer che l'intelletto può concepire soltanto il risultare, ma non il succedere, che è un elemento puramente sensibile. Per rafforzare questa posizione, egli accosta al concetto di succedere quello di destra e sinistra, che non sono analitici, ma sintetici. Come il succedere possa essere ottenuto per via puramente empirica, Schopenhauer l'ha già chiarito attribuendo la fonte della successione alla spazialità e, nello specifico, alla coesistenza degli oggetti nello spazio, applicato poi alla forma della temporalità. Vi è dunque da spiegare non tanto come l'intelletto conosca il succedere, che è un sapere direttamente sensibile, bensì il risultare. Per comprendere il concetto di risultare, prosegue il filosofo, occorre averne un altro, che è quello di *necessità*. Infatti, succedere e risultare non sono sinonimi, e il primo non richiede la necessità del secondo. Si potrebbe anzi dire, seguendo Schopenhauer, che il risultare è la necessità che lega due stati in una successione:

“La successione di oggetti reali, la cui forma è appunto il tempo, la conosciamo empiricamente come effettuale. Ma la necessità della successione di due stati, ossia di un mutamento, la conosciamo solo mediante l'intelletto, per mezzo della categoria di causalità: il fatto che abbiamo il concetto di necessità di una successione è già una prova che la legge di causalità non è conosciuta empiricamente, ma è data a priori. Il principio di ragione sufficiente in generale è l'espressione di necessità *–posta nel più profondo nella nostra facoltà di conoscere* – di un collegamento di tutti i nostri oggetti, ossia rappresentazioni³⁰⁶.”

Quel che Schopenhauer sembra qui lasciare intendere è che non vi è modo di dimostrare per via induttiva la causalità, e che anzi si tratta di una regola innata che non può essere dimostrata sinteticamente ma che viene scoperta nella sensibilità perché esperita, e solo dopo conosciuta consapevolmente come un apriori:

“Se la contestata affermazione di Kant fosse giusta, riconosceremmo la realtà della successione dalla sua semplice necessità: ma ciò presupporrebbe un intelletto capace di abbracciare ogni serie di cause ed

³⁰⁶ QR, p. 78, corsivo mio.

effetti, cioè onnisciente. Kant ha imposto all'intelletto l'impossibile, solo per aver meno bisogno della sensibilità³⁰⁷.”

Schopenhauer qui contesta a Kant di aver ridotto il problema della successione obiettiva a quella della causalità o del puro arbitrio, quando vi può essere una obiettività senza arbitrio né nesso causale normativo. Per Schopenhauer, cioè, vi può essere una “necessità priva di regola”, come quella degli oggetti che simultaneamente agiscono sul nostro corpo in modo successivo e dei quali non si può identificare in termini isolati una coppia causale precisa:

“L'intera dottrina di Kant poggia in definitiva su un falso dilemma: se si succedono delle rappresentazioni, questo accade o secondo il mio arbitrio, o secondo una regola. Ciò è falso: dal momento che può anche accadere secondo una necessità del tutto priva di regola, come quella in base alla quale innumerevoli oggetti (a causa della loro forma temporale comune) agiscono successivamente sul mio corpo che, come oggetto tra gli oggetti e in quanto sottomesso alla legge di causalità, è dotato di passività nei riguardi delle azioni esterne, e queste azioni debbono da me essere riconosciute in questa successione, per il fatto che io conosco anche il corpo nel tempo³⁰⁸”.

La distanza tra Kant e Schopenhauer è qui segnata dallo stesso elemento che ha allontanato quest'ultimo da Schelling e Fichte: la intellettualizzazione della sensibilità, per usare le sue stesse parole. La sensibilità, infatti, sostiene Schopenhauer, rivela che è perfettamente possibile pensare ad una successione senza causalità stretta, e che dunque l'origine di quest'ultima va cercata in qualcosa di diverso, perché la successione accompagna la causalità ma non la condiziona:

“Concordo perfettamente con Kant nel ritenere che la percezione di ogni successione di stati di oggetti reali sia accompagnata (*begleitet*) dalla supposizione di una causa, ma nego che ne sia condizionata (*bedingt*). Convengo con lui che ogni evento rientra in una serie, in cui la sua posizione è definita in base a una regola, cioè come necessaria. Ma non posso concedergli che ne troviamo la posizione nel tempo solo in virtù di tale regola e in base alla sua posizione in questa serie, e non siamo invece in grado di riconoscerla empiricamente³⁰⁹.”

Schopenhauer intende insistere sul fatto che una successione possa non essere causale, ma non per questo, per l'appunto, casuale o arbitraria. Vi è, come precedentemente detto, una regolarità

³⁰⁷ QR, p., 78.

³⁰⁸ QR, pp. 79-80.

³⁰⁹ QR, p. 81.

priva di causalità tra successioni, tali sono i casi di successioni aventi una reale successione temporale, che però non è causale. E questo non vale tra coppie di termini di una stessa serie, ma anche tra serie diverse. Per rendere l'idea, Schopenhauer propone l'immagine del tempo come una superficie circolare, il cui centro è il presente e gli infiniti raggi tutte le possibili serie di cause ed effetti. Gli avvenimenti (*Die Begebenheiten*) sono rappresentati da tutti i punti pensabili della circonferenza, ognuno dei quali appartenente ad uno dei raggi. Ora, afferma Schopenhauer, sotto un profilo prettamente empirico, attraverso l'intuizione temporale, conosciamo la distanza di ogni punto dal centro, quindi di ogni avvenimento rispetto al presente, in modo da poterla determinare nel tempo. Seguendo Kant, dovremmo poter stabilire la posizione temporale seguendo il raggio, quindi una stessa serie. Dunque, seguendo l'idea di Kant, non solo dovremmo valutare un solo raggio, cioè una sola serie, ma nella circonferenza stessa dovrebbe esserci un'unica serie, cioè un unico raggio. Ma, prosegue Schopenhauer, l'esperienza quotidiana della temporalità è ben diversa: tutti i possibili punti, cioè tutti i possibili avvenimenti, possono essere confrontati in base alla loro posizione rispetto al centro, cioè al presente, ma non su un unico raggio, bensì su un'altra circonferenza parallela alla prima. L'immagine è decisamente più complessa e Schopenhauer ne è consapevole. Infatti, scrive, è certamente vero che il tempo ha una sola dimensione, ma esso è riempito e in intima unione con lo spazio; dunque, un'unica circonferenza non ne esaurisce la complessità³¹⁰. Si tratta, pertanto, di una visione complessa della temporalità strutturata su più livelli. Così, ribadisce Schopenhauer:

“Convengo con Kant nel ritenere che le rappresentazioni complete, che costituiscono l'intero dell'esperienza, siano collegate mediante il nesso causale; nego semplicemente che l'obiettività della loro successione sia conosciuta solo mediante tale nesso causale, non essendo il tempo soltanto la forma delle rappresentazioni che ci sono immediatamente presenti, bensì quelle di tutte le rappresentazioni complete, connesse nell'intero dell'esperienza³¹¹”.

Vengono qui ribaditi i concetti emersi: la successione non è spiegabile o conoscibile solo nel nesso causale, si pensi alla precedente differenza tra succedere e risultare; la causalità è il principio che unisce le rappresentazioni dell'esperienza, la temporalità svolge un ruolo che trascende la conoscenza immediata, che dunque lo implica ma non esaurisce. Ora, dire che la

³¹⁰ QR, p. 83.

³¹¹ QR, pp. 85-86.

causalità sia il collegamento tra rappresentazioni, come abbiamo visto, non è sufficiente, in virtù della sua natura polivoca. Non tenere conto di questo, infatti, per Schopenhauer significa andare incontro ad un abuso della legge di causalità e dunque a posizioni metafisiche equivoche. Il punto di partenza per evitare una simile eventualità è, per il filosofo, ancora una volta, il ricorso al ruolo euristico del corpo e della soggettività:

“La legge di ragion sufficiente del divenire di cui stiamo trattando vige, come si è detto, con validità generale e senza limitazioni nel mondo degli oggetti reali, ossia le rappresentazioni complete, connesse nella rappresentazione totale d’esperienza. Anche il nostro corpo proprio, come abbiamo già avuto occasione di ricordare, è una rappresentazione di tal genere, ovvero un oggetto tra gli altri; anch’esso perciò è completamente sottomesso alla legge di causalità. Ma dobbiamo ancora una volta ripetere che tra oggetto generale e soggetto vi è la differenza più grande che si possa concepire. Oggetto è tutto ciò che è conosciuto, soggetto è il conoscente e proprio perciò, finché esso conosce, non è mai conosciuto. La relazione tra soggetto e oggetto è così necessaria che entrambi non sono pensabili al di fuori di essa. Ma la conoscenza della legge in base alla quale questa relazione sussiste non è possibile, in quanto ogni conoscenza, riferendosi a oggetti, presuppone già tale relazione ed è quindi possibile solo entro di essa. Chi invece applica al soggetto le leggi che valgono per il mondo degli oggetti, ossia le leggi della sensibilità e dell’intelletto [...] fa di esse un uso trascendente, che va al di là dei limiti della loro validità, applicando leggi valide per gli oggetti dell’esperienza a ciò che in generale non può diventare oggetto, al soggetto del conoscere³¹².”

La irriducibile differenza tra oggetto e soggetto è il punto fondamentale che caratterizza la metafisica di Schopenhauer. In questo contesto, cioè quello della QR, egli è naturalmente più schematico ed esplicito; dunque, non lascia l’interpretazione all’intuizione di chi legge, bensì afferma chiaramente quali sono i bersagli teorici e perché. In merito all’abuso del principio di causalità, egli ne elenca due: il realismo e l’idealismo. L’errore del primo è di dedurre causalmente l’esistenza del soggetto da quella dell’oggetto; lo sbaglio del secondo è quello di dedurre causalmente l’esistenza dell’oggetto da quella del soggetto:

“In questo errore [cioè quello di applicare male il principio di causalità ignorando la differenza concreta degli oggetti cui si applica] sono ugualmente caduti non solo l’intelletto comune, ma anche la speculazione, applicando la legge di causalità, così come agli oggetti, anche al soggetto, e incorrendo in tal modo in due opposte affermazioni, che sono rispettivamente alla base di due opposti sistemi. Secondo il primo di essi, la rappresentazione sorge attraverso la causalità dell’oggetto: il soggetto è quindi

³¹² QR, pp. 87-88.

sottomesso, in quanto paziente, alla legge di causalità; su questo presupposto si fonda il realismo. Secondo l'altro, essa sorge attraverso la causalità del soggetto: questo soggiace quindi, in quanto agente, alla legge di causalità; su tale presupposto si fonda l'idealismo³¹³.”

Detto questo, il principio di ragion sufficiente del divenire ha una applicazione solo nel ben preciso circoscritto perimetro del mutamento. Naturalmente, Schopenhauer deve esplicitare le caratteristiche del tempo:

1) tra due istanti non vi è alcun tempo perché in esso, come nello spazio, vi è solo un puro limite, intuito aprioristicamente dal soggetto, che non siamo in grado di rappresentare ma che nulla toglie alla sua realtà;

2) il tempo è un *quantum continuum* e non *discretum*, perché è impossibile che vi sia anche un solo frangente di spazio o tempo vuoto, in quanto l'esperienza stessa sarebbe totalmente impossibile, perché verrebbe interrotta la consequenzialità succedere-risultare e dunque il riempimento del tempo con gli avvenimenti.

Il mutamento in quanto tale, invece, per Schopenhauer, non è qualcosa che esiste nel tempo, ma un “concetto comparativo³¹⁴”, che esiste solo nella riflessione del soggetto nei termini di pensiero di uno stato che c'era, non c'è più, ma pur permane nella comparazione. A tal proposito, Schopenhauer parla di *quantum* di uno stato. La differenza dei *quanta* dei momenti è da attribuirsi alla differenza di oggetti concreti cui si riferiscono le rappresentazioni. Il *quantum discretum*, infatti, è un tipo di grandezza le cui parti sono suddivise in virtù di qualcosa di genere completamente diverso, che non appartiene alla grandezza di riferimento; poi vi è il *quantum continuum*, che è l'opposto del *discretum*; quindi, è una grandezza le cui parti sono suddivise in virtù di un elemento comune alle parti. Ad essi si aggiunge il *quantum distinctum*, che è una grandezza le cui parti sono omogenee nel genere ma nello specifico diverse le une dalle altre; il suo opposto è il *quantum univocum*. Queste tipologie di grandezze, tuttavia, possono essere combinate tra loro in modi diversi: qualcosa può essere un *quantum discretum* ed univoco, come una serie di alberi; altro può essere un *quantum continuum* ma *distinctum*, come una serie di stati. Il tempo è riempito da questi stati specificatamente concreti e diversi gli uni dagli altri, seppur connessi. Se, invece, al posto di ricorrere a questi stati, si pretendesse

³¹³ QR, p. 88.

³¹⁴ QR, p. 91.

di riempire il tempo con il non concretamente specificato mutamento, rappresenterebbe una violazione del principio di causalità, perché uno stato può risultare dal precedente solo se questo risponde alle condizioni per poterlo fare. Il mutamento, perciò, non è una derivazione dal tempo, ma dalla riflessione comparativa tra *quanta* di stati; la continuità, invece, è resa possibile da grandezze precise ben collocate nello stesso tempo. Vediamo bene, e Schopenhauer lo scrive chiaramente, che la continuità ha una base empirica, non concettuale, che è quella degli stati con i loro *quanta* specifici, e ciò a prescindere dal tipo di coscienza che il soggetto ne abbia. Tale conoscenza, infatti, è necessaria al mutamento come attività riflessiva, non alla continuità di stati come base ontologica:

“La durata di uno stato è spesso così breve che noi non lo percepiamo, per via della limitata acutezza dei nostri sensi; e tra due stati di durata sufficientemente lunga da esser percepiti, possono spesso trovarsi altri che non percepiamo, il primo dei quali ha per causa l’ultimo ancora percepibile, e l’ultimo ha per effetto il primo stato di nuovo percepibile: poniamo allora l’ultimo stato ancora percepibile come causa del primo di nuovo percepibile, sebbene esso non lo sia. Ciò comunque può in pratica non provocare alcun errore, dal momento che esso, in quanto causa degli stati intermedi, è causa mediata di quel secondo stato di nuovo percepibile. Considerare invece il tempo, che è riempito da quegli stati di durata troppo breve per la nostra percezione, come se fosse riempito non da stati, ma da qualche cosa di completamente diverso, cui si dà il nome di mutamento, contrasta proprio con la legge di causalità, secondo la quale uno stato può sorgere solo se quello che lo precede immediatamente ne contiene le condizioni; e inoltre, proprio attraverso questa legge, possiamo inferire la presenza di stati che non sono singolarmente ed empiricamente conoscibili, laddove ci sembra che tra la causa e l’effetto trascorra del tempo. Nel tempo non vi è dunque alcun mutamento, ma dei semplici stati e poiché questi devono confinare immediatamente gli uni con gli altri, non vi è affatto continuità del mutamento, bensì una continuità di stati, il che – non essendo il mutamento che un concetto sorto mediante una riflessione comparativa – è di per sé certo: *infatti solo la continuità può avere un quantum, ossia una grandezza nello spazio e nel tempo, non un concetto*³¹⁵.”

A questa considerazione secondo cui il mutamento non abbia un tempo, Schopenhauer ne aggiunge un’altra, che si basa sul passaggio dalla quiete al movimento: tra l’istante in cui un punto è immobile nello spazio e quello in cui è in movimento non può esserci un terzo intermedio in cui esso non faccia nessuna delle due cose o un’altra ancora. Il mutamento, così, è qualcosa che non si trova in alcun tempo ma il cui concetto è conoscibile solo attraverso di

³¹⁵ QR, pp. 92-93. Corsivo mio.

esso. Egli, in queste considerazioni, è fortemente influenzato da Platone, e in particolare dal *Parmenide*, che è in queste pagine citato esplicitamente. A dire il vero, però, l'influenza platonica sulla natura del tempo è ben più estesa e non circoscritta a questo contesto. Essa è già ravvisabile nei frammenti del 1810. La si può riscontrare nel ricorrente ricorso alla nozione di *ἄκρονος* (=akronos), “fuori dal tempo”. In merito a questo, Schopenhauer fa un'osservazione paradossale ma utile: accanto al mutamento, come ontologicamente fuori da ogni tempo, vi è un altro elemento che risponde alla stessa definizione, che è il presente, il quale, però, non si può dire sia una semplice concettualità, eppure non riempie alcun tempo; anche qui, vi è un richiamo all'interpretazione dell'istante nel *Parmenide*. Sulla base di questo paradosso, Schopenhauer istituisce, a conclusione del primo capitolo della QR, il punto di incontro tra oggetto e soggetto. Infatti, il tempo è la dimensione in cui ogni oggetto entra in contatto con il soggetto, ma il soggetto, che non può mai essere oggetto, entra in contatto con l'oggetto solo nel presente. E questo, come si può notare da quanto scritto da Schopenhauer, offre anche un passaggio armonico e continuativo dalla dimensione ontologica a quella etica. Infatti, la natura illusoria del presente rivela al soggetto anche la via morale che deve seguire alla luce questa verità, che si risolve, come già nei manoscritti giovanili del 1810, e che qui è segnato dal bellissimo passaggio, espresso in termini quasi nietzscheani, “da uomo che ride a uomo ridente”:

“Vi è anche un altro ἄτοπον (=atopon) del genere [del mutamento], il quale, pur avendo significato solo nel tempo, non riempie tuttavia alcun tempo: è il *presente*. Esso è il puro limite tra passato e futuro. La durata è, nel tempo, ciò che l'estensione è nello spazio. Come il limite non ha estensione spaziale, così il presente non ha durata. Esso non riempie di conseguenza nessun tempo e dunque non è mai. Tuttavia l'intera nostra vita trascorre in esso. Proprio a causa di quest'ultima circostanza si spiega perché noi lo trattiamo sempre con tanta serietà, sebbene il suo contenuto sia per lo più insignificante, e come mai la quantità di cose insignificanti che occupano la maggior parte della nostra vita conservi una dignità davvero strana, e, a chi ben la consideri, ridicola – e questo per il fatto che essa è *presente*. Chi fosse in grado di fissa tale riflessione diverrebbe, da uomo ridicolo, un uomo che ride, un Democrito ridente. Forse si può spiegare quella atemporalità del presente, con il fatto che essa riceve significato solo attraverso il tempo. Il tempo, cioè, in quanto forma del senso interno, è ciò in cui ogni oggetto deve apparire: ma il soggetto, che non può mai divenire oggetto, non può nemmeno entrare in quella forma e il presente non è che il punto di contatto del soggetto con l'oggetto. Inoltre, come il presente, nonostante la sua atemporalità, è condizionato dal tempo, così anche all'inverso il tempo è condizionato dal

presente: giacché dobbiamo pensare ogni tempo come passato o futuro, quindi sempre in relazione con il presente³¹⁶.”

3.3 *Principium rationis sufficientis cognoscendi*: oltre lo *Schematismo trascendentale* e la polivocità della verità

Nel quinto capitolo della *QR*, Schopenhauer introduce la seconda classe di oggetti per il soggetto e dunque la forma del principio di ragion sufficiente ad essa relativa. Si tratta dei concetti che Schopenhauer chiama “rappresentazioni di rappresentazioni”. Le loro connessioni sono i giudizi, e la facoltà di riferimento è la ragione. Sorge qui la prima differenza sostanziale fatta da Schopenhauer tra mondo animale e umano:

“La classe di rappresentazioni trattata nel precedente capitolo riguarda non solo gli uomini, ma anche gli animali e implica solo sensibilità e intelletto. Quel che ci resta invece da considerare è propria dell’uomo e la facoltà a essa corrispondente è la ragione. La ragione è dunque la facoltà delle rappresentazioni di rappresentazioni o dei concetti³¹⁷”.

A questo Schopenhauer aggiunge che il tipo di ragionamento che lega i giudizi tra loro è la deduzione, e dunque la facoltà di ragione è il pensare a partire dalle rappresentazioni ottenute mediante sensibilità e intelletto senza alcun tipo di riferimento ad un ulteriore a priori. In queste dichiarazioni, Schopenhauer ha in mente la ragione all’interno dell’interpretazione kantiana, dalle quali prende le distanze:

“Kant, con il termine ragione pratica, ha inteso qualcosa di *toto genere* diverso dalla ragione³¹⁸”

Già negli *Studienhefte* Schopenhauer si era scagliato contro la *Critica della ragione pratica*, ma mentre in quel contesto l’obiezione era fondata sulla differenza tra imperativo categorico e *Trieb*, qui essa si fonda sulla diversa interpretazione della facoltà stessa della ragione. Critica, questa, che era stata anticipata sin dal 1810, nelle obiezioni ai corsi di Schulze su Kant, nelle quali già emergeva una rivendicazione di una impostazione empirica contro una divenuta tanto astratta da rasentare l’asintoto matematico: il tendere all’idea senza poterla raggiungere, infatti,

³¹⁶QR pp. 94-95.

³¹⁷QR, pp. 97-98.

³¹⁸QR, p. 99.

era stato paragonato da Schopenhauer all'asino che tende al filo di fieno senza mai raggiungerlo. Il ruolo della ragione, in questo contesto, è assolutamente diverso e non riguarda il superamento dei limiti dell'esperienza. La ragione, così, si occupa di legare i concetti che si riferiscono alle rappresentazioni intuite tramite l'oggetto immediato, il corpo; oppure a rappresentazioni mediate, cioè richiamate alla coscienza in modo spontaneo. Ritorna, in questo contesto, un elemento classico della metafisica occidentale, e cioè la generalità del concetto come tratto caratterizzante rispetto all'assoluta singolarità della rappresentazione, si pensi alla differenza aristotelico-scolastica tra il concetto di materia in genere e quello di *materia signata*:

“I concetti sono sempre generali, in quanto, come semplici rappresentazioni di rappresentazioni, non possono contenere tutto ciò che contengono le rappresentazioni stesse, non sono cioè altrettanto determinati. Ma proprio per questo devono essere al tempo stesso rappresentazioni di più rappresentazioni, che si differenziano l'una dall'altra in aspetti che vengono lasciati indeterminati. Per questo ogni concetto è qualcosa di generale e ha una sua sfera³¹⁹.”

A rendere possibile questi collegamenti e la loro generalità è la facoltà linguistica, che è uno strumento di cui la ragione si serve ma di cui è anche essa stessa la condizione:

“La lingua è la condizione della conservazione e trasmissione dei concetti che altrimenti non sarebbero fissati da nulla. Ma ne è a sua volta condizionata, non essendo che un loro strumento³²⁰.”

I concetti, prosegue Schopenhauer, hanno una maggiore facilità d'uso rispetto alle rappresentazioni stesse, perché se ne riduce, inevitabilmente, il contenuto e sono più semplici da utilizzare. In tal senso, la ragione è una facoltà che ha un ruolo altamente pratico in un senso diverso da quello kantiano; infatti, Schopenhauer vede in questa selettività inevitabile una utilità che si confà alle scienze, seguendo una strada diversa rispetto a quella kantiana:

“Delle molte rappresentazioni [...] essi [i concetti] contengono soltanto quella parte che serve al bisogno, mentre, se volessimo richiamare mediante la fantasia le rappresentazioni, dovremmo per così dire trascinarci dietro un fardello di cose inessenziali e cadremmo facilmente in confusione; *invece, utilizzando i concetti si pensano solo quelle parti e relazioni di tali rappresentazioni che corrispondono allo scopo di volta in volta richiesto*. I concetti sono perciò il materiale proprio delle scienze, i cui scopi si possono ricondurre in ultima istanza alla conoscenza del particolare attraverso il generale, la quale è

³¹⁹ QR, p. 99.

³²⁰ QR, p. 100.

possibile solo mediante il *dictum de omni et nullo*, e questo, a sua volta, attraverso la presenza dei concetti³²¹.”

È evidente qui l'impostazione strettamente legata alla sillogistica aristotelica, punto su cui molto ha insistito Piana nella sua interpretazione della metafisica schopenhaueriana; il *dictum de omni et nullo*, infatti, è uno dei principi fondamentali della logica aristotelica di istanziazione universale, contenuto negli *Analitici Primi*³²². Ma, accanto a questo, vi è la presa di distanza dall'idea kantiana dell'omogeneità della rappresentazione con il concetto, esposta da Kant nella *Analitica Trascendentale*, che si traduce, da parte di Schopenhauer, in un consequenziale e dichiarato rifiuto dello *Schematismo*, sulla base di quattro premesse:

- 1) i concetti non hanno alcun rapporto con gli oggetti reali ma *solo e soltanto* con altrettanti concetti;
- 2) i concetti, per loro natura, non esprimono in modo omogeneo la rappresentazione nella sua totalità ma solo una parte di essa;
- 3) il concetto non è assimilabile all'immaginazione in virtù di 1) e 2), pertanto non si può trattare un fantasma come un concetto: il cane in generale non è una possibilità concreta perché significa rendere generale ciò che nella realtà, in questo caso il ricordo del cane, è sempre particolare, dunque mai un cane generale ma sempre il cane x, y o z;
- 4) la generalità non è il frutto di una mediazione tra intelletto e sensibilità ma appartiene alla ragione come facoltà di collegamento deduttivo tra giudizi attraverso la facoltà linguistica.

Vediamo bene che 1) e 2) escludono la celebre apertura dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto:

“In tutte le sussunzioni di un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione dell'oggetto dev'essere omogenea a quella del concetto, vale a dire che il concetto deve contenere ciò che viene rappresentato nell'oggetto che va sussunto sotto di esso: è proprio questo, infatti, il significato dell'espressione: un oggetto è compreso sotto un concetto³²³.”

³²¹ QR, pp. 100-101. Corsivo mio.

³²² Aristotele, *Organon, Analitici Primi I*, a cura di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano, 2018, 1-2, 24b28-30, pp. 376-377.

³²³ Kant I., *CrP*, Dottrina degli elementi. II, I. Analitica Trascendentale II, Cap. I, Schematismo dei concetti puri, A 137/B176, p. 301.

È noto che lo schematismo sia volto a superare il problema della eterogeneità del concetto puro rispetto all'intuizione sotto il quale essa viene sussunta, che equivale a domandarsi: come vengono applicati i concetti puri ai fenomeni? La soluzione kantiana è quella di inserire un terzo elemento mediatore, che abbia dei margini di omogeneità con entrambi gli estremi eterogenei coinvolti, cioè intuizione e concetto. Il collegamento tra i due è affidato al senso interno, quindi al tempo, in quanto forma pura alla base sia del concetto che dell'intuizione. Naturalmente, essendo il tempo il ponte tra i due, lo schematismo non poteva che essere affidato alla facoltà di immaginazione, viste e considerate le sue caratterizzazioni così come esposte nel §24 della *Deduzione trascendentale*, in quanto capacità di rappresentare un oggetto anche senza la sua presenza immediata nell'intuizione³²⁴:

“L'unico modo in cui gli oggetti ci sono dati è la modificazione della nostra sensibilità, e infine che in concetti puri a priori, oltre alla funzione dell'intelletto nella categoria, devono contenere a priori anche delle condizioni formali della sensibilità (soprattutto del senso interno), le quali contengono l'unica condizione generale per cui le categorie possono essere applicate ad un qualche oggetto. Questa condizione formale e pura della sensibilità, a cui si restringe il concetto dell'intelletto nel suo uso, lo chiameremo schema di questo concetto dell'intelletto; e il modo di procedere dell'intelletto con questi schemi lo chiameremo schematismo dell'intelletto puro. In se stesso, lo schema è sempre e soltanto un prodotto della facoltà di immaginazione, ma poiché la sintesi dell'immaginazione non riguarda una singola intuizione, bensì soltanto l'unità nella determinazione della sensibilità, lo schema andrà distinto dall'immagine³²⁵.”

A questo punto, nella *Critica*, Kant stabilisce la differenza tra schema ed immagine con l'esempio del numero cinque: cinque pallini consequenziali possono essere considerati un'immagine del numero cinque; ma se si pensa ad un numero in generale, allora si pensa ad una pluralità generale, perché difficilmente si può avere una immagine di numeri elevati. Questa generica rappresentazione di un modo generale, quale quella che si presenta al pensiero del numero mille, è lo schema. E sono questi ultimi, più che le immagini, ad essere il fondamento dei concetti sensibili puri:

“A fondamento dei nostri concetti sensibili puri non stanno le immagini degli oggetti, bensì gli schemi. Nessun'immagine di triangolo potrebbe mai essere adeguata al concetto di triangolo in generale.

³²⁴ Kant I., *CrP, Dottrina degli elementi II, I. Analitica Trascendentale I., Cap. II, Sez. II, Deduzione Trascendentale* 24, B 151, p. 267.

³²⁵ *ibid.*, A 140/B 179, pp. 301-303.

Un'immagine, infatti, non potrebbe mai raggiungere l'universalità del concetto – la quale fa sì che quest'ultimo valga per ogni triangolo, sia esso rettangolo o ad angoli obliqui – [...] Ancor meno, poi, un oggetto dell'esperienza o un'immagine di questo concetto potranno mai raggiungere il concetto empirico, dal momento che quest'ultimo si riferisce sempre, immediatamente, allo schema della facoltà di immaginazione – quale regola per la determinazione della nostra intuizione- conformemente ad un concetto universale. Il concetto di cane costituisce una regola, secondo la quale la mia facoltà di immaginazione può delineare in generale la figura di un animale quadrupede, senza essere limitata ad una qualche figura particolare che mi venga offerta dall'esperienza³²⁶.”

La possibilità di questa universalità, per Kant, è affidata proprio allo schema per la sua stessa natura, che è quella di essere una sintesi conforme ad una regola dell'unità espressa dalle categorie:

“Gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e uniche condizioni per procurare ai concetti un rapporto con gli oggetti, quindi un significato. Alla fine, perciò, le categorie non avranno altro uso se non un possibile uso empirico, in quanto esse, avendo come fondamento un'unità necessaria a priori (dovuta alla necessaria unificazione di ogni coscienza in un'appercezione originaria), servono semplicemente ad assoggettare i fenomeni alle regole universali della sintesi, e renderli con ciò adeguati per la connessione generale in un'unica esperienza³²⁷.”

L'omogeneità di cui prima, pertanto, è affidata allo schema e non all'immagine, il che è esattamente il motivo per cui Schopenhauer la esclude e contesta apertamente, perché ritiene che una rappresentazione rimanga tale anche qualora venga scelta come rappresentante di un concetto. Lo schema come unità sintetica a priori fondamentale è qui totalmente escluso, perché l'universalità dello schema, per Schopenhauer, non può mai appartenere alla rappresentazione, ma sempre e solo al concetto; dunque, non vi è alcun possibile ponte. Ciò vuol dire che non è mai possibile trattare un oggetto concreto come un oggetto generale, ma, al contrario, il soggetto scopre in sé che tutti i concetti generali hanno una immagine particolare:

“Del cane in generale, del triangolo in generale, del colore in generale non si dà alcuna rappresentazione, alcun fantasma che corrisponda a tali concetti. Non appena si richiama il fantasma, ad esempio, di un cane qualunque, esso –in quanto rappresentazione- dev'essere assolutamente determinato, ossia con una certa grandezza, una data forma, colore, ecc.; mentre il concetto, di cui esso è il rappresentante, non possiede tutte queste determinazioni. Quando si fa ricorso a un tale rappresentante del concetto si è

³²⁶ ibid., A. 141, p. 306.

³²⁷ ibid., A 146, p. 311.

sempre consapevoli del fatto che esso non è certo adeguato al concetto che rappresenta, ma è pieno di determinazioni arbitrarie. Ciò che abbiamo detto ora è in aperto contrasto con la dottrina di Kant nel capitolo sullo schematismo. Solo l'osservazione interna e la riflessione chiara possono decidere la questione. Ognuno osservi dunque se, quando [...] pensa ad un cane, è cosciente di un qualcosa *entre chien et loup*; o se (conformemente alle spiegazioni che abbiamo fornito) pensa mediante la ragione un concetto, oppure si figura mediante la fantasia un rappresentante del concetto, come un'immagine completa".³²⁸

Il rifiuto dello schematismo è direttamente riconducibile alla convinzione di Schopenhauer che i concetti non abbiano alcun tipo di relazione diretta con le rappresentazioni immediate, ma solo con altrettanti concetti. Stanti così le cose, diviene ovvio il motivo per cui è necessario parlare di un principio di ragione sufficiente delle relazioni tra giudizi:

"I concetti non hanno altro uso all'infuori dei giudizi. I giudizi non hanno valore se non in quanto siano veri. Che un giudizio sia vero significa che ha una ragione sufficiente. Questa deve essere qualcosa di diverso dal giudizio cui si riferisce. La verità è dunque la relazione di un giudizio con qualcosa che si trova al di fuori di esso"³²⁹.

In questo frangente Schopenhauer si è riallacciato ad una interpretazione classica della verità, che è quella corrispondentista. Naturalmente, il riferimento ad un ente al di fuori del giudizio stesso non rappresenta una contraddizione rispetto all'idea che la ragione operi solo sui concetti, in quanto si tratta comunque di rappresentazioni mediate, che dunque devono essere tali rispetto ad altre che invece sono immediate, cioè gli oggetti reali:

"Entra dunque qui in scena il nostro principio, come principio di ragione sufficiente del conoscere: *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Esso assume questo nome come filo conduttore della conoscenza. Un giudizio che non abbia una ragione non è vero, non scaturisce da nessuna conoscenza. La verità è, come si è detto, il rapporto di un giudizio con qualcosa che si trova al di fuori di esso, su cui esso si appoggia o si fonda: a tale scopo, in tedesco, è stato dunque ben scelto il nome *Grund*. Ma le ragioni su cui un giudizio può essere fondato sono a loro volta di quattro specie, e in base a ciascuna anche la verità in esso contenuta è una verità diversa"³³⁰.

In virtù della natura della verità come qui concepita, e cioè fortemente oggettiva, rispetto alla quale la ragione e il linguaggio hanno solo un ruolo recettore e catalogatore, è naturale che

³²⁸ QR, pp. 101-102.

³²⁹ QR, p. 102.

³³⁰ QR 31., p. 103.

Schopenhauer applichi ad essa la stessa polivocità del PRS, in virtù dello stesso principio: la universalità logica deve tenere conto della specificità oggettiva dell'oggetto reale immediato. Perciò, essendo che la verità determina i giudizi come appoggio e fondamento, è chiaro che abbia valore oggettivo, dunque debba avere diverse applicazioni generali, a seconda dell'oggetto cui si riferisce. Dunque, vi sono quattro classi di verità: *verità logica*, *verità empirica*, *verità metafisica* e *verità metalogica*.

La verità logica è quella che riguarda una coppia di giudizi il cui fondamento è in un altro giudizio. Questo, tuttavia, scrive Schopenhauer, non significa che anche questi giudizi non abbiano un fondamento ultimo di natura materiale che li legittimi, al contrario, la questione è aperta:

“Un giudizio può avere il suo fondamento in un altro giudizio. In tal caso la sua è una verità logica o formale. Resta indeciso se abbia anche verità materiale; ciò dipende dal fatto se il giudizio sul quale si appoggia abbia una verità materiale, o se la serie di giudizi sui quali si appoggia sia a sua volta dotato di una verità materiale³³¹.”

Schopenhauer, allora, analizzando proposizioni generali fondamentali, quali “nessun corpo è privo di estensione” o “ogni giudizio è vero o falso”, arriva alla conclusione che la tendenza spontanea del soggetto ad accettarli come veri non sia da attribuirsi alla presunta verità intrinseca di tali proposizioni apodittiche, ma il contrario, e cioè che il loro valore di verità sia estrinseco e non intrinseco:

“Il fatto che nell'uso comune della ragione i giudizi che seguono dai quattro principi fondamentali del pensiero siano accettati per veri senza ricondurli ad essi come loro premesse (anzi la maggioranza degli uomini non ha mai sentito parlare di quei principi fondamentali astratti), questo fatto non rende quei giudizi meno dipendenti da tali principi fondamentali come da loro premesse; infatti quando si dice: <<se si toglie a un corpo il suo sostegno, esso cade>>, questo giudizio, pur essendo possibile senza che il principio <<tutti i corpi tendono verso il centro della terra>> sia mai stato presente alla coscienza di chi lo formula, non dipende per questo meno da esso come dalla propria premessa. Non posso quindi approvare il fatto che sinora nella logica si sia attribuita una verità intrinseca a tutti i giudizi fondati esclusivamente sulle leggi del pensiero –siano stati cioè dichiarati immediatamente veri- e si sia distinta questa verità logica intrinseca dalla verità logica estrinseca, che consisterebbe nell'assumere a

³³¹ QR, 32., p. 104.

fondamento un altro giudizio. Ogni verità è una relazione di un giudizio con qualcosa di estrinseco e una verità intrinseca è una contraddizione in termini³³².”

La verità empirica è quella che riguarda giudizi che si fondano *immediatamente* sull’esperienza materiale, e non mediatamente, come nel caso della verità logica. Con “verità materiale”, Schopenhauer intende che i concetti sono in una relazione analoga a quella delle rappresentazioni dell’esperienza cui si riferiscono. Perciò, vi deve essere un numero uguale di connessione tra concetti e tra rappresentazioni immediate. Alla luce di questa considerazione, Schopenhauer sostiene e supporta la tavola dei giudizi³³³ come elemento necessario per le categorie. A tal proposito, egli scrive che la logica generale ha lo stesso rapporto che la logica trascendentale ha con l’intelletto. Il riferimento è evidentemente alla *Sezione Terza* dell’*Analitica*, §10:

“La logica generale astrae da ogni contenuto della conoscenza, e aspetta che le rappresentazioni le siano date da qualche altra parte, per poterle poi trasformare in concetti: e questa è una cosa che procede analiticamente. Invece la logica trascendentale trova davanti a sé il molteplice della sensibilità a priori, quello che viene offerto dall’estetica trascendentale, per dare materia ai concetti puri dell’intelletto, i quali senza di essa, sarebbero privi di ogni contenuto e quindi completamente vuoti³³⁴.”

Occorre, però, fare una precisazione, perché qui Schopenhauer ha una posizione vicina a quella di Kant, ma non uguale. Infatti, se l’interpretazione fosse stata equivalente, non sarebbe possibile comprendere il perché del rifiuto dello schematismo. Invece, a dividere Schopenhauer da Kant, di nuovo, è il dominio della ragione, e cioè il suo applicarsi solo ed esclusivamente ai concetti. Per tale ragione Schopenhauer ha effettuato una analogia tra la logica trascendentale e la logica generale: perché come l’intelletto trova il molteplice dato dalla sensibilità, allo stesso modo la ragione trae la sua materia dal molteplice offerto dall’intelletto:

“Per ogni funzione del nostro intelletto, per la connessione delle rappresentazioni in un intero di esperienza, doveva esserci a disposizione una corrispondente forma per il collegamento dei concetti, ossia delle rappresentazioni di tali rappresentazioni; noi dunque possediamo certamente la ragione, la facoltà cioè non solo delle rappresentazioni complete e delle loro connessioni nell’intero dell’esperienza (che anche gli animali possiedono); ma anche delle rappresentazioni di tali rappresentazioni (elevate, per così dire, a potenza) e delle loro connessioni, che corrispondono a quelle delle prime, dunque dei

³³² QR, 32., pp. 104-105.

³³³ CrP, Cap. I, Sez. III, §9, A70/B95, p. 193.

³³⁴ CrP, Cap I, Sez. III, §10, A77/B102, pp. 201-203.

concetti e dei giudizi: facoltà che è assente negli animali. La logica generale sta dunque con la ragione nello stesso rapporto della logica trascendentale con l'intelletto³³⁵.”

La sintesi, dunque, è possibile, in Schopenhauer, non in virtù di uno schematismo dell'immaginazione³³⁶, ma per una organizzazione, per così dire, “stratificata” delle facoltà in questione. L'intelletto, infatti, è in rapporto diretto con la sensibilità, e la ragione lo è con l'intelletto. In virtù di questo, prosegue il filosofo, è fondamentale saper fare una differenza tra gli oggetti stessi di studio della ragione. Un conto, infatti, sono i rapporti tra giudizi in una disgiunzione o congiunzione, un altro nella pura deduzione. Questo perché, mentre nel primo caso, il collegamento tra proposizioni è analogo a quello della logica trascendentale tra concetto e sensibilità attraverso le categorie, in quanto è un rapporto tra rappresentazioni concettuali e sensibili, nel secondo caso l'oggetto d'indagine è il rapporto tra giudizi in quanto giudizi, e non rappresentazioni del sensibile: vi è, cioè, un maggiore grado di astrazione:

“Nell'esame della deduzione, invece, sono i giudizi stessi l'oggetto che ricade sotto il principio di ragione sufficiente (ossia il principio universale di dipendenza) e non le semplici rappresentazioni, le cui rappresentazioni sono i concetti contenuti nei giudizi. *Le deduzioni non si riferiscono quindi né all'intelletto, né alla logica trascendentale, ma rimangono completamente ed esclusivamente nell'ambito della ragione e della logica generale*³³⁷.”

Questa sorta di autonomia, ma non indipendenza, della ragione dall'intelletto e dalla sensibilità, che è sempre istituita sull'idea che essa sia la facoltà dei soli concetti, è anche ciò in virtù del quale essa possa dirsi la facoltà dell'apriori. In questo, Schopenhauer è concorde con l'analisi kantiana, contenuta nella *Dialettica Trascendentale*³³⁸, secondo la quale la ragione è la facoltà dei principi, ma arriva a conclusioni diverse alla luce del differente rapporto tra ragione e sensibilità e dunque per la differente interpretazione del concetto di idea:

“Con il termine idea intendo un concetto necessario della ragione, al quale non può essere dato alcun oggetto corrispondente nel mondo dei sensi³³⁹.”

³³⁵ QR, 33., p. 106.

³³⁶ Cfr. CrP, A78.

³³⁷ QR, p. 107.

³³⁸ CrP, Dottrina degli elementi, II, Dialettica Trascendentale, I, Introduzione, La ragione in generale B 356, p. 535.

³³⁹ CrP, Dottrina degli elementi, II, Dialettica Trascendentale I, Le idee trascendentali, A 327, p. 569.

La definizione kantiana è strutturalmente sbagliata per Schopenhauer in quanto istituisce una relazione tra sensibilità e ragione, la quale ha poi come esito l'infinito tendere della ragione all'idea, creando una sorta di circolo vizioso conoscitivo che il filosofo aveva già individuato negli appunti di Gottinga. Infatti, scrive Schopenhauer, l'autonomia della ragione dalla sensibilità e dall'intelletto è una condizione strutturale delle facoltà, al punto che i concetti astratti hanno una loro validità a prescindere dal loro rapporto con la sensibilità. Questo, ancora una volta, è comprensibile solo e soltanto valutando la ragione come facoltà del rapporto tra concetti e non delle rappresentazioni mediate con quelle immediate. Se dunque si mantiene soltanto il valore dei passaggi logici tra giudizi, allora a quel punto è chiaro che, in termini di validità, sia assolutamente indifferente il rapporto con la sensibilità e l'intelletto:

“I principi possono venir stabiliti solo in astratto, quindi solo mediante la ragione, anche dopo che siano scaturiti dall'intelletto o dalla sensibilità. L'avere attribuito quel carattere alla ragione fu proprio ciò che indusse Kant a far derivare anche la legge morale dalla ragione (definita perciò ragione pratica); egli infatti scambiò questa legge, in quanto non è desunta dall'esperienza, per un principio a priori, senza badare all'enorme differenza fra la conoscenza di ciò che deve necessariamente essere e non può essere diverso da ciò che deve essere. *Inoltre, attraverso la facoltà di stabilire principi a priori in abstracto, collegata con quella di attuare deduzioni, non essendo la ragione immediatamente legata, come l'intelletto, alla sensibilità, essa si imbatte in quelle che Kant ha chiamato le sue idee*; poiché, da un lato, sotto la guida della pura sensibilità, che tende all'infinito, essa procede a sempre nuove inferenze dai principi metafisici, mentre dall'altro, sotto la guida dell'intelletto unificatore che costituisce l'intero dell'esperienza, ricerca l'armonica compiutezza delle serie³⁴⁰.”

Per Schopenhauer, dunque, Kant ha ragione nel dire che la ragione sia la facoltà dei principi a priori, ma è nel torto nelle conseguenze di questa analisi: sia per il legame che unisce ragione e sensibilità che per la conseguente interpretazione delle idee, e nella loro definizione e nella consequenziale euristica. Inoltre, come Kant, Schopenhauer ritiene che essa sia legittimamente la facoltà della libertà, ma, di nuovo, per motivi diversi. La ragione da egli addotta, infatti, non ha nulla a che fare con il principio categorico, che era già stato escluso nei manoscritti del 1811-12 con il ricorso ad una interpretazione più fisiologica e fondata sul *Trieb*. L'obiezione schopenhaueriana è fondata, piuttosto, sulla caratterizzazione stessa della ragione come pura facoltà dei concetti astratti: la capacità, cioè, per il soggetto, di andare oltre la rappresentazione

³⁴⁰ QR, 33., pp. 107-108. Corsivo mio.

immediata e di operare su un livello superiore di astrazione, è la condizione dell'agire razionale. Ma questo nulla ha a che fare con l'agire morale in quanto tale, che, nel caso di Schopenhauer, pertiene a un diverso dominio, per il semplice fatto che dall'agire razionale segue tanto l'agire morale quanto quello immorale; pertanto, non può essere la causa della moralità:

“La ragione non si limita a rendere possibile la scienza; ma anche il merito, di gran lunga maggiore, di consentirci di condurre il nostro agire in base a singole rappresentazioni, come gli animali. Un agire in base ai concetti, senza riguardo, cioè alla presenza immediata delle singole rappresentazioni nella coscienza, indipendente quindi da queste, si dice dunque un agire razionale. La possibilità di un tale agire è condizione della libertà, mentre l'animale, senza concetti, è completamente abbandonato alla brama o all'emozione. A noi rimane, per quanto la presenza delle rappresentazioni possa cambiare, sollecitando la nostra volontà, il concetto immutabile. La ragione, rendendo possibile mediante i suoi concetti una visione d'insieme del complesso della vita e dei suoi eventi, è inoltre la condizione di quella imperturbabilità e fermezza con cui alcuni uomini, che si è soliti chiamare filosofi pratici, sopportano le disgrazie e le avversità della vita, *sebbene con tale fermezza non sia deciso ancora nulla circa la loro moralità*. Ragione e concetti sono infine le condizioni di tutto ciò che vi è di ponderato, combinato, premeditato, quindi di tutte le cosiddette grandi imprese, ma anche di tutti i grandi misfatti. In considerazione di tutte queste relazioni con il nostro agire, si potrebbe ora chiamare pratica la ragione, ma non nel significato introdotto da Kant³⁴¹.”

La terza accezione di verità è quella metafisica, che riguarda il fondamento di un giudizio sintetico a priori, e dunque le forme pure della sensibilità e dell'intelletto. In tal senso, Schopenhauer utilizza l'aggettivo “metafisico” quasi come sinonimo di “empirico”, il che non è affatto strano, considerando che, all'interno del contesto del criticismo, l'esperienza è istituita su forme a priori:

“Le condizioni di ogni esperienza possono essere il fondamento di un giudizio, che è quindi un giudizio sintetico a priori. Anche un tale giudizio possiede verità materiale, anzi metafisica. Esso è infatti determinato proprio da ciò che determina la stessa esperienza: attraverso cioè le forme da noi intuite a priori della sensibilità pura, oppure attraverso le categorie dell'intelletto, di cui siamo coscienti a priori³⁴².”

³⁴¹ QR, 33., pp. 108-109.

³⁴² QR, 34., p. 109.

Giudizi riguardanti verità metafisiche sono, per l'appunto, proposizioni quali "due linee rette non racchiudono alcuno spazio"; "nulla accade senza una causa"; "tra quiete e movimento non vi sono stati intermedi"; " $3 \times 7 = 21$ ".

In ultimo, e a conclusione della seconda classe di PRS, vi è la verità metalogica. Essa riguarda le condizioni stesse di possibilità di un dato giudizio. Non si tratta, tuttavia, di giudizi in genere, ma al contrario di una classe ben precisa e ristretta a quattro tipi di giudizi:

1. un soggetto è uguale alla somma dei suoi predicati, cioè $a = a$.
2. a nessun soggetto si può attribuire un predicato che lo contraddica, cioè $a = -a = 0$.
3. dati due predicati contraddittori, uno solo può essere attribuito al soggetto
4. la verità è la relazione di un giudizio con qualcosa che si trova al di fuori di esso.

Schopenhauer considera questi quattro giudizi fondamentali ed utili per dimostrare che cosa egli intenda con verità metalogica. Essi, infatti, attraverso un'opera di riflessione che la ragione opera su sé medesima, permettono di rivelare al soggetto il loro essere delle condizioni stesse della possibilità stessa di pensare. Tali giudizi vengono conosciuti coscientemente dal soggetto per via empirica, cioè mediatamente attraverso rappresentazioni, ma ciò non toglie che la loro applicazione sia immediata e antecedente alla presa di coscienza:

"Che questi giudizi [quelli succitati] siano l'espressione delle condizioni di ogni pensare e si fondino quindi su di esse, siamo in grado di riconoscerlo mediante una riflessione, che vorrei chiamare autoesame di ragione. Tentando cioè inutilmente di pensare in contrasto con tali leggi, essa le riconosce come condizioni di possibilità di ogni pensare; proprio come, solo mediante tentativi, possiamo conoscere i movimenti che il corpo è in grado di compiere, come pure le proprietà di ogni altro oggetto. Se il soggetto fosse in grado di conoscersi, potremmo conoscere quelle leggi immediatamente e non solo mediante tentativi diretti agli oggetti, ossia alle rappresentazioni³⁴³."

³⁴³ QR, 35., p. 110-111.

3.4 *Principium rationis sufficientis essendi*: la rilettura intuitiva della geometria euclidea e la differenza tra *congnitio* e *convinctio*

La terza classe di oggetti riguarda le intuizioni a priori dello spazio e del tempo. Si tratta, per Schopenhauer, di un apparato rappresentativo diverso da quello delle rappresentazioni complete, in quanto sono da esse separate e sussistenti di per sé. L'esempio proposto dal filosofo è quello della infinita estensione e divisibilità: essi sono estranei tanto all'esperienza empirica quanto a quella intellettuale. Non si tratta, infatti, delle condizioni della rappresentazione, ma della loro stessa forma. Questo perché le rappresentazioni che si attestano come condizioni dei giudizi, necessitano, in concreto, delle rappresentazioni separate, e cioè delle intuizioni pure, come presupposto necessario. Il che ha come naturale conseguenza che le forme pure non sono mai direttamente rappresentabili, ma astrazioni nei limiti delle possibilità del soggetto. Infatti, se così non fosse, vi sarebbe una contraddizione con tendenza a *regressio ad infinitum*: la forma della rappresentazione separata, sulla quale si basano tutte le altre, se fosse a sua volta direttamente rappresentabile, richiederebbe un ulteriore ordine di rappresentazioni in grado di farlo, e così via. Risulta chiaro, allora, che l'unico modo per evitare l'aporia è affidare la possibilità delle rappresentazioni separate all'apriori dell'intuizione:

“Come intuizioni pure, essi [lo spazio e il tempo] sono oggetto della facoltà di rappresentazione per se stessi e separatamente dalle rappresentazioni complete e delle determinazioni che solo mediante esse vi si aggiungono (di essere cioè vuoti o pieni), giacché persino i punti e le linee puri non possono venir rappresentati, ma solo intuiti a priori, e anche l'infinita estensione e l'infinita divisibilità dello spazio e del tempo sono oggetto solo dell'intuizione pura ed estranee a quella empirica. All'opposto, le condizioni della rappresentazione generale di un'esperienza che stanno nell'intelletto, le categorie, non sono oggetto della facoltà di rappresentazione, ma solo le rappresentazioni di cui sono le condizioni, ossia in concreto. Mediante un'astrazione si può bensì avere un concetto, ossia la rappresentazione di una rappresentazione, ma è impossibile rappresentarle³⁴⁴”.

Gli oggetti di indagine di questa sezione del QR sono, pertanto, come detto, lo spazio e il tempo in rapporto alla ragione sufficiente del loro essere. Da subito è chiaro che Schopenhauer propenda per una interpretazione relazionale dello spazio e del tempo. Tuttavia, si tratta di una forma di relazione che non può essere conosciuta attraverso l'intelletto e la rappresentazione,

³⁴⁴ QR, VI, 36, pp.113-114.

ma solo e soltanto con l'intuizione e dunque con il principio causale che ad essa si applica, il principio di ragione sufficiente dell'essere:

“Spazio e tempo sono costituiti in modo che tutte le loro parti stanno in un rapporto reciproco, tale per cui ognuna di essa è definita e condizionata mediante un'altra. Nello spazio tale rapporto si dice posizione, nel tempo successione. Si tratta di rapporti peculiari, diversi da ogni altro possibile rapporto delle nostre rappresentazioni; non può quindi coglierli l'intelletto, ma solo ed esclusivamente l'intuizione: con l'intelletto infatti non si può assolutamente comprendere cosa siano sopra e sotto, destra e sinistra, dietro e avanti, prima e dopo. Chiamo la legge in base a cui le parti dello spazio e del tempo si determinano reciprocamente in funzione di tali rapporti principio di ragion sufficiente dell'essere³⁴⁵.”

La prima forma pura ad essere trattata da Schopenhauer è lo spazio. A ricoprire un ruolo fondamentale è, naturalmente, la posizione non solo tra corpi ma anche tra le loro parti. Nel momento in cui una posizione viene determinata x_1 , essa viene necessariamente distinta da quella precedente x , che, quindi, in virtù di tale relazione, può essere assunta come fondamento per quella x_1 , perché la sua ragione d'essere sta proprio nell'avere quella data collocazione a partire da x . Tuttavia, questo ordine di relazione non è univoco, ma reciproco, nel senso che la relazione posizione-fondamento non vale solo per x rispetto ad x_1 , ma anche per x_1 rispetto ad x , a prescindere da quale posizione si scelga:

“La posizione della linea rispetto a una delle altre linee possibili determina la posizione che prima si era assunta come determinata rispetto ad essa, è indifferente quale delle due linee si voglia considerare come determinata e l'altra come determinante, l'una come *ratio* e l'altro come *rationata*. Questo perché nello spazio non esiste alcuna successione, anzi proprio dall'unione dello spazio col tempo, nella rappresentazione globale dell'esperienza, sorge la rappresentazione della simultaneità³⁴⁶.”

L'indifferenza nella scelta di una posizione rispetto ad un'altra nella scelta di una determinazione causa-causato, in questo contesto specifico, viene dalla assenza della temporalità. Motivo per il quale, Schopenhauer propone una analogia, per afferrare meglio il concetto, con l'azione gravitazionale: come nella relazione attrazione-repulsione tra corpi è impossibile isolare un a priori che venga prima, così è per lo spazio, perché la ragione d'essere dell'oggetto coinvolto è necessariamente relazionale ed intercambiabile, per l'indifferenza della successione. Perciò, in tale ottica, la scelta di una posizione anziché un'altra è assolutamente

³⁴⁵ QR, VI, 37, p. 114.

³⁴⁶ QR. VI, 38, pp. 115-116.

arbitraria, perché non vi sono ragioni reali per poter considerare una posizione più importante di un'altra, per il semplice fatto che sono egualmente necessarie per stabilire questo tipo di ragione d'essere:

“Non è possibile trovare un termine a parte priori nella concatenazione delle ragioni dell'essere (come anche in quelle del divenire) e neppure – data la infinità dello spazio e delle linee in esso concepibili – a posteriori. Tutti i possibili spazi relativi sono figure, essendo limitati, e tutte queste figure – dati i limiti comuni – hanno la loro ragione d'essere l'una nell'altra. La *series rationum essendi* nello spazio procede dunque in *indefinitum*, come la *series rationum fiendi* (e non solo, come quella, in un'unica direzione, bensì in tutte³⁴⁷)”.

La seconda forma pura trattata da Schopenhauer alla luce del principio di ragione dell'essere è il tempo. Nonostante siano sottoposti, spazio e tempo, allo stesso tipo di ragion sufficiente, la differenza tra i due è definitiva, perché nel tempo l'istante precedente è causalmente determinante e necessario per stabilire la successione. La ragione di questo, scrive il filosofo, è che il tempo in sé stesso ha una sola dimensione, e dunque non può dare luogo ad una pluralità di relazioni che si equivalgono causalmente. L'esempio, nonché risultato diretto di questa natura dello spazio, è l'aritmetica: l'essere di ogni numero dipende categoricamente da quello che precede, esattamente come quello dell'istante in rapporto al precedente e al successivo:

“Ogni istante è condizionato dal precedente; solo mediante quello si può pervenire a questo; solo in quanto quello fu (è trascorso), questo è. Su questo nesso delle parti del tempo si fonda ogni numerazione, quindi l'intera aritmetica. Ogni numero presuppone quelli precedenti come ragioni del suo essere: al dieci posso pervenire solo attraverso tutti i numeri precedenti e solo grazie a questa comprensione della ragione d'essere so che dove sono dieci, ivi sono anche otto, sei, quattro³⁴⁸.”

A questo punto, cioè a partire dall'analisi della temporalità e della relazione tra parti difforme da quella dello spazio, Schopenhauer tratta della geometria, aprendo una parentesi non indifferente all'interno della QR sulla natura della conoscenza matematica, mettendo in dubbio tanto l'interpretazione kantiana quanto quella puramente analitica³⁴⁹.

³⁴⁷ QR, VI, 38, p. 116.

³⁴⁸ QR, VI, 39, p. 117.

³⁴⁹ Cfr. Costanzo J., *The Euclidean Mousetrap: Schopenhauer's Criticism of the Synthetic Method in Geometry*, *Idealistic Studies* 38 (3), pp. 2008, 209-220.

La riflessione di Schopenhauer è volta a stabilire se la matematica sia puramente sintetica oppure no, e quindi se le sue dimostrazioni possano essere considerate logicamente necessarie ed esaustive o se si tratti soltanto di prendere atto di una evidenza puramente intuitiva, che è il nesso stesso tra gli enti geometrici che l'intuizione offre. Come nota Schopenhauer, in geometria, è impossibile pretendere di rimanere nei limiti dell'intuizione una volta effettuato il passaggio dall'assioma al teorema.

“Analogamente [all'aritmetica] la geometria si fonda sul nesso delle posizioni delle parti nello spazio. Essa sarebbe dunque una comprensione di quel nesso: e poiché questa, come abbiamo visto, non è possibile mediante l'intelletto, ma solo mediante l'intuizione, ogni proposizione geometrica dovrebbe essere ricondotta a quest'ultima e la dimostrazione consisterebbe nel rilevare chiaramente il nesso che si tratta di intuire; oltre non si potrebbe andare. Constatiamo invece che tutt'altra è la trattazione della geometria³⁵⁰.”

Schopenhauer solleva dunque un problema fondamentale, che è quello del distinguere non solo tra semplici rappresentazioni intuitive del mondo empirico, ma anche quelle geometriche dalle aritmetiche. Scrive, infatti, che esiste una differenza fondamentale tra un giudizio d'esperienza e uno logico. Nel primo caso, come più volte ribadito, sono oggetto di indagine le rappresentazioni complete, che non sono tra loro in un rapporto di deduzione o relazione necessaria, e sono infinitamente diverse le une dalle altre; la matematica, invece, ha a che fare con un ordine di rappresentazioni ben diverso e più complesso, che è quello dei concetti, da un lato, ma, dall'altro, e in maniera ancora più specifica e fondamentale, con le intuizioni, che Schopenhauer chiama “intuizioni normali” (*Normalanschauungen*). In questo contesto, “normale” può essere inteso come “normativo”: si tratta, infatti, di numeri e figure che normano ogni esperienza possibile, rendendo possibile l'unione dell'assoluta generalità del concetto con l'altrettanto assoluta determinatezza delle singole rappresentazioni. Si tratta, perciò, di rappresentazioni che danno forma a qualsiasi oggetto reale. In virtù di questo, Schopenhauer effettua un ulteriore passaggio: essendo le intuizioni normali le forme pure stesse di ogni possibile rappresentazione, non è possibile che ve ne siano due eguali. Questo passaggio è fondamentale, perché segna, in Schopenhauer, la differenza tra aritmetica e geometria, quindi tra numero e figura. Infatti, le intuizioni normali geometriche non possono essere trattate come quelle aritmetiche per il fatto, prettamente empirico, di dipendere, nella loro identità, dalla

³⁵⁰ QR, VI, 40, pp. 117-118.

posizione, e quindi dal luogo. Ciò significa che un triangolo in una data relazione spaziale non può essere considerato uguale all'altro e quindi trattato come un indiscernibile. La cosa non toglie nulla alla normatività della figura triangolare, ma la rende radicalmente diversa da quella del numero, perché non si dà l'occasione di essere uno accanto all'altro come nella geometria: il 3 come concetto puro non può essere concretamente essere accanto ad un altro 3, un triangolo può essere accanto ad un altro triangolo; il numero è sempre uguale, quindi solo ad esso si può applicare pienamente l'identità degli indiscernibili; al triangolo, o qualsivoglia figura geometrica, no, perché il luogo diviene un criterio di distinzione ed individuazione particolare:

“Per queste intuizioni normali – dunque in geometria- come per i concetti dovrebbe valere quanto Platone afferma delle sue idee: ossia che non ne potrebbero sussistere due eguali, poiché sarebbero un'idea sola. Secondo me, questo varrebbe anche per la geometria, se esse –come oggetti puramente spaziali- non si distinguessero mediante il semplice fatto di essere l'una accanto all'altra, ossia mediante il luogo. [...] Per le intuizioni normali nel tempo, ossia per i numeri, non vale invece la differenza dell'essere l'uno accanto all'altro, bensì solo (come per i concetti) l'*identitas indiscernibilium*: vi è quindi un solo cinque e un solo sette³⁵¹.”

Da ciò segue che esiste una differenza nell'ordine stesso dei giudizi matematici. Scrive, infatti, Schopenhauer, che la proposizione $7+5=12$ non è identica, come affermavano alcuni logici, tra i quali Herder nella *Metacritica*³⁵², che viene esplicitamente citato. Piuttosto, $12=12$ è una proposizione identica e pienamente tautologica ed evidente, dunque puramente analitica. Stanti così le cose, e cioè essendoci un imprescindibile elemento empirico che trascende la sfera immediatamente presente dell'intuizione per la determinazione delle caratterizzazioni delle proposizioni matematiche, allora a maggior ragione, i teoremi, per Schopenhauer, diversamente dagli assiomi, non sono puramente intuitivi, ma neanche, come si è visto, analitici. Questo significa che essi non rispondono al PRS nella sua sola ragione d'essere ma anche in quella del conoscere. La questione ha risvolti epistemologici fondamentali. Infatti, una dimostrazione geometrica non riesce a soddisfare il soggetto nella sua ricerca sul fondamento dell'essere di una data proposizione, può solo convincerlo della validità logicità dei suoi asserti, che è una cosa diversa:

³⁵¹ QR, VI, 40, p. 118-119.

³⁵² J.G. Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Leipzig, 1799.

“In seguito ad una dimostrazione geometrica si ha sì la convinzione che il principio dimostrativo sia vero, ma non si sa assolutamente perché ciò che esso asserisce sia tale; non si ha cioè la ragione d’essere, e anzi solo ora ne è sorta l’esigenza. Infatti la dimostrazione mediante l’esibizione della ragione conoscitiva produce solo una convinzione (*convictio*), non una comprensione evidente (*cognitio*): sarebbe forse più giusto chiamarla *elenchus* piuttosto che *demonstratio*³⁵³.”

Questa distinzione, che fino a questo punto è stata trattata da Schopenhauer in termini concettuali, ha, tuttavia, una conferma nella sfera esperienziale, legata ad una dimensione più intima all’interno del soggetto, che è il sentimento in rapporto alle conoscenze matematiche, andando così a confermare quella costante attenzione alla concretezza immediata e vissuta come criterio fondamentale di valutazione della conoscenza:

“Si spiega in tal modo [alla luce della differenza tra *convictio* e *cognitio*] perché essa lasci generalmente una *sensazione sgradevole* (*unangenehmes Gefühl*), quale produce sempre la mancanza di conoscenza del perché qualcosa sia tale, si fa sentire solo mediante la certezza data che sia tale. Invece la ragione d’essere di una proposizione geometrica conosciuta mediante l’intuizione dà la soddisfazione che procura l’acquisizione di ogni conoscenza³⁵⁴.”

Schopenhauer, allora, dimostra la sua tesi con tre esempi geometrici tratti dagli *Elementi* di Euclide. Il primo è la *Sesta proposizione del Libro I*: *se due angoli di un triangolo sono uguali, allora lo sono anche i lati che si tendono da quegli angoli*. La dimostrazione è per assurdo, cioè si parte dal presupposto che i due lati non siano uguali, quindi AG sia più corto di AB.

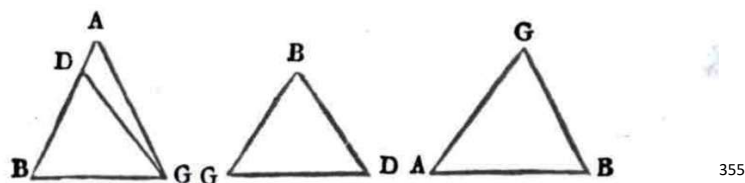


Fig. 3.2

³⁵³ QR, VI, 40, p. 120.

³⁵⁴ QR, VI, 40, p. 120. Corsivo mio.

³⁵⁵ Cfr. Schopenhauer A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Hofr; Rudolstadt, 1813; Copia digitale dall’archivio Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg Frankfurt am Main. Ed. it. p. 121.

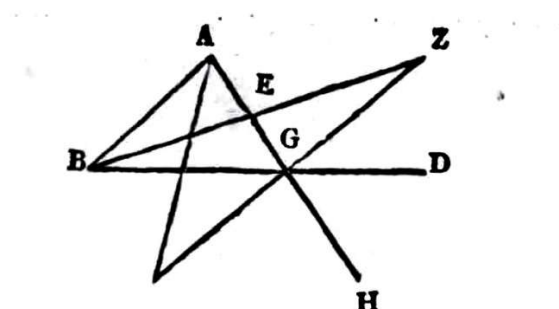
Prendiamo il triangolo ABG, in cui l'angolo ABG è uguale a quello AGB. Il lato AG è uguale a quello AB. Si prenda ora il lato AB, e si tracci il segmento DB uguale al lato minore di AG e si tracci la linea DG. Nei triangoli GBD e GBA, BD è uguale ad AG, e BG è comune ad entrambi, l'angolo GBD è uguale a quello ABG, e la base DG a quella AB. Ne segue che il triangolo ABG è uguale a quello GBD, il che significherebbe dire che un triangolo maggiore è uguale al minore, cioè un assurdo, che è la contraddizione per cui la dimostrazione per assurdo è stata pensata. Schopenhauer, a questo punto, ritiene che la verità conoscitiva del teorema non sia affidata alla verità logica-concettuale della dimostrazione, quanto alla conoscenza intuitiva ed immediata che, prolungando dagli estremi di una retta due segmenti nella medesima direzione, essi saranno uguali e convergenti in un unico punto, il vertice, secondo una necessità che non può essere ulteriormente spiegata ma solo intuita. Pertanto, attraverso una lettura della dimostrazione di Euclide, il soggetto si convince della loro coesistenza e della validità dell'argomento circoscritta a questo esempio, ma non della necessità universale della verità che vuole dimostrare, la quale si fonda sulla intuizione:

“In questa dimostrazione abbiamo una ragione conoscitiva della verità del teorema. Ma chi ha mai fondato la sua convinzione di quella verità geometrica su questa dimostrazione, e non piuttosto sulla ragione d'essere, conosciuta intuitivamente, grazie alla quale (per una necessità che non si può ulteriormente spiegare), se dai due punti estremi di una linea se ne tracciano due altre convergenti con la stessa inclinazione, esse possono incontrarsi solo in un punto, equidistante da quei due punti estremi? [...] Mediante la conoscenza della ragione d'essere si comprende il necessario seguire del condizionato dalla sua condizione (in questo caso, l'uguaglianza dei lati dall'uguaglianza degli angoli), la loro connessione: mediante la ragione conoscitiva, invece, la loro mera coesistenza. Anzi si potrebbe persino sostenere che attraverso il metodo usuale della dimostrazione si è convinti propriamente solo del fatto che essi coesistano nella figura presente, addotta come esempio, ma non che esistano sempre (perché non si dimostra la connessione necessaria); verità di cui vien data qui una semplice prova induttiva, in quanto in ogni figura che si traccia³⁵⁶.”

Schopenhauer, a tal proposito, propone un altro esempio di cui offre una originale dimostrazione; si tratta della *Sedicesima proposizione* del *Libro I*: *in ogni triangolo, se è stato*

³⁵⁶ QR, VI, 40, pp. 121-122.

prolungato uno dei suoi lati, l'angolo esterno sarà maggiore degli angoli interni e di quelli opposti.

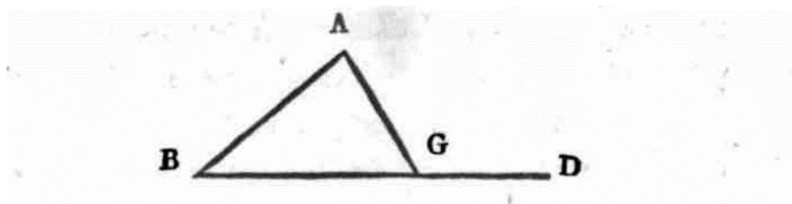


357

Fig. 3.2.

Prendiamo il triangolo ABG. Sia prolungato il lato BG fino al punto D. L'angolo esterno AGD è maggiore degli angoli opposti interni. Sia poi diviso il lato AG in parti uguali nel punto E, e da esso tracciata una linea fino al punto Z, in modo tale da avere EZ uguale ad EB. Si uniscano Z e G e si prolunghi AG fino al punto H. Dato che AE è uguale ad EG e BE è uguale a EZ, anche i lati AE e EB sono uguali a quelli GE e EZ; l'angolo AEB è poi uguale a ZEG. Ne segue che la base AB è uguale a quella ZG, e dunque il triangolo ABE a quello ZEG. Ma l'angolo EGD è maggiore di EGZ, quindi anche AGD lo è di BAE. Proseguendo con la divisione di BG in due parti uguali, si dimostra anche che l'angolo BGH è maggiore di ABG. Schopenhauer, a questo punto, intende dimostrare perché la ragione del rapporto tra gli angoli BAG e AGD sia affidata alla ragione d'essere intuitiva e non a quella del conoscere attraverso una personale dimostrazione per assurdo:

³⁵⁷ ibid. ed. it. p. 123.



358

Fig. 3.3

Perché l'angolo BAG sia uguale ad AGD, e non maggiore, violando il teorema, è necessario che la linea BA sia, rispetto a GA, nella stessa direzione di BD, quindi parallela. Tuttavia, concretamente, il presupposto per l'uguaglianza tra BAG e AGD è l'impossibilità stessa del darsi del triangolo, infatti, per ottenere quest'ultimo è necessario che BA e AG si incontrino. In questo modo, la validità del teorema non è affidata alla dimostrazione concettuale ma ad una evidenza di necessità intuitiva: la proposizione sedici non è vera perché è stata dimostrata, ma è tale perché sarebbe semplicemente impossibile altrimenti, come si vede intuitivamente. Cosa significa questo? Che esiste una effettiva differenza tra *convinctio* e *cognitio*:

“Ho semplicemente voluto dimostrare che cosa sia la ragione del conoscere (*Erkenntnißgrund*), poiché questa produce una mera *convictio*, che è del tutto diversa dalla comprensione evidente della ragione d'essere³⁵⁹.”

È evidente che il ragionamento di Schopenhauer sia alquanto complesso, e nel corso della sua vita il dibattito tornerà a più riprese e con un maggior grado di approfondimento. Tuttavia, sulla base dello stato dell'arte, non sarebbe inopportuno rivalutarne la portata epistemica andando oltre l'interpretazione addotta da Costanzo, articolata in tre problemi principali³⁶⁰:

- a. *Intuizioni fuorvianti*: le intuizioni potrebbero essere false guide rispetto alle dimostrazioni logiche, attestandosi come fondamento precario (*precarious ground*).
- b. *Particolarità dell'evidenza intuitiva*: le intuizioni sono circoscritte entro un perimetro non estendibile a tutti i casi.

³⁵⁸ *ibid.*

³⁵⁹ QR, VI, 40, p. 125.

³⁶⁰ Costanzo J.M., *Schopenhauer on Intuition and Proof in Mathematics*, pp.297-300, in Lemanski J., *Language, Logic, and Mathematics*.

c. *Vacuità epistemica*: istituire come fondamento della geometria le intuizioni non aggiunge niente di rilevante a livello epistemico nella conoscenza del problema.

Come base comune per l'obiezione di tutti e tre i problemi è necessario tenere presente due elementi fondamentali: l'impostazione di Schopenhauer non è circoscritta all'area matematica e alla dimostrazione, e non è interpretabile né come quella di un matematico, né come quella di un odierno filosofo della scienza; al contrario, essa è metafisica e va oltre la dimostrazione stessa, alla ricerca del fondamento ultimo della stessa. La metafisica, a sua volta, è fondata sulla corporeità come punto di partenza universale, e non da una specifica premessa teorica contingente. Detto ciò, in merito al punto *a*: le intuizioni non possono essere false guide logiche, per il semplice fatto che le presuppongono come condizioni di possibilità. Schopenhauer, infatti, non intende entrare nel merito della dimostrazione in quanto tale, ma cerca la causa che ha reso possibile quella stessa dimostrazione, che è l'intuizione, e la cui validità poggia sulle forme pure di spazio, tempo e causalità; quindi, un tritico di apriori dal quale la possibilità concettuale stessa dipende. Stanti così le cose, non è possibile che ciò che causa i concetti logici, cioè le intuizioni, siano per essi una falsa guida, dal momento che ne sono la causa formale determinante. A ciò si collega direttamente anche la risposta al punto *b*: le intuizioni, a differenza delle rappresentazioni, non possono essere contingenti, perché sono per loro natura universali. Al contrario, nell'ottica di Schopenhauer, sono proprio i concetti logici, in quanto rappresentazioni, a prestarsi ad una maggiore contingenza di quanto non facciano le intuizioni. Pertanto, all'interno del ragionamento schopenhaueriano, le intuizioni garantiscono alla matematica un grado di certezza ed esattezza superiore anche alla logica. Ciò è, del resto, esattamente quello che ha cercato di dimostrare in questa sezione del QR. Infine, relativamente al punto *c*, non sembra essere esatto, affermare che la posizione di Schopenhauer rappresenti una vacuità epistemica, per due ragioni. In primo luogo, se la validità di un asserto è tale in rapporto al merito particolare, in questo il contenuto di verità dello specifico teorema, allora potrebbe essere una vacuità epistemica rispetto allo stesso anche affermare che è di natura logica e non intuitiva, dato che non si va aggiungendo nulla al contenuto bensì si sta solo ipotizzando sull'origine. In secondo luogo, se si prende il problema così come è stato posto da Schopenhauer, e quindi epistemologico e metafisico, il discorso è diverso. Infatti, la questione non è relativa al merito della matematica, ma al perché, nonostante essa spieghi deduttivamente e con una logica indefettibile, comunque non riesca a soddisfare il soggetto fino in fondo.

Questo, infatti, non significa squalificare la matematica o la dimostrazione, ma problematizzare la complessità conoscitiva del soggetto nella sua esperienza. E ciò non nella dinamica di una interpretazione razionale, come un rifiuto concettuale della matematica, ma come una sensazione di insoddisfazione negli stessi termini di reazione ad un evento, in questo caso la dimostrazione. È qui evidente una particolarità epistemologica notevole, perché il soggetto corporeo e vivente è coinvolto come rilevante anche nella conoscenza delle verità matematiche. E la soluzione di Schopenhauer, in tal proposito, non è quella di affermare che la matematica non sia valida, ma che si tende ad attribuirne l'origine e la possibilità all'intelletto, quando l'intelletto stesso è determinato dalle forme pure dell'intuizione. E che questo, a sua volta, non si traduca in una matematica erronea, ma insoddisfacente nei termini di una piena consapevolezza causale. Tale insoddisfazione, tuttavia, non è in alcun modo legata al valore della matematica come disciplina, ma alla caratterizzazione del soggetto, che vorrebbe conoscere, attraverso l'intelletto, con la stessa esattezza che solo l'intuizione può offrire nel mondo empirico. Ma ciò è impossibile per il limite stesso delle facoltà, e porta alla distinzione tra *cognitio* e *convictio*.

4.4 *Principium rationis agendi*: l'enigma della volontà e l'arte come complemento della metafisica

Veniamo ora alla parte conclusiva della QR, che riguarda la volontà, cioè l'“oggetto immediato del senso interno”, ovvero, il soggetto del volere. Questo è l'unico modo possibile, per Schopenhauer, di parlare del soggetto in termini non contraddittori. Esso, infatti, non può mai, come è stato detto in precedenza, conoscersi come soggetto conoscente, ma sempre e soltanto come conosciuto o come volente, attestandosi, per usare le parole di Colli, come “soggetto mitico e sgusciante³⁶¹”:

“Il soggetto viene conosciuto solo in quanto volente, come spontaneità, non come conoscente. Infatti l'io rappresentativo, il soggetto del conoscere, non può mai diventare esso stesso oggetto o

³⁶¹ Colli G., *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano, 1969, p. 48.

rappresentazione, poiché, come correlato necessario di tutte le rappresentazioni – ne è la condizione. È quindi impossibile il conoscere di conoscere³⁶²”.

Ancora una volta, l'impossibilità di affidare ad un processo conoscitivo e concettuale l'autocoscienza deriva dal fatto che il conoscere sia un fatto originario, ed in virtù di questo non può essere ulteriormente indagato, perché è la condizione di ogni rappresentazione, e non vi è rappresentazione che possa precedere la sua stessa condizione di possibilità:

“Essere soggetto non significa altro che conoscere, come essere oggetto nient'altro che essere conosciuto. Il conoscere non può quindi essere conosciuto; per questo sarebbe necessario che il soggetto si separasse dal conoscere e, nondimeno, conoscesse questo conoscere: il che è impossibile; non solo perché è contraddittorio, ma perché l'intera essenza del soggetto, in quanto tale, è il conoscere – da cui non lo si può quindi nemmeno pensare diviso³⁶³.”

Vediamo bene che qui viene addotta, e quindi confermata, la medesima argomentazione presentata nei *Manoscritti* degli anni 1811-1812 contenuti in *SP II*. Tale tesi si fonda sulla differenza, apparentemente rudimentale, tra il dire e il fare: vi è una differenza, cioè, scrive Schopenhauer, tra il dire di conoscere e l'effettiva conoscenza. Pertanto, affermare “Io conosco”, non significa aver proferito la realtà del soggetto conoscente, in quanto quella formula non significa altro che “Vi sono oggetti per me”. Dunque, che si dica “Io sono soggetto”, o “Io” significa sempre e soltanto affermare che vi sono oggetti per un soggetto, e non che il soggetto è divenuto tale per sé medesimo. La domanda di Schopenhauer, allora, si sposta sul rapporto tra soggetto e facoltà, ed è formulata in questi termini: come mai il soggetto ci è sconosciuto, ma le sue facoltà, e cioè sensibilità, intelletto e ragione, ci sono note? La soluzione del filosofo è affidata all'induzione: le facoltà, cioè, non sono dedotte a partire dalla conoscenza della soggettività, bensì inferite alla luce dell'esperienza e in rapporto alle rappresentazioni. Pertanto, sono state inferite a partire dal manifestarsi come condizione per la possibilità stessa di un determinato tipo di rappresentazione, non identificandosi, così, né con essa né con il soggetto:

“Esse [le rappresentazioni] non ci sono note perché il conoscere è divenuto oggetto per noi, altrimenti non vi sarebbero tanti giudizi contraddittori al riguardo, ma sono inferite, o meglio: sono espressioni

³⁶² QR, VII, 42, pp. 127-128.

³⁶³ QR, VII, 42, p. 128.

generali per le suddette classi di rappresentazioni, che in ogni tempo si sono distinte, più o meno esattamente, proprio in quelle facoltà conoscitive. Sono tuttavia astratte da tali rappresentazioni, con riguardo al loro correlato necessario, in quanto loro condizione: ossia al soggetto; e quindi si comportano con le classi di rappresentazioni proprio come il soggetto in generale con l'oggetto in generale. Come con il soggetto è posto immediatamente anche l'oggetto e, analogamente con l'oggetto il soggetto (essere soggetto non ha perciò altro significato che avere un oggetto. Ed essere oggetto non significa altro che essere conosciuto da un soggetto); nell'identica maniera, con un oggetto *determinato in un dato modo*, è posto immediatamente anche il soggetto, come *conoscente proprio in quel modo*³⁶⁴.”

Vi è qui dunque una analisi analogica del rapporto rappresentazione-facoltà con quello rappresentazione-soggetto, al punto che le facoltà non sono altro che modi diversi in cui si parla della stessa cosa, e cioè di un soggetto che conosce un oggetto, e la cui molteplicità è, naturalmente, determinata e dall'oggetto particolare rappresentato, e dalla facoltà specifica atta a rappresentarlo:

“È del tutto indifferente se dico <<gli oggetti vanno suddivisi in tali classi>> - oppure: <<il soggetto possiede tali diverse facoltà conoscitive³⁶⁵>>.”

Tuttavia, precisa Schopenhauer, questa naturalezza del rapporto tra soggetto e rappresentazione, e il darsi dell'oggetto nella modalità della facoltà che lo riguarda, non deve sostituirsi alla concretezza di quel medesimo oggetto, che si espone ad una polivocità che non può essere ignorata, e che è il motivo per cui è possibile riferirsi alla stessa cosa in modi diversi, senza che cessi di essere un unico fenomeno. Ciò vale per tutte le possibili relazioni, non solo quella del rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto:

“Causa ed effetto, padre e figlio, fratello e sorella –termini che, in quanto tali, possono essere pensati solo insieme, hanno significato solo l'uno mediante l'altro e -all'infuori di tale rapporto- non ne hanno alcuno; e tuttavia non li si denomina in un solo modo, ma in due, sebbene vada osservato che, quando si danno in concreto, hanno sempre anche altri predicati. È dunque la stessa cosa dire <<Non ci sono più né sensibilità né intelletto>> ovvero: <<Il mondo ha cessato di essere>>; oppure: <<Non ci sono concetti>> ovvero: <<La ragione è scomparsa e ci sono ancora solo gli animali³⁶⁶>>.”

³⁶⁴ QR, VII, 42, p.130.

³⁶⁵ QR, VII, 42, p. 131.

³⁶⁶ QR, VII, 42, pp. 130-131.

Questo problema è tutt'altro che secondario, e Schopenhauer, dopo aver citato il dogmatismo e i kantiani, ritorna al nominalismo e al realismo medievale, ed è proprio in questo passaggio che egli espone il suo “ermafroditismo” tra realismo e antirealismo, nei quaderni e negli appunti spesso accennato o implicito. Vi è, cioè, una parità epistemologica nella possibilità stessa del darsi della conoscenza tra soggetto ed oggetto, e cioè viene detto in termini inequivocabili:

“Se si annullano col pensiero tutte le specie e le determinazioni dell'essere oggetto e quindi anche quelle del conoscere o dell'essere soggetto –non dico: se se ne astrae; il che vorrebbe dire non tener conto delle loro differenze e darebbe luogo ai concetti generici di oggetto e soggetto; - ma, appunto, se si annullano, ossia se si pensano l'oggetto e il soggetto senza di esse (un pensiero che non giunge propriamente a un risultato, ma che si risolve in un tentativo); viene meno da un lato ogni determinata facoltà conoscitiva, dall'altro ogni determinata classe di rappresentazioni. Si trova però che da entrambi i lati qualcosa rimane: una *x* e una *y*. Si trova cioè qualcosa che non è né tempo, né spazio, né l'intelletto unificatore di entrambi, e ancor meno la ragione, che presuppone già quelle forme e la loro unificazione; piuttosto – da entrambi i lati – qualcosa che abbiamo presupposto nel nostro abbozzo di analisi dell'esperienza: si trova, cioè, dal lato dell'oggetto, la materia, come percepibilità di tutte quelle forme; e dall'altro, come colui che la percepisce, il soggetto conoscente, senza ulteriori determinazioni della specie del suo conoscere. Tale pensiero, come abbiamo detto, non approda a un pieno risultato poiché, *insieme con la materia, viene sempre già pensato lo spazio e, insieme col soggetto conoscente, il tempo. Si tratta perciò di una *x* e di una *y*: l'una infatti è troppo oscura, l'altro troppo chiaro per essere conosciuti. [...] Essi possono essere pensati solo in relazione reciproca*³⁶⁷.”

È dunque evidente che, seppur Schopenhauer abbia adottato una epistemologia relazionale, essa non sfocia in una relazionalità ontologica. Infatti, è significativo che accanto al soggetto come condizione del sapere vi sia sempre la presenza della materia come condizione di quello stesso sapere, seppur nei termini, ancora una volta classici, di materia informe, cioè come bacino di possibilità per la conoscenza. E infatti Schopenhauer, nel massimo grado di astrazione, non ha parlato di *x* o di *y* ma di *x* ed *y*, che sono il soggetto conoscente e la materia conoscibile.

Tornando al soggetto conoscente, Schopenhauer effettua la differenza tra la proposizione “Io conosco” e quella “Io voglio”. La prima è analitica, mentre la seconda è sintetica. Il tutto, in effetti, è perfettamente coerente con quanto detto da Schopenhauer: il soggetto conoscente,

³⁶⁷ QR, VII, 42, pp. 132-133. Corsivo mio.

infatti, nel suo conoscersi, arriva ad una consapevolezza apodittica del proprio stato d'essere, perché il conoscere è qui inteso generalmente come facoltà di rappresentare, non di attività propria della facoltà linguistica e della ragione. È in virtù di questo, infatti, che “Io conosco” è qui puramente analitico. Che invece l'io volente sia conosciuto attraverso un giudizio sintetico, e dunque d'esperienza, è l'ennesima conferma del ruolo della corporeità nel processo euristico. Tuttavia, se nel rapporto tra soggetto e rappresentazione esterna si può dire che l'io voglio sia un giudizio a posteriori, non si può affermare lo stesso all'interno del rapporto tra il soggetto conoscente e quello volente, in cui tale proposizione è immediata:

“L'identità del soggetto del volere col soggetto conoscente, grazie a cui (e cioè necessariamente) la parola <<Io>> li include e designa entrambi, è assolutamente inconcepibile. Giacché solo i rapporti degli oggetti sono concepibili e due di essi possono formare un'unità solo in quanto parti di un intero. Ma qui, dove abbiamo a che fare col soggetto, non valgono più le regole per la conoscenza degli oggetti, e un'effettiva identità tra chi conosce e chi è conosciuto in quanto volente, ossia tra soggetto e oggetto, è immediatamente data. Ora, chi abbia ben presente l'inconcepibilità di tale identità, la chiamerà come me miracolo *κατ' ἐξοχήν* (: *kat' exokhén*).”³⁶⁸

L'espressione dal tono malebranchiano “come miracolo” è utilizzata spesso da Schopenhauer per sottolineare il modo in cui nel dominio della volontà sfugge a quello della causalità così come conosciuta attraverso il PRS nelle sue altre tre forme. In questo frangente, l'impossibilità di definire il volere, e il suo darsi come miracolo, non è tanto determinato dalla necessità di evitare una *regressio ad infinitum*, come nel caso della definizione del soggetto conoscente, ma da due ragioni:

- a. Il volere si presenta come immediatamente dato al senso interno, quindi non esposto a possibilità di mediazione;
- b. Il volere si manifesta in termini completamente diversi da quelli delle altre facoltà, per cui non è concettualizzabile, se non entro i limiti di possibilità offerte da un confronto analogico, che, tuttavia, non è comunque esaustivo.

³⁶⁸ QR, VII, 43., p. 134.

Schopenhauer, dunque, ritiene che il volere possa essere descritto per somiglianza ed analogia, mai direttamente né esaustivamente:

“Proprio perché il soggetto del volere è immediatamente dato al senso interno, non si può definire o descrivere ulteriormente che cosa sia il volere. Sebbene infatti si possa mostrare qualcosa che lo accomuna ad altri stati, per esempio mutamento e causalità, che sono già conosciuti sulla base di quegli altri stati, e mediante i quali si sarebbe potuto in una certa misura pensare anche il volere; tuttavia, ciò che in esso vi è di essenziale non si ripresenta altrove e non può quindi essere sussunto sotto nessun altro concetto³⁶⁹.”

A questo punto, Schopenhauer effettua un'analisi ed un confronto tra il volere e termini che gli sono affini, quali *agire*, *desiderare* e *potere*. L'*agire*, scrive, non è il volere, ma il volere divenuto causale: dunque non gli corrisponde come definizione, ma come effetto. Il *desiderio*, invece, è il volere che non è ancora divenuto causale, a causa di condizioni esterne, o di una volizione contrastante in seno al soggetto medesimo, che ne impediscono il compimento. Anche in questo caso, il desiderio non è un termine definitorio ma un effetto del volere stesso, che rimane indefinito e solo esperito tramite i suoi due effetti. Le condizioni esterne del volere si risolvono, infine, nel *potere*. Dunque, il *potere* è la possibilità di poter *agire*, ed è quel che separa l'*agire* dal *desiderare*. Tutte e tre queste facoltà, relative alla volizione, non sono la volizione in sé ma i suoi effetti. I desideri che, tra i tanti, diventano causali in un soggetto, Schopenhauer li definisce “come miracoli”, e l'atto mediante cui un desiderio cessa di essere tale e diventa causale è la *decisione*. Dunque, un desiderio che si impone sugli altri è una decisione, una decisione, a sua volta, diventa un *agire*. Ma vi è, sottolinea Schopenhauer, una differenza tra pii desideri e desideri, facendo così rientrare la morale nell'ambito epistemologico come fondativa e non come derivata. I pii desideri sono quelli morali, e il criterio di differenza tra questi e i semplici desideri è, di nuovo, a posteriori-esperienziale, legato non ad una spiegazione concettuale, ma ad una sensazione. Infatti, il pio desiderio lascia nel soggetto il biasimo per aver conservato a desiderio quello che avrebbe dovuto essere volontà; mentre il secondo il contrario, cioè che avrebbe dovuto restare desiderio quello che è diventato volontà:

³⁶⁹ QR, VII, 44., p. 135.

“I desideri che contrastano con quello elevato a volere rimangono desideri. Se sono più morali di quello, si suole chiamarli pii desideri: il che esprime il biasimo che sia rimasto desiderio ciò che sarebbe dovuto diventare volontà, e sia divenuto volontà ciò che sarebbe dovuto restare desiderio³⁷⁰.”

Dopo una disamina iniziale dei vari atti volitivi, Schopenhauer arriva alla trattazione della modalità di manifestazione del PRS nel dominio della volontà, che è la legge di motivazione. Infatti, scrive, la volontà, a posteriori, può essere ricondotta al principio di causalità, perché agisce sugli oggetti reali, primo tra tutti, il corpo proprio. Quest’ultimo ha, infatti, una natura bifronte: esso è sia l’oggetto immediato del conoscere che del volere. Ma è necessario, prosegue Schopenhauer, individuare il principio causale che possa applicarsi alla volontà in termini a priori, andando dunque a gettare luce sulle manifestazioni “come miracoli” della sfera del volere. Tale ricerca, è significativo, parte proprio da una analisi percettiva, ma al contempo morale, degli atti del volere:

“Di fronte a qualsiasi decisione percepita, sia negli altri che in noi stessi, ci sentiamo autorizzati a domandare <<Perché?>>. Presupponiamo cioè necessariamente che qualcosa l’abbia preceduta, da cui essa è risultata. Tuttavia in tutte le nostre azioni abbiamo la coscienza vivissima, e perfino gravosa, che una decisione presa non debba essere risultata necessariamente da nessuno degli stati delle rappresentazioni delle tre classi suddette, ma sia dipesa immediatamente –se non come desiderio, almeno come decisione- solo dal soggetto del volere; di questi però (del soggetto del volere) si può percepire solo il volere stesso, non un suo stato anteriore al volere. Constatiamo dunque che per la volontà non vale la legge di causalità: in base a tale legge, infatti, ogni stato risulta sempre e in modo necessario da uno precedente. Ma dal momento che ogni decisione –sia propria che altrui- presupponiamo sempre una ragione sufficiente, deve comunque valere qui una particolare forma del principio sufficiente, che io chiamo principio di ragione sufficiente dell’agire, *principium rationis sufficientis agendi* o, più brevemente, legge della motivazione, e la ragione (in tal modo presupposta) motivo³⁷¹.”

Schopenhauer, a questo punto, approfondisce il concetto di motivo, ed esso, in effetti, risulta tutt’altro che esaustivo nella spiegazione della causalità all’interno del dominio della volontà. Scrive, infatti che, se certamente si può dire che una rappresentazione d’esperienza o una concettuale siano causa dei motivi, non si può dire lo stesso del rapporto tra motivo e decisione,

³⁷⁰ QR, VII, 44, p. 136.

³⁷¹ QR, VII, 44, p. 136-137.

al massimo, del desiderio. Vediamo bene, dunque, che l'atto di volontà rimane tendenzialmente misterioso ed ignoto. Allora, prosegue Schopenhauer, o si deve ammettere che la decisione è un assoluto incondizionato che sfugga al PRS, ma questo è per lui da escludersi, oppure bisogna prendere atto di avere a che fare con un dominio che va oltre la percezione, seppure si riveli attraverso di essa nei suoi effetti:

“Dobbiamo perciò considerare la decisione o come un che di assolutamente incondizionato, non sottoposto ad alcuna regola; oppure dobbiamo presupporre come condizione necessaria della decisione uno stato del soggetto del volere che non siamo in grado di percepire, poiché il soggetto del volere è conosciuto appunto solo in quanto volente (nei singoli atti di volontà), non in uno stato che preceda il volere stesso”.³⁷²

La situazione che si presenta, dunque, è quella di una realtà che si manifesta nell'esperienza, che viene vissuta dal soggetto, ma che non è sottoponibile a trattazione concettuale, perché non è direttamente rappresentabile. Il che, però, come possiamo ben vedere, non intacca la sua conoscibilità, bensì la sua proferibilità. Sembra qui esserci una impostazione che ricorda il procedimento dell'ontologia negativa, non molto lontano da quello kantiano nel rapporto ragione-idea; con la differenza fondamentale, però, che nel caso di Schopenhauer, il dominio che sfugge alle intuizioni di spazio e tempo è rivelato attraverso l'attività corporea:

“Il desiderio precede sì la decisione, ma è già esso stesso un volere, e non spiega nulla il dire, di due desideri contrapposti, che quello più forte si trasforma mediante la decisione in volere; infatti proprio il fatto che il soggetto che vuole desideri così fortemente questo o quello deve essere considerato come al di fuori di una regola, oppure come proveniente da uno stato del soggetto del volere: ma questo stato non si può percepire, non è oggetto del senso interno, dunque non è nel tempo³⁷³.”

Non è la prima volta che nel pensiero di Schopenhauer si presenta il paradosso dell'atemporale nel tempo. Infatti, come è stato detto in precedenza, quel che vale per il volere, vale anche per il presente: entrambi sono nel tempo ma lo trascendono. Anzi, il presente assume qui un valore nuovamente fondamentale, perché diventa un criterio analogico con cui conoscere il rapporto tra la volontà atemporale e i motivi nel tempo. Infatti, come il presente, nella precedente sezione

³⁷² QR, VII, 46, p. 138-139.

³⁷³ QR, VII, 46, p. 139.

della QR, ha unito il soggetto conoscente all'inconoscibile che lo presuppone, allo stesso modo la decisione unisce il soggetto motivato alla volontà che diventa decisione:

“La decisione non riempie alcun tempo, proprio come il presente: come quest'ultimo si riferisce al soggetto del conoscere, così essa sempre riferirsi al soggetto del volere ed essere il punto di contatto tra il soggetto del volere, inconoscibile, posto fuori dal tempo, e i motivi che stanno nel tempo; esattamente come in precedenza considerammo il presente come il punto di contatto tra il soggetto del conoscere, inconoscibile, posto fuori del tempo, e gli oggetti che riempiono il tempo³⁷⁴.”

Il soggetto volente, pertanto, come quello conoscente, è un sostrato costante, che ha tutte le caratteristiche della sostanza permanente, e cioè del *subiectus* (i.e. *ὑποκείμενον*: hypokeimenon). Schopenhauer, a tal proposito, parla di “stato permanente del soggetto della volontà”. È bene però precisare che, in questo contesto, ad aver spinto il filosofo a parlare di uno stato permanente del soggetto che va oltre la percezione, non è stata soltanto una necessità logica, e cioè la già precedentemente e a più riprese citata *regressio ad infinitum*, bensì il risultato di una analisi della esperienza vissuta della volizione, tornando sempre a porre al centro la più volte citata concretezza. Schopenhauer, su questo, è categorico. Il quadro empirico in questione è il seguente: a parità di motivazioni, a prescindere dall'intelligenza dei singoli soggetti coinvolti, questi si comportano in modo differente; ma una stessa persona, in condizioni uguali, si comporta in modo uguale. Dunque, conclude Schopenhauer, deve essere mosso da delle massime, le quali, però, non sono astratte. Tuttavia, pur avendo il soggetto in questione seguito un insieme di valori intuitivi, e non astratti, esso è pienamente cosciente che avrebbe comunque potuto agire in modo diverso, pur avendo gli stessi motivi e le stesse massime rispetto ai casi precedenti. E il soggetto ha dunque coscienza che avrebbe potuto agire diversamente se avesse voluto. L'azione, pertanto, non è qui affidata a un che di esterno alla volontà, ma di interno, perché, come abbiamo detto, le condizioni esterne che determinano i motivi, e le massime del soggetto, sono identiche. L'osservazione di Schopenhauer, perciò, può essere sintetizzata nei seguenti termini: se uno stesso soggetto, nelle stesse identiche circostanze e con un costante sistema di massime, sente che avrebbe comunque potuto agire diversamente, allora la causa della scelta anziché un'altra non dipende dalle circostanze esterne, ma è determinata da una causa interna, che è la volontà.

³⁷⁴ QR, VII, 46, p. 139.

“La stessa persona, in condizioni identiche, si comporta nello stesso modo, dunque in base a massime (per quanto queste non divengano coscienti mediante proposizioni astratte della sua ragione), ed egli tuttavia ha la coscienza vivissima che avrebbe potuto agire in maniera completamente diversa, purché avesse voluto; che cioè la sua volontà non è determinata da nulla di estraneo, e che qui non si tratta dunque di un potere, ma solo di un volere, per sua natura libero al massimo grado, che costituisce l’essenza più intima dell’uomo, indipendentemente da tutto il resto³⁷⁵”.

In questo passaggio sono presenti due elementi fondamentali del pensiero di Schopenhauer sia presente che futuro: la natura intuitiva delle massime morali e il rapporto imprescindibile tra libertà e volontà. Il primo elemento è il frutto della già accennata differenza tra coscienza migliore e coscienza empirica, che è stata elaborata con chiarezza da Schopenhauer proprio nel 1813, come si evince da SP I ma che verrà presto abbandonata; il secondo, e cioè il rapporto tra volontà e libertà, è tutt’altro che risolto in questi anni giovanili, e continuerà a rimanere un elemento complesso ed enigmatico anche negli anni della piena maturità, nei *Due saggi fondamentali sull’etica*. È fondamentale notare, comunque, che non solo vi è un certo grado di continuità tra il sistema giovanile elaborato nel 1813 e quello futuro, ma soprattutto con quello passato. Perché, tra gli appunti degli anni 1810-1812 e questi vi è una relativa costanza, fatta eccezione per concetti specifici che vengono via via approfonditi ma raramente rivisitati completamente, come nel caso dell’intuizione intellettuale, ad oggi molto discusso³⁷⁶. Quel che dunque è in queste pagine della QR è brevemente accennato e dato per ovvio, come il complessissimo concetto di massima morale non astratta, è parallelamente sviluppata in SP I.

Tornando invece al rapporto tra soggetto concreto e volere come causa interna delle decisioni, Schopenhauer precisa che deve essere fatta una ulteriore chiarificazione. L’agire preso qui come esempio è quello che il filosofo chiama carattere empirico: esso non può essere criterio di analisi metafisica, perché è soltanto una manifestazione accidentale di un individuo particolare. Le azioni, pertanto, non dicono nulla di necessario. Tuttavia, queste stesse

³⁷⁵ QR, VII, 46, p. 140.

³⁷⁶ Per un approfondimento dello sviluppo del concetto di intuizione intellettuale nel pensiero di Schopenhauer si rimanda a: Segala M., *Schelling and Schopenhauer on Intuition*, British Journal for the History of Philosophy, vol. 31, No. 4, 2022, pp. 784-804; Wells J.C., *Schopenhauer’s Understanding of Schelling*, in Wicks. R.L., Oxford Handbook of Schopenhauer, UK; Hase H., *Die Richtungen des Erkennens bei Schopenhauer unter besonderer Berücksichtigung des Rationalen und Irrationalen*, Glausch, Leipzig, 1908; Schmicking D.A., *Schopenhauer on Unconscious Intelligence and Embodied Cognition*. History of Philosophy Quarterly, 24, 89-108, 2007; Novembre A., *Il giovane Schopenhauer, L’origine della metafisica della volontà*, Mimesis, Milano, 2018.

estrinsecazioni empiriche e circoscritte assumono un valore reale nel momento in cui rivelano che vi è qualcosa che va oltre la manifestazione caratteriale e che le implica. Questo avviene, di nuovo, non in termini logici, ma empirici. Infatti, il soggetto particolare, tramite le sue azioni determinate dal carattere contingente, in questa stessa esperienza scopre che il suo proprio carattere non può essere oggetto immediato del senso interno: egli, infatti, lo scopre nel corso della sua vita, perché il carattere si rivela in modo frammentario. Ma, allo stesso tempo, il soggetto sente, e quindi sa, di permanere come unità che trascende la frammentarietà del carattere. In questo modo, l'individuo stesso rivela a sé stesso che vi è una dimensione permanente, che implica ogni manifestazione frammentaria del suo carattere. Vediamo bene che vi è una perfetta corrispondenza tra questa analisi empirica con una necessità logica, di natura concettuale, di porre una causa non causata che eviti la *regressio*:

“Il modo di agire così osservato è il carattere empirico di ciascuno: esso deve venire ricostruito e desunto solo in base alle azioni dell'individuo, ma non può essere oggetto immediato del senso interno nemmeno per l'individuo stesso. Poiché queste estrinsecazioni del carattere empirico sono frammentarie, e tuttavia possono accennare alla sua unità e immodificabilità, è necessario che esso sia pensato come apparizione di uno stato per così dire permanente del soggetto del volere, assolutamente inconoscibile, posto fuori dal tempo³⁷⁷.”

A questo punto, torna naturalmente il confronto con Kant e Schelling, in particolare alla *Soluzione della quarta antinomia*³⁷⁸. E in effetti qui la vicinanza teorica, specialmente a Kant, sotto stessa dichiarazione di Schopenhauer, è evidente sia nel metodo che nel linguaggio:

“Chiamo intelligibile ciò che in un oggetto sensibile non è esso stesso un fenomeno. Se pertanto quello che nel mondo sensibile dev'essere considerato come fenomeno, ha in se stesso una facoltà che non è oggetto dell'intuizione sensibile, ma tramite la quale esso può essere anche la causa di fenomeni, allora si può considerare la causalità di questo essere da due lati, come intelligibile secondo la sua azione, in quanto azione di una cosa in se stessa, e come sensibile secondo i suoi effetti, in quanto effetti di un fenomeno del mondo sensibile³⁷⁹.”

³⁷⁷ QR, VII, 46, p. 140.

³⁷⁸ CrP, B566-B579.

³⁷⁹ CrP, B566, p. 793.

In merito a questa dichiarazione di Kant, l'unico punto su cui Schopenhauer si discosta è lo stesso che li divide radicalmente: l'oggetto sensibile che non è un fenomeno esso stesso e lo determina causalmente non è un carattere intelligibile, bensì inintelligibile:

“Potrei forse esprimere meglio ciò che intendo dire, sia pure con un'immagine, se lo definissi un atto di volontà universale posto fuori del tempo, di cui tutti gli atti che accadono nel tempo sono solo l'emergere, l'apparizione. Kant lo ha definito il carattere intelligibile (*avrebbe forse fatto meglio a chiamarlo inintelligibile*) e, nella *Critica della ragione pura*, ha fornito una discussione della differenza tra esso e quello empirico, come pure del rapporto complessivo della libertà con la natura, che io considero un capolavoro incomparabile, degno della massima ammirazione, dell'umana profondità di pensiero³⁸⁰.”

Il passaggio della *Critica* che probabilmente ha in mente Schopenhauer è il seguente, ed è evidente il motivo del sincero e sentito apprezzamento di quest'ultimo per Kant. La duplicità, infatti, che non è dualità, e che dunque non intacca l'unità ontologica del soggetto, è un elemento fondamentale nel pensiero di Schopenhauer fin dagli scritti precedenti al 1813. Pertanto, è altamente plausibile che in Kant Schopenhauer abbia trovato sia una conferma di una sua convinzione che un linguaggio filosofico adeguato per esprimerla:

“Riguardo alla facoltà di un tale soggetto, noi ci faremmo un concetto empirico e al tempo stesso anche un concetto intellettuale della sua causalità, lì dove i due concetti hanno luogo insieme in un unico e medesimo effetto. Questo duplice modo di pensare la facoltà di un oggetto sensibile, non contraddice alcuno dei concetti che dobbiamo formarci dei fenomeni di un'esperienza possibile. Infatti, poiché i fenomeni, non essendo cose in sé, devono avere come fondamento un oggetto trascendentale che li determini come semplici rappresentazioni, allora nulla impedisce che possiamo attribuire a tale oggetto trascendentale, oltre alla proprietà per cui esso ci appare, anche una causalità che non ci appare, e quindi non è fenomeno – sebbene il suo effetto si incontri comunque nel fenomeno. Ma ogni causa efficiente deve avere un carattere, ossia una legge della sua causalità, senza di cui essa non sarebbe affatto una causa. E così, in un soggetto del mondo sensibile avremmo in primo luogo un carattere empirico, in virtù del quale le sue azioni, come fenomeni, sarebbero completamente connesse con altri fenomeni secondo leggi di natura costanti [...] In secondo luogo, a tale soggetto si dovrebbe concedere pure un carattere intelligibile, tramite cui esso è sì la causa di quelle azioni in quanto fenomeni, ma non sottostà

³⁸⁰ QR, VII, 46, p. 141. Corsivo mio.

a sua volta ad alcuna condizione della sensibilità, e non è esso stesso un fenomeno. Il primo lo si potrebbe chiamare il carattere della cosa nel fenomeno, il secondo il carattere della cosa in se stessa³⁸¹.”

Vi è qui una perfetta simmetria tra la metodologia usata da Schopenhauer e quella di Kant, nel rapporto tra soggetto volente e carattere empirico, con la differenza fondamentale che, nel caso di Schopenhauer, il carattere è inintelligibile perché esso sfugge anche all'intelletto, di qui la sua inintelligibilità. Ma ciò non vuol dire che esso si sottragga alla conoscenza in genere, da cui segue la sua conoscibilità imperfetta, che è pur sempre una forma di sapere del soggetto. Vi è un ritorno, qui, di quella impostazione di ontologia negativa già emersa negli appunti risalenti agli ultimi anni di Gottinga³⁸².

Per distanziarsi dall'interpretazione intellettualistica di Kant, Schopenhauer ricorre alla psicologia empirica e all'etologia, riportando al centro del discorso metafisico l'eredità fisiologica nei metodi e nei contenuti. In particolare, Schopenhauer prende le distanze da Kant in tre punti fondamentali:

1. Il carattere intelligibile è inintelligibile.
2. Il carattere inintelligibile è soggetto a conoscenza immediata, seppur non concettuale; per Kant, no.
3. Il carattere empirico non è intellettualmente conoscibile tramite leggi; per Kant, sì.

Il passaggio della *Critica* che probabilmente Schopenhauer aveva in mente, almeno alla luce delle obiezioni avanzate, sembra essere il seguente:

“È vero che questo carattere intelligibile non potrebbe mai essere conosciuto immediatamente, poiché noi non possiamo percepire nulla se non in quanto esso ci appare, e tuttavia tale carattere dovrebbe essere pensato in conformità al carattere empirico, così come nel pensiero dobbiamo porre in generale, a fondamento dei fenomeni, un oggetto trascendentale, anche se non sappiamo nulla di ciò che esso sia in sé stesso. Considerato nel suo carattere empirico, dunque, questo soggetto, in quanto fenomeno, dovrebbe essere sottomesso a tutte le leggi della determinazione secondo il nesso causale, e in questo

³⁸¹ *CrP*, B567-568/A539-540, pp.793-795.

³⁸² SP V, 521-135, p. 160: “Scambiare la presa consapevolezza di una totale mancanza di conoscenza, che ci è data interamente da un oggetto esterno (i.e. non modificato dalle condizioni della nostra sensibilità e del nostro intelletto), che pertanto sarebbe interamente uguale ad essa, con la conoscenza stessa, è come affermare che la percezione dell'oscurità è vedere”.

senso non sarebbe altro che una parte del mondo sensibile, i cui effetti, come ogni altro fenomeno, deriverebbero inevitabilmente dalla natura. E nella misura in cui i fenomeni esterni influiscono su di esso, e il suo carattere empirico, cioè la legge della sua causalità, viene conosciuta tramite esperienza, tutte le sue azioni dovrebbero poter essere spiegate secondo leggi di natura, e tutti i requisiti per una determinazione completa e necessaria di tali azioni dovrebbero trovarsi in un'esperienza possibile³⁸³.”

Come sopra accennato, l'argomentazione contro Kant è fondata, da un lato, su considerazioni di ordine etologico, dall'altro sulle considerazioni metafisiche delle sezioni precedenti, e dunque sul complesso rapporto causale tra le cose intese come stati complessi e non sostanze:

“È impossibile una conoscenza completa sia del carattere empirico, che della correzione che vi si deve applicare, perché entrambi non ci sono dati come oggetti, ma li ricostruiamo solo in base a un numero di casi sempre limitato. È impossibile persino una conoscenza completa di ognuno di questi casi, perché non possiamo mai sapere tutte le impressioni antecedenti e contemporanee che l'uomo riceve e che, nel momento della decisione, modificano la sua inclinazione – nel momento della riflessione, modificano il giudizio³⁸⁴.”

Qui Schopenhauer sta riproponendo, applicato al carattere empirico, la stessa critica che mosse, nella seconda sezione della QR, alla successione: l'impossibilità, cioè, di stabilire con assoluta certezza il rapporto di causalità tra stati, cioè una coppia in cui uno stato non succede semplicemente dall'altro ma risulta. Ora, questo non vuol dire che non sia possibile una conoscenza dei rapporti di causalità in un carattere empirico, ma che non può essere una “determinazione completa”, così come suggerito da Kant. Vi è, tuttavia, un margine di conoscibilità del carattere empirico votato all'incompletezza, ma che non per questo è meno valido. È in questo margine che entrano nel discorso metafisico la psicologia empirica e l'etologia animale:

“Una guida in questo campo [della possibile conoscenza del carattere empirico conforme a leggi] la offre, da questo specifico punto di vista, la psicologia pragmatica e, da un punto di vista generale, la psicologia empirica. Il carattere empirico degli animali è molto più facile da scoprire, perché ogni specie ne possiede uno solo, che si presenta in ciascun individuo chiaramente e con minime eccezioni, come il tipo di costituzione esteriore della specie. Perciò il carattere empirico della specie si può costruire assai

³⁸³ CrP, A540-A541/B568-B569, p. 795-797.

³⁸⁴ QR, VII, 46, p. 143.

bene in base alle esperienze che si fanno nei diversi individui, e chiunque abbia attentamente osservato parecchi individui di una specie può predire come si comporteranno, in un dato caso, un cane, un fatto, una scimmia. Nelle specie animali meno progredite, ancora meglio e con un grado di certezza ancora maggiore. [...] In rapporto agli uomini una simile osservazione dell'intera specie dà luogo a quella che si chiama conoscenza dell'uomo (ossia a una psicologia empirico-pragmatica non sistematica), le cui regole tuttavia non hanno mai certezza, a causa del carattere individuale che risalta chiaramente, e che è un fenomeno della libertà condizionato dalla ragione e, come quest'ultima, peculiare all'uomo³⁸⁵.”

Curiosamente, Schopenhauer, per sottolineare la differenza tra uomo e animale, abbandona la sfera delle scienze della vita e ricorre all'ambito letterario, in particolare al repertorio delle favole antiche e del folklore tedesco per dimostrare la differenza del rapporto individuo-specie tra uomo e animale. Mentre, afferma Schopenhauer, sembra essere stato intuitivo ridurre il carattere della specie a un individuo, come nel caso delle *Favole* di Fedro, non lo stato è in quello dell'uomo, la cui varietà di caratteri empirici, interna alla stessa specie, è notevolmente maggiore, dunque più difficile da sottoporre allo stesso normativismo causa-effetto. Qui si arriva ad un punto interessante: la maggiore molteplicità dei caratteri umani rispetto a quelli animali, non è qui semplicemente proposta o postulata. Si tratta, per Schopenhauer, di una realtà che ha una corrispondenza in una componente fisica, ben visibile, precisa: la fisionomia particolare degli individui, che varia da persona a persona. Il passaggio effettuato da Schopenhauer è tutt'altro che ovvio e chiaro. Egli afferma, infatti, che il carattere empirico e la fisionomia siano strettamente congiunti, e che la causa di questo sia la volontà. Ciò, però, non vale solo per l'uomo, perché la somiglianza tra individui animali, come singoli rappresentati della specie, è maggiore rispetto ai singoli individui umani, che tra loro hanno differenze fisionomiche assai evidenti. La ragione, dunque, deve essere nel tipo di relazione che esiste tra la volontà e la corporeità, andando a corroborare una importante osservazione di Gurisatti in una monografia sulla caratteriologia in Schopenhauer:

“Da un lato vi è l'espressione del carattere della specie (volontà generica) nelle azioni, nei movimenti e nelle forme generici dell'uomo inteso in quanto animale appartenente alla specie uomo, oggetto della fenomenologia antropologica. Qui azioni, movimenti e forme sono determinati nell'uomo in modo comune dalle energie volitive che esso condivide con gli altri uomini e con gli animali: sono queste energie ad apparire e a rendersi visibili nel suo corpo, che è quindi il medium espressivo della volontà

³⁸⁵ QR, VII, 46, p. 143.

generica. L'antropologia di Schopenhauer è una fenomenologia del carattere della specie che si esprime nel corpo generico dell'uomo inteso come essere tipologico, comune, biologico, etologico. Dall'altro lato si avrà l'espressione del carattere individuale (volontà individuale) nelle azioni, nei movimenti e nelle forme particolari dell'uomo inteso in quanto essere morale unico e irripetibile, oggetto dell'ermeneutica caratteriologica. [...] il corpo e il volto diventano l'indice esterno visibile e materiale della specifica composizione che, all'interno invisibile e immateriale di ciascun uomo, viene a stabilirsi fra il carattere e la specie (animalità biologica) e il carattere individuale (personalità morale³⁸⁶).”

Se dovessimo basarci su quanto scritto da Schopenhauer nella QR, tale relazione sarebbe del tutto oscura, perché egli la presenta come data per ovvia. Sappiamo che gli interessi di Schopenhauer per la fisiognomica risalgono al 1804³⁸⁷, ma un effettivo approfondimento all'interno della propria metafisica è esplicitamente presente nelle opere più mature: il *Mondo come volontà e come rappresentazione*, i manoscritti postumi raccolti in *SP III*, e, ancora di più, in *Parerga e paralipomena*. Nelle opere giovanili essa, di fatto, è solo accennata. Tuttavia, è possibile ravvisare l'impostazione che vi è dietro: la più volte citata tendenza a trattare l'invisibile (la personalità morale in questo caso) e il visibile (la realtà fisica) in termini non soltanto non dualistici, ma al contrario così uniti da essere sempre in un rapporto, per così dire, armonico e continuativo. Andando così a sottoscrivere il rifiuto per ogni forma di psicologia razionale e dualistica in virtù di un monismo metafisico di fondo che sarà, a partire dal 1815, quello della volontà, ma già presente in questi anni (1813-14), seppur ancora oscuramente intuito e non rigorosamente sistematizzato. In questo, seguo la stessa tesi di Gurisatti, secondo cui la fisiognomica è coerentemente inserita all'interno della sua metafisica:

“Qui intesa [La fisiognomica] chiaramente come ermeneutica del carattere individuale (il *Wesen*, l'*esse*) che appare nel medium del volto (l'*Erscheinung*), la fisiognomica, in definitiva, è in senso metodologico uno strumento interpretativo decisivo sia per la caratteriologia che per la metafisica e l'ontologia di Schopenhauer, e lo è in quanto il suo presupposto di fondo è precisamente quello della in-differenza o polarità fra *erscheinendes Wesen* ed *Erscheinung*, volontà e corpo, interno ed esterno, invisibile e

³⁸⁶ Gurisatti G., *Caratteriologia, metafisica e saggezza, Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Il Poligrafo, Padova, 2020, pp. 130-131.

³⁸⁷ Cartwright; Saffranski; Gurisatti p. 159. Per un approfondimento circa gli autori di fisiognomica letti da Schopenhauer si rimanda a Gurisatti p. 159.

visibile che, vale ripeterlo, costituisce il cardine e il fenomeno originario del sistema schopenhaueriano nella sua interezza³⁸⁸.”

Tornando invece al passo della QR in questione, Schopenhauer stabilisce quale tipo di rapporto esista tra il motivo ed il carattere empirico con una analogia con l’ottica:

“Il motivo è per il carattere empirico la causa sufficiente dell’agire. Però le condizioni che diventano appunto motivi dell’agire non vanno concepite come cause di tale agire, considerato come effetto, perché l’azione non risulta da tali motivi, bensì dal carattere empirico da essi sollecitato, il quale non è immediatamente percepibile, ma deve a sua volta essere ricostruito e desunto solo sulla base delle azioni. La legge di causalità si può in un certo senso paragonare alla legge dell’ottica secondo cui il raggio di luce agisce su corpi trasparenti incolore: esso viene lasciato passare senza subire specifiche modificazioni, o viene rimandato indietro, cosicché, dove era prima, è anche dopo e dalla prima conformazione si può prevedere l’ultima. La legge di motivazione invece si può paragonare a quella secondo cui il raggio di luce agisce su corpi colorati: infatti questo corpo rosso, quello verde, un terzo che è nero non rimandano indietro lo stesso raggio di luce e il modo in cui ciascun corpo lo rimanderà non può essere previsto in base alla rimanente conoscenza del corpo, né in base a quella della luce, ma si può solo conoscere in base al modo in cui viene percepito il loro incontrarsi. Ora il corpo, come l’ha rimandato una volta, lo rimanderà sempre: perché vi è un solo tipo di luce. Ma se vi fossero molti generi di luce specificatamente diversi, lo stesso corpo potrebbe rimandarne uno giallo, l’altro rosso; e in tal caso determinare i colori dei corpi sarebbe altrettanto difficile, quanto conoscere il carattere empirico di un uomo, giacché esso appare sotto molteplici influenze assai diverse – sotto una si comporta così, sotto un’altra diversamente, ma sotto la medesima influenza sempre allo stesso modo. Ma che sia possibile gettare sguardi profondi nella sfera cromatica dei caratteri empirici di un uomo; che questi, che pure si sottraggono ad ogni spiegazione, accennino a una comprensione immediata del carattere intelligibile, lo vediamo nei grandi poeti, anzitutto in Shakespeare³⁸⁹.”

Questo passaggio è altamente significativo, perché assume in sé tutte le caratteristiche del sistema presente di Schopenhauer. Vi è, infatti, la legge di causalità (PRS) come principio assoluto e inevitabile, che è rappresentato dalla luce bianca nell’ottica; vi è poi la sua specifica declinazione in legge della motivazione, e il modo in cui si comporta in rapporto alla varietà dei caratteri, nella differenza dei corpi in cui la luce è riflessa: alcuni gialli, altri rossi. Vi è poi

³⁸⁸ Gurisatti, p. 132.

³⁸⁹ QR, VII, 46, pp. 144-145.

l'euristica strettamente relazionale, onnipresente nel pensiero di Schopenhauer, che viene espressa nel fatto che la natura del raggio riflesso dal corpo illuminato non può essere conosciuta né solo in virtù della luce, né solo in virtù del corpo che la riflette, bensì da entrambi nell'evento della loro interazione. Vi è, ancora, l'attenzione alla specifica contingenza del soggetto vivente, che non è mai analizzabile sotto una sola luce, ma sotto diversi generi di luce, che sono le diverse circostanze della vita e che rendono infinitamente più complesso, nonché impossibile, trattare il soggetto empirico come sottoposto a leggi normative, tornando all'obiezione a Kant. Infine, si torna alla più volte citata possibilità di conoscere una sfera che sembra sfuggire alle possibilità della metafisica, attraverso l'affidamento all'arte, che ha così una valenza gnoseologica, andando, pertanto, non a sostituirsi alla filosofia, ma a completarla. È significativo, a tal proposito, che il carattere, che fino a questo punto Schopenhauer aveva definito "inintelligibile", diviene qui "intelligibile", se sottoposto alla poesia di Shakespeare. Volendo schematizzare il tutto, questo passaggio può essere così articolato:

1. Il PRS è necessario per la conoscenza: luce bianca;
2. Il PRS, declinato in legge della motivazione, segue una normatività specifica determinata dal tipo di oggetto cui si applica: il carattere empirico, cioè i corpi di colore diverso che riflettono diversamente la luce bianca;
3. La euristica relazionale per la determinazione causale del fenomeno effettivo: non è sufficiente né la luce bianca né il corpo specifico per determinare quella riflessa, ma la loro interazione;
4. La impossibilità di trattare come fenomeno fisico il carattere empirico: la ipotetica pluralità di generi di luci diverse come immagine delle circostanze diverse attraverso cui il carattere empirico si rivela;
5. Il ruolo rivelatore dell'arte che non si sostituisce alla filosofia ma la completa: ricorso a Shakespeare.

Inoltre, che ci sia un affidamento all'arte è poi confermato ulteriormente da Schopenhauer, che limita, in questo unico contesto, la efficacia assoluta del PRS. E per spiegarsi ulteriormente, egli abbandona il rigoroso registro metafisico, per ricorrere ad espedienti più "platonici", descrivendo, attraverso immagini fiabesche, quello che intende:

“Dal momento che ognuno ha un proprio carattere empirico e anche del carattere del singolo non è possibile una conoscenza completa. Che qui cessi la regolarità che vale nelle altre forme del principio di ragione sufficiente, dipende dal fatto che – mentre là rimanevamo nel mondo della legalità – qui invece ci imbattiamo in un mondo completamente diverso, nel territorio della libertà. Potrei paragonare la mia precedente esposizione delle prime tre forme del nostro principio a delle immagini proiettate e fatte scorrere su una parete mediante una lanterna magica; ora (con l’esposizione della quarta forma) è stata aperta una finestrella, da cui è penetrata una luce di fronte alla quale le mie immagini in parte scompaiono, in parte si fanno incoerenti, vaghe e confuse³⁹⁰.”

Uno dei motivi per cui arte e filosofia non sono in contrasto si evince dal fatto stesso che è attraverso un procedimento metafisico, quindi sottoposto al principio di causalità, che viene affidata la risposta ultima all’arte, che dunque non la esclude bensì la accorpa³⁹¹. Inoltre, vi è da dire che il rapporto non contraddittorio ma complementare tra metafisica e arte è sancito dal loro comune oggetto d’interesse ultimo, che negli scritti precedenti era la conoscenza immediata, l’idea, e che in questi comincia ad essere la volontà. Essa, infatti, è esplicitamente definita, da Schopenhauer, causa stessa del conoscere, andando dunque a trascendere il suo specifico dominio:

“La volontà esercita un’azione causale non solo sull’oggetto immediato e su mondo esterno, ma anche sul soggetto conoscente: può cioè indurlo a ripetere rappresentazioni che una volta gli sono state presenti, a dirigere in generale l’attenzione su questo o quell’oggetto e a suscitare una serie qualunque di pensieri³⁹².”

L’esempio, già addotto da Schopenhauer nella QR, è quello della memoria e dei fantasmi, che sono diversi dalle semplici rappresentazioni complete perché non sollecitati dal verificarsi dell’incontro tra soggetto e fenomeno, ma riportati al soggetto, sotto forma di rappresentazioni mediate, a seguito di un atto volitivo: il motivo. Ma in quest’ultima sezione della QR, Schopenhauer non si limita a descrivere il ruolo causale della volontà rispetto alle facoltà intellettive quali la rimemorazione, ma anche quelle sentimentali. Questo, in effetti, esclude

³⁹⁰ QR, VII, 46, pp. 145-146.

³⁹¹ A proposito del rapporto di arte e metafisica in Schopenhauer non come sostituzione ma complemento si rimanda a: Diffey T.J., *Schopenhauer’s Account of Aesthetic Experience*, *The British Journal of Aesthetics*, 30 (1), 1990, pp. 17-31; Jacquette D., *Schopenhauer, Philosophy and the Arts.*, Cambridge University Press, 1996; Manfred F., *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, 1997.

³⁹² QR, VII, 47, p. 146.

ogni interpretazione sentimentale della volontà così come intesa da Schopenhauer. I sentimenti, egli scrive, sono di due tipi: 1) i sentimenti corporei: i due estremi sono il piacere e il dolore, ma intercorrono tra loro innumerevoli variazioni 2) gli atti di volontà: brama, paura, tristezza, odio, ira, gioia, ecc. A caratterizzare la classe del tipo 1) è il fatto che essi sono stati che coinvolgono l'oggetto immediato, cioè il corpo proprio, e quindi sono soggetti alla legge di causalità che ne deriva. Tuttavia, il soggetto volente può agire causalmente su quello conoscente e indirizzarlo verso oggetti diversi da quelli che lo riguardano immediatamente. I sentimenti del tipo 2), invece, riguardano un "volere violento", come lo chiama Schopenhauer, che qualcosa si verifichi o non si verifichi; ed è quando non accade quel che il soggetto volente vorrebbe che accadesse che si manifesta la volontà nel suo massimo grado di violenza. Per spiegarsi meglio, Schopenhauer propone una analogia con l'elettricità: come essa è amplificata mediante ostacoli, così è con la volontà, che siano esterni o interni. A tal proposito:

“Come paragone si può prendere quello dell'elettricità, intensificata mediante impedimenti. La gioia è un volere lasciato improvvisamente libero e soddisfatto dopo un tale impedimento. La tristezza è il volere persistente di qualcosa, dopo la riconosciuta incapacità di ottenerla; dice quindi la persona ragionevole: <<Ho motivi sufficienti per essere triste, ma non voglio>>. In quanto atti della volontà essi sottostanno alla legge della motivazione. L'oggetto immediato del volere, come del conoscere – il corpo – ne è quasi sempre affetto, e sentimenti corporei lo accompagnano e si mescolano ai suoi stati continuamente. Che si tratti di atti di volontà, lo testimonia già la generale pretesa che li si sappia dominare e persino reprimere, cioè che si elevino a volontà desideri opposti, cosicché alla fine, mediante la prolungata repressione, quelli non sorgano più³⁹³.”

Vediamo dunque che la volontà di Schopenhauer non solo non è sentimentalista, ma diventa il principio attraverso cui gestire i sentimenti stessi; e ciò, naturalmente, è possibile in quanto questi sono effettivamente atti di volontà e rientrano nel suo dominio. C'è da dire, però, che talvolta il carattere empirico può esser sottoposto così tanto all'azione del volere violento che non vi è possibilità di esercitare una sorta di contro-volere attraverso la volontà stessa. A quel punto, precisa Schopenhauer, non si ha più a che fare con i sentimenti, ma con le *passioni*. Si tratta, cioè, del soggetto che segue i propri violenti voleri senza ragione alcuna, come gli animali. Vi è, infine, uno terzo stato intermedio tra i sentimenti corporei e gli atti di volontà:

³⁹³ QR, VII, 49, p. 151.

quelli misti. Essi sembrano essere gli stati patologici che possono caratterizzare il soggetto, quali l'ipocondria o il benessere generale:

“Infine, in terzo luogo, i sentimenti si possono ridurre a combinazioni di stati corporei con atti di volontà: un'affezione del corpo avvertita come spiacevole sollecita una volontà di eliminarla, il cui oggetto però non è abbastanza chiaro perché la facoltà conoscitiva le proponga altri oggetti: si ha allora l'ipocondria. L'improvvisa cessazione di questa affezione corporea e della volontà che l'accompagna e che, priva di un oggetto preciso, è come impedita, si risolve in un sentimento piacevole, definito stato di benessere, ecc³⁹⁴.”

Prima di concludere, Schopenhauer introduce anche il sentimento morale, ma non lo approfondisce. Tuttavia, è stato oggetto di approfondimento parallelo nei manoscritti di quegli anni, le cui copiose considerazioni sono state velocemente sintetizzate, da Schopenhauer, in un breve passaggio nella sezione conclusiva della QR, in cui dichiara che il cosiddetto sentimento morale è “quel che di meglio vi è nell'uomo”, e che non può essere trattato alla stregua di un sentimento religioso, artistico o simili, in quanto facente capo ad un dominio completamente diverso:

“Esse [le varie denominazioni del sentimento morale] sono sorte a causa di un cieco sincretismo che, inseguendo determinazioni del tutto inessenziali, ha unito sotto un'unica categoria ciò che di meglio vi è nell'uomo – e precisamente ciò con cui tutto il restante mondo ha lo stesso rapporto di un'ombra nel sogno con corpi solidi reali – e altre cose del tutto diverse, persino ciò che di animalesco vi è nella nostra natura, anzi ciò che è peggio di qualsiasi animalità, e ha chiamato sentimento³⁹⁵.”

Questo passaggio è molto importante perché funge da ponte sia verso il passato del pensiero di Schopenhauer che verso il futuro: esso, infatti, riassume le posizioni della giovinezza annotate a Gottinga e Berlino, ma anticipa anche, in parte, quelle future. Questo nucleo fondamentale, infatti, del mondo interiore come superiore a quello esteriore, che è caduco rispetto a quello rivelato nell'interiorità, rimarrà pressoché invariato in Schopenhauer, al massimo integrato con più dettagli e riferimenti a supporto della propria tesi, come nel caso dell'orientalismo. Tuttavia, per comprendere il rapporto tra corpo e sentimento morale, la QR non è d'aiuto, perché, come abbiamo visto, sorvola dando per scontato quello che sta affermando. Per poter capire quel che

³⁹⁴ QR, VII, 49, p. 152.

³⁹⁵ QR, VII, 49, pp. 152-153.

qui Schopenhauer intende, è necessario fare riferimento ai manoscritti SP I, degli anni 1812-1813, in cui vi è tutto quello nella QR è esplicitamente taciuto ma implicitamente detto.

In un frammento del 1812, Schopenhauer ritorna alla differenza fondamentale che esiste tra il soggetto come conoscente e quello come fenomeno, e per comprendere il concetto di coscienza migliore, e tutto quel che ne segue, tale precisazione è fondamentale:

“Il soggetto (l’Io) è totalmente diverso da ogni oggetto, e non sta sotto le sue leggi, quindi neanche sotto la legge di causalità, ci conseguenza non può né subire un effetto né essere causa. Si è trascurato che ciò che io soltanto conosco di me, me non come cosa in sé, *homo noumenon*, soggetto assoluto, ma me come *homo phaenomenon* – che questo, appunto perché io lo conosco, è oggetto, agisce quindi su oggetti e conosce oggetti³⁹⁶”.

Il soggetto è certamente un enigma e continua ad esserlo, il punto indifferenziale di cui prima, ma è comunque sottoposto ad una causalità, seppur diversa da quella della soggettività pura, come fenomeno, dunque allo spazio-tempo e alle sue leggi. In virtù di questo, si svela l’enigma della libertà e della soggettività nella sua forma più alta, che è ciò su cui la coscienza migliore e l’oggettività delle idee in Schopenhauer si fonda, come si evince da un frammento del 1813:

“La capacità dell’unico e medesimo io di diventare consapevole di sé (di porsi) come temporale e spaziale o anche come non-temporale e non-spaziale è la libertà. Va qui notato che l’io nella relazione menzionata per ultima può essere designato solo in modo negativo –non-temporale; non-spaziale- questo deriva dal fatto che il linguaggio stesso appartiene al temporale e allo spaziale (come pure l’intelletto, i cui concetti hanno significato solo nel temporale e nello spaziale³⁹⁷.”

Diventa così nuovamente evidente che il limite offerto dal dominio dello spazio e del tempo non si esaurisce, come più volte detto, in una rinuncia della facoltà conoscitiva, ma nella necessità di trovare una euristica filosofica che possa riuscire laddove il linguaggio fallisce, perché collocato nello spazio-tempo, e che possa esprimere quello che il soggetto conosce. Schopenhauer, dunque, adopera la volontà come mezzo per comprendere quel che l’intelletto e la ragione non possono cogliere per loro stessa natura. Qui, la volontà, non ha un ruolo

³⁹⁶ SP I, 52, p. 39.

³⁹⁷ SP I, 66, P. 46.

semplicemente irrazionale o di surrogato alla conoscenza metafisica della soggettività, al contrario, la fonda. Si tratta, quindi, di un uso positivo e filosofico della volontà:

“Che riguardo alle questioni per loro più importanti, ossia quelle trascendentali, gli uomini (con l’eccezione di pochi profondi pensatori) si accontentino di risposte che, a considerarle da vicino, recano tutte con sé contraddizioni o perlomeno le difficoltà, lacune e oscurità più grandi – e che debbano accontentarsene – indica che il modo di pensare (il fare cioè dell’intelletto, id est facoltà di pensare) tali cose è del tutto inessenziale, ma l’essenziale è la volontà, e che questa, s’intende delle espressioni morali, è indipendente dal pensare dell’intelletto. L’uomo deve continuamente agire e ha poco tempo per pensare, e non può aspettare di agire fino a che tutti i dubbi dell’intelletto sono risolti. La sua decisione in relazione al come della sua volontà, all’esecuzione dello scopo, determina l’intelletto: per questo l’esperienza rende accorti; ma il che cosa del suo volere, il suo scopo finale, l’intelletto non lo determina: perciò l’esperienza non rende saggi e buoni³⁹⁸”.

Vediamo dunque che la volontà riesce laddove l’intelletto fallisce perché risponde, per sua natura, all’essenzialità che sta cercando. Tuttavia, ribadiamo, non è una sconfitta della ragione e della razionalità, perché l’impianto metafisico di Schopenhauer prevede nitidamente questa consapevolezza, che affida ad un altro metodo, ma che pur è conoscibile dall’intelletto stesso, seppur indirettamente, dato che possiamo parlarne. Tale euristica è affidata a considerazioni del soggetto vivente, che vive l’esperienza non esternamente, quindi sottoposta alla normatività dello spazio e del tempo, bensì interiormente, alla luce di considerazioni che sorgono in esso in rapporto al suo volere primordiale. A tal proposito, è particolarmente utile questo passaggio:

“Vedi un preparato anatomico di un corpo che è simile al tuo, e non capisci come abbia potuto essere un vivente come te, perché ora la molla interna se n’è andata via. – E così immagina per una volta che le molle sensibili del tuo fare non ci siano più, esci da te stesso e osserva in questo modo la serie delle tue azioni: ti appariranno (eccezion fatta per quelle puramente morali) altrettanto incomprensibili, estranee e molto assurde: non saprai più quel che con esse volevi³⁹⁹”.

Tale estraneità del soggetto rispetto alle sue stesse azioni è determinata dall’impiego del senso esterno come valutazione di quello interno, come è stato precedentemente accennato. Per comprendere la dimensione interiore di cui parla Schopenhauer, è necessario abbandonare

³⁹⁸ SP I, 67, p.47.

³⁹⁹ SP I, 69, p. 48-49.

l'euristica propria del senso esterno, cioè intellettualistica, in favore di quello interno, quindi intuitiva. A tal proposito, nei frammenti del 1813, egli ribadisce quanto scritto a Gottinga: torna alla fugacità del tempo, dunque del mondo esterno, come criterio per trovare quello reale dell'interiorità.

“Quando Anacreonte e Orazio ci ricordano la fugacità del tempo per esortarci a utilizzare questa base di tutti i nostri piaceri per godere, e ritengono che il momento non goduto sia perduto – hanno ragione. La verità (e al tempo stesso la libertà) è che l'uomo può considerarsi in ogni istante come natura sensibile, temporale o anche eterna: non appena ha optato totalmente per una delle due, i due modi di pensare descritti seguono da sé e ognuno ha perfettamente ragione ed è perfettamente vero. Se mi considero come un che di extratemporale, tutto quel che appartiene a un altro ambito mi rispinge in esso, fosse anche piacere – per me è disturbo e inferno. Se mi considero come temporale, solo l'istante, il presente è mio (esso solo è infatti reale nel tempo, passato e futuro non sono assolutamente nulla), devo approfittare perché solo in esso sono reale ed esistente. [...] In sé i due modi di pensare sono entrambi veri. Che nondimeno il considerare noi stessi come extratemporali distrugga, sotto un certo inespriabile rapporto, l'altra prospettiva, si vede quando si considera il vizio: quest'ultimo non è solo la pura espressione del nostro animo in quanto natura temporale [...] Il vizio è qualcos'altro, non è solo questa affermazione –ma è intervenuta anche come negazione, una vera propria negazione dell'eterno, una vera e propria negazione dell'eterno, una totale negazione e un annientamento di esso in noi⁴⁰⁰.”

Viene qui ribadita la più volte citata duplicità senza dualismo dell'uomo. Schopenhauer, infatti, afferma chiaramente che siano due modi di essere assolutamente reali e veri, uno facente capo al senso interno, l'altro esterno, ma che, tuttavia, quando si arriva alla morale sembrano avere un ordine gerarchico, a favore dell'extratemporale. Tale convinzione però, non è fondata su una asserzione concettuale, ma su un fatto di esperienza vissuta sottoposta a normatività logica, che è quello del *tertium non datur* e del *negando adfirmo*. Ciò si evince dal rapporto virtù-vizio: essere viziosi non è una semplice affermazione dell'io nel tempo, ma è anche, al contempo, una negazione di quello extratemporale, e viceversa, proprio per la parità ontologica che spetta ai due piani. Infatti, quando il soggetto giunge alla sfera dell'extratemporale, agisce negando, non affermando, ed in quel negare afferma:

⁴⁰⁰ SP I, 72, pp. 50-51.

“La virtù è affermazione dell’essere extratemporale, è anzi l’espressione immediata della coscienza di quest’essere: pura affermazione. Ma nell’ascetismo vi si è aggiunta una negazione intenzionale, un vero e proprio rinnegare, respingere oltre ogni temporalità in quanto tale. Eppure non vediamo come sua conseguenza una coscienza angosciata [...] al contrario si può dire che questo negare ciò che rende così difficile l’affermazione della virtù è il mezzo migliore della sua affermazione⁴⁰¹.”

A questo punto, Schopenhauer, evidentemente consapevole della complessa articolazione di quanto detto, propone una analogia con l’esperimento della macchina elettrostatica a disco con due conduttori, come quella dell’ottico britannico Jesse Ramsden (1735-1800). Con tale esempio, egli vuole rendere visivamente la unificazione di due forze così diverse, in questo caso le due coscienze, e le opposte polarità elettriche +E -E. Questo, e cioè insistere su continuità e corrispondenze tra animo umano e mondo naturale, in effetti, non è raro all’interno del contesto intellettuale del tempo; al contrario, vi è qui una totale continuità ed immersione con i romantici e la *Naturphilosophie*. Quel che vi è di diverso, però, è che per Schopenhauer l’unità profonda tra queste due polarità non è affatto chiara né comprensibile in un sistema dialettico o di unità polarizzata, ma, al contrario, risulta inspiegabile all’intelletto, rimanendo per la conoscenza un mistero:

“Altrettanto inspiegabile dell’unificazione di due tendenze così diverse nell’uomo è la separazione tra disco e cuscinetto +E -E, che poi tendono talmente l’uno verso l’altro da riunirsi ed eliminarsi, eppure là dove erano riuniti in uno spazio angusto, tra disco e cuscinetto, si separavano. In seguito si trovano, come dopo aver percorso una via tortuosa, ma perlopiù solo dopo (condotti entrambi a terra) aver attraversato la sfera terrestre⁴⁰².”

Schopenhauer allora utilizza, come già in frammenti precedenti, il confronto con il mondo naturale, organico e inorganico, per trovare, attraverso gli elementi comuni tra regni, quelli distintivi dell’essere umano:

“Quando si paragona l’elemento morale, ascetico, che si distacca da ogni elemento terreno – in una parola la libertà propria dell’uomo – con l’essere vincolati a leggi naturali proprio degli animali, il paragone rende evidente che l’intera, lunga e graduata serie degli animali è simile ai frutti non maturi

⁴⁰¹ SP I, 72, p. 51.

⁴⁰² SP I, 73, p. 52.

dell'albero, più o meno saldamente attaccati e che assorbono succhi, l'uomo invece ai frutti maturi, che nel momento di perfetta maturazione si staccano da sé⁴⁰³.”

E prosegue:

“Nella moralità del nostro agire non può valere il principio giuridico *audienda et altera pars* –si deve ascoltare l'altra parte-: ossia la sensibilità e l'egoismo non debbono essere ascoltati affatto. Piuttosto, non appena la volontà pura si è espressa, vale il *nec audienda altera pars* –non si deve ascoltare l'altra parte⁴⁰⁴-.”

A questo punto è necessaria una precisazione: Schopenhauer, seppure stia parlando all'interno del contesto teorico della coscienza migliore e della moralità, quest'ultima non è solo a disposizione dell'uomo, ne sono partecipi anche gli animali. Questa precisazione sembra quasi paradossale, ma a guardare più da vicino è un'operazione molto sottile per affermare con una forza ancora maggiore il valore oggettivo delle idee, molto simile a quella presentata nel precedente capitolo relativa a SP II. Le idee morali, infatti, sono a tal punto rivelate al soggetto e non sue proprie produzioni, che il medesimo dominio, e dunque gli stessi contenuti, sono disponibili anche agli animali. Questo perché quel determinato dominio ha una universalità essenziale propria. Il termine ultimo di differenza tra uomo e animale, pertanto, non è quanto offerto dalla moralità rivelata nella coscienza migliore, ma nel modo di accedervi, cioè attraverso la ragione. Dunque, la differenza tra uomo e animale non è relativa all'essenza, ma nel modo di manifestazione di quella stessa essenza:

“Che agli animali faccia difetto la libertà morale probabilmente non deriva dal fatto che in essi non v'è traccia, analogia della coscienza migliore presente in noi, di cui la moralità è espressione perché allora l'animale, la cui apparenza pira è in molti elementi così simile alla nostra che noi consideriamo l'uomo un *genus* animale, dovrebbe avere un fondamento della sua esistenza totalmente diverso ed essere qualcosa di essenzialmente, intimamente e affatto diverso da noi. Anche il carattere senz'altro malvagio, di per sé funesto di determinati animali (coccodrilli, iene, scorpioni, serpenti) e quello mite, affettuoso, placido (per es. dei cani) di altri parla chiaramente in senso contrario. Anche qui, come nell'uomo, a fondamento del carattere che appare deve essercene uno extratemporale. Gli animali tuttavia non li si

⁴⁰³ SP I, 74, p. 52.

⁴⁰⁴ SP I, 75, p. 53.

può dire liberi, e ciò deriva dall'assenza in loro di una capacità, la ragione, subordinata totalmente alla suprema coscienza migliore⁴⁰⁵.”

È la ragione, dunque, il tratto differenziale definitivo, in quanto facoltà che abbraccia la totalità oltre l'esperienza contingente. Essa, però, è diversa rispetto al criticismo kantiano, è trattata come un mezzo attraverso cui poter consapevolmente agire moralmente, non come la condizione stessa della moralità:

“La ragione è la capacità di abbracciare tutto, del concetto di totalità; come si esterni in quanto tale nel campo teoretico l'ha mostrato Kant. In quello pratico fa la stessa cosa: ci rende capaci di considerare sempre in collegamento e con uno sguardo d'assieme tutto quanto il nostro vivere, agire, pensare, e pertanto agire secondo massime in generale, ora, tali massime possono avere origine dall'intelletto (regole di prudenza) o dalla coscienza migliore (principi morali). Se viene suscitato in noi un appetito, o un affetto, noi siamo in quell'istante, e lo stesso accade all'animale, tutti pieni di quell'appetito –siamo tutti ira, tutti piacere, tutti paura- e in questi istanti né la coscienza migliore può parlare né l'intelletto pensare alle conseguenze; ma la ragione ci fa vedere anche allora il nostro fare e la nostra vita come una catena ininterrotta, che pone le nostre risoluzioni precedenti o anche le conseguenze future in una connessione con l'istante dell'affetto che adesso riempie tutta intera la nostra coscienza: ci mostra l'identità della nostra persona anche quando essa è sottomessa alle influenze più varie, e in tal modo siamo in grado di agire secondo massime. Questo manca all'animale, l'affetto che lo afferra lo domina del tutto e può essere ostacolato solo mediante un altro affetto. [...] *Ma la ragione è così lungi dall'essere la fonte della moralità, che anzi solo quando la possediamo siamo capaci di essere degli scellerati, ciò che non possono essere gli animali. Con la ragione, per es. possiamo concepire una risoluzione malvagia e conservarla quando lo stimolo al male non c'è più, per es. la vendetta; se anche nell'istante in cui vi è l'opportunità di realizzarla la coscienza migliore si esprime come amore, caritas, in forza della ragione si agisce, contro tale coscienza, secondo una massima malvagia*⁴⁰⁶.”

In questo passaggio tornano e vengono confermate posizioni filosofiche che Schopenhauer ha assunto sin dagli anni a Gottinga. In primo luogo, la centralità concreta della temporalità, qui affidata alla ragione, come facoltà che salvaguarda l'unità del soggetto nel susseguirsi di stati da cui è affetto, e che permette, dunque, che esso possa coscientemente spostarsi nel tempo della sua vita, sia avanti che indietro. In questo modo, si passa al secondo punto fondamentale

⁴⁰⁵ SP I, 87, P. 66-67.

⁴⁰⁶ SP I, 87, pp. 67-68. Corsivo mio.

della filosofia di Schopenhauer, nonché suo tratto più distintivo rispetto ai contemporanei: la attenzione alla concretezza e la predilezione per l'empirico. Schopenhauer, infatti, non dimostra con concetti perché la ragione non sia l'origine della moralità, ma si limita a fornire un esempio quotidiano e molto accessibile: attraverso la ragione possiamo scegliere di compiere il giusto o l'ingiusto; quindi, non può essere la causa propria ed esclusiva della virtù, che deve dunque essere ricercata altrove. Questo altrove, come sappiamo, in questi anni, è la coscienza migliore. Ma Schopenhauer, in effetti, non si limita a questo, ed insiste nel notare la differenza tra ragione e coscienza migliore, in rapporto al controllo sulla temporalità, tornando ad esempi di contesto etologico:

“Con stupore crediamo di vedere una traccia di ragione negli animali, non quando osserviamo la bontà, l'amabilità di alcuni animali (che ci inducono, appunto, a considerarla qualcosa di diverso dalla ragione), ma quando in essi percepiamo un agire che non sembra determinato dall'impressione del momento, ma da una risoluzione concepita in precedenza e mantenuta: per es. i racconti di elefanti che hanno vendicato offese molto tempo dopo e in modo premeditato; o di leoni che hanno contraccambiato delle buone azioni in un'occasione successiva. Per conoscere cosa sia la ragione, la veridicità di tali racconti, del resto, è indifferente. Ma sarebbe decisiva per la questione se vi sia negli animali una traccia di ragione⁴⁰⁷.”

Qui è ribadito quanto detto in precedenza, ma diventa interessante vedere come, ancora una volta, Schopenhauer arrivi a contestare Kant alla luce di considerazioni empiriche legate al mondo delle scienze della vita e della fisiologia e non a quello astratto della logica e della metafisica. Egli, infatti, contestato che la fonte della virtù sia la ragione per le motivazioni succitate, sposta il discorso anche sul piano organico, adducendo come prova il fatto che spesso le persone più virtuose sono quelle con prestazioni intellettuali meno raffinate. Si tratta di un ordine di obiezione che spesso perplime, in quanto sembra utilizzare un parametro euristico completamente diverso da quello richiesto, come nel caso delle obiezioni a Fichte con il ricorso ai neonati e ai bambini per contestarne la definizione di autocoscienza. Ma il punto è proprio che le due cose, la quotidianità empirica e la metafisica, per Schopenhauer, non possono essere separate. Così, che persone non prestanti sotto il profilo intellettuale e razionale possano essere particolarmente virtuose, diventa una rivelazione metafisica definitiva: la coscienza migliore,

⁴⁰⁷ SP I, 87, p. 68.

almeno fino al 1814, e non la ragione, è l'origine della virtù. Dunque, la ragione è il mezzo attraverso cui la virtù può essere esercitata, non l'origine:

“Kant non solo spiega ogni disposizione morale come scaturita dalla ragione, ma pone anche la ragione nella mia accezione a condizione dell'agire morale, insegnando che un'azione è virtuosa e meritevole solo se avviene secondo massime, non se scaturisce da una risoluzione determinata dall'impressione momentanea. Anche qui, come nel primo caso, ha torto. Se dopo aver concepito la risoluzione della vendetta, e qui si presenta l'opportunità di realizzarla, la coscienza migliore parla come amore e umanità e io mi determino in base ad essa anziché in base alla risoluzione malvagia, allora si tratta di virtù, perché si tratta di espressione della coscienza migliore. Ed è possibile anche pensare un uomo molto virtuoso in cui la coscienza migliore è sempre tanto viva da parlare in ogni momento e da non lasciare mai che gli affetti diventino così forti da colmarlo del tutto, cosicché lo guida sempre in modo immediato, non con il medium della ragione mediante massime e principi morali. Per questo è possibile un'elevata moralità e bontà in presenza di ragione debole e intelletto debole (la cui forza conta tanto poco per la cosa principale nell'uomo, quanto il corpo). Gesù dice: <<Beati i poveri di spirito>>. E Jakob Böhme dice in modo splendido e sublime: <<Chi sta silenzioso nella propria volontà come un bimbo nel grembo materno e si fa dirigere e guidare dal suo intimo fondamento, da cui l'uomo è germogliato, è il più ricco della terra⁴⁰⁸.”

Possiamo dunque vedere che l'origine della virtù è ancora affidata alla coscienza migliore. E questo vincolo tra virtù ed essere reale, già emerso negli SP del 1812 nella relazione, solo accennata di sfuggita, tra *Trieb* e virtù, qui ritorna. Un esempio interessante a tal proposito è il seguente:

“Così come vi è una teleologia della natura, ve n'è una della morale ancora molto più misteriosa; ossia certi dispositivi della natura sembrano avere per scopo la promozione della moralità. [...] Se sulla vita umana non gravassero una quantità di mali, in parte naturali, in parte prodotti dagli uomini, sarebbe impossibile ogni moralità e forse, a causa del continuo benessere sensibile, ogni stimolazione della coscienza migliore; così sarebbe nel paese di cuccagna; lì non sarebbe possibile virtù e nemmeno tragedia. Inoltre talune punizioni naturali del vizio sembrano avere la moralità come scopo. Soprattutto la portentosa malattia venerea. L'appagamento dell'impulso sessuale in sé non è un vizio (ossia non è negazione della coscienza extratemporale), ma è il contrario dell'ascetismo, ossia la massima affermazione della coscienza temporale (e la castità è il primo passo verso l'ascetismo): una così forte

⁴⁰⁸ SP I, 87, pp. 68-69.

affermazione, che dà facilmente adito alla negazione della coscienza extratemporale, ossia al vizio. Quindi la malattia venerea è un baluardo assai utile affinché l'impulso sessuale non acquisti troppo potere sull'uomo⁴⁰⁹.”

Possiamo qui notare la presenza dell'ascetismo e la metafisica della sessualità, caratteristici della produzione matura, prima ancora dell'incontro con il mondo orientale, che avverrà nel 1814. Andando dunque ulteriormente a confermare la tesi che questo lavoro intende portare avanti, e cioè di ridimensionare il ruolo della cultura indiana, la quale si pone come aggiunta e non come origine del pensiero schopenhaueriano. Per ribadire questo punto, e cioè la onnipresenza della tendenza a valorizzare sempre la fisiologia, e dunque la corporeità, vi sono le riflessioni filosofiche sul ruolo morale degli organi genitali, suggerite dalla lettura di Kiemeyer:

“Nei giorni e nelle ore in cui l'impulso alla voluttà è più forte, non un languido aspirare che scaturisce dalla vuotezza e ottusità della coscienza ma una brama bruciante, una fregola violenta: proprio allora anche le forze supreme dello spirito, anzi la coscienza migliore, sono pronte per l'attività più grande, benché latenti nell'istante in cui la coscienza si è data all'appetito tormentoso, penoso, disperante (il regno della notte), riempie la coscienza l'attività delle supreme forze dello spirito, il regno della luce. Giacché Kiemeyer dice giustamente che cervello e genitali sono poli opposti⁴¹⁰. E io aggiungo che sono i rappresentati della coscienza temporale, e di quella sovratemporale. Kiemeyer adduce come prova che testa e genitali sono provvisti di peli; che la secrezione seminale e l'attività spirituale maggiori avvengono nello stesso periodo [...] Paragona i genitali alla radice, il cervello alla corona dell'albero. Aristotele dice nell'*Etica*⁴¹¹ che durante il godimento della voluttà non si può pensare assolutamente nulla. Nei periodi menzionati vi è realmente la vita più forte e più attiva, in quanto i due poli polarizzano con il massimo di energia: ciò si manifesta quindi solo negli uomini dallo spirito eccezionale. [...] L'un polo non intende l'altro, non esiste affatto per l'altro. Eppure la ragione, come facoltà di riconoscere la totalità della vita nella sua unità, come legame tra coscienza temporale e coscienza migliore, e in forza dell'unità sintetica dell'appercezione, - ha una cognizione storica dei due principi, e dal momento che la sua unità sintetica dell'appercezione non viene mai meno, anche nell'istante in cui la coscienza si dissolve nella brama può tenere presente la massima, scaturita dalla coscienza migliore, di <<prendere

⁴⁰⁹ SP I, 88, pp. 69-70.

⁴¹⁰ Kiemeyer C.F., *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse. Eine Rede*, Stuttgart, 1793.

⁴¹¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 12, 1119b.

l'altra direzione>>⁴¹² [...] Il mutare della direzione, il passaggio dal regno dell'oscurità, del bisogno, del desiderio, dell'illusione di ciò che diviene e mai è, -al regno della luce, della quiete, della gioia, grazia, armonia e pace è infinitamente difficile e infinitamente facile. Questa conoscenza era alla base della poesia del cavaliere che deve entrare nel castello circondato da un muro con un'unica porta stretta, e il muro gira con la velocità d'un vortice: il prode cavaliere sprona il destriero, lascia le briglie, a testa bassa, occhi chiusi – e galoppa dentro la porta. È il simbolo della virtù, della via della luce; per compiere ciò che è enormemente difficile, impossibile, basta volere, ma volere si deve⁴¹³.”

Emerge da questo passo un ulteriore elemento che il presente lavoro intende sottolineare, e cioè la attenzione costante alla concretezza. Infatti, qui la coscienza migliore e quella empirica, o temporale, trovano un corrispettivo fisico e tangibile a rappresentarle come polarità, cioè il cervello e i genitali. Si può dunque notare che Schopenhauer non divida mai il teorico dall'empirico. Infatti, nel cercare di rispondere al quesito su come il soggetto scopra la sua duplicità, Schopenhauer non offre una spiegazione, ma una descrizione di un sentimento quotidiano, che è esso stesso la spiegazione. E anzi rifiuta esplicitamente qualsivoglia risposta critico-trascendentale al dilemma⁴¹⁴: non è possibile stabilire una relazione concettuale tra le due, perché significherebbe stabilire quando una sia venuta prima e quando dopo, il che è impossibile, come abbiamo visto, perché sono autonome tra loro; oltretutto, è stato detto più volte da Schopenhauer che la coscienza migliore è oltre il tempo, dunque oltre le facoltà della coscienza empirica. Pertanto, il soggetto non può esaurire concettualmente la duplicità, può solo farne esperienza, e poi concettualizzare, mediatamente, sull'esperienza e così anche, indirettamente, sulla coscienza migliore.

“Un'esperienza in cui si fa chiara la duplicità della nostra coscienza è il nostro diverso atteggiamento in tempi diversi di fronte alla morte. Vi sono istanti in cui, quando pensiamo in modo vivido alla morte, essa ci appare in una forma così terribile, che non comprendiamo come si possa avere a tale vista un minuto di quiete e ognuno non passi la vita a lamentare la necessità della morte. – In altri tempi pensiamo con tranquillo piacere, anzi con desiderio, alla morte.- In entrambi i casi abbiamo ragione⁴¹⁵.”

⁴¹² SP I, 92, pp. 71-72.

⁴¹³ SP I, 91, pp. 72-73.

⁴¹⁴ SP I, 96, p. 88.

⁴¹⁵ SP I, 99, p. 90.

Ma la duplice esperienza di vita non è l'unico accesso sensibile alla coscienza migliore, vi è anche l'arte:

“Forse la causa del fatto che oggetti comuni appaiono così trasfigurati nella natura morta, e in generale ogni dipinto appare in una luce sovraterrena è questo: che allora non scorgiamo più le cose nel fluire del tempo, nel nesso causa ed effetto che l'intelletto afferra facendone condizione di ogni apparenza, ma strappate da quell'eterno flusso di tutte le cose e collocate in una silente, morta eternità: la cosa stessa nella sua particolarità era condizionata dal tempo e dalle condizioni dell'intelletto, qui vediamo che questa connessione è tolta e rimane solo l'idea platonica⁴¹⁶.”

Qui l'espressione “idea platonica” ha lo stesso significato che Schopenhauer le ha attribuito nel periodo di Gottinga, nel frammento SP I 15, di conoscenza immediata, non mediata da concetti. Il fatto, pertanto, che non sia una forma di sapere intellettuale, mediato, bensì intuitivo, non sottrae nulla alla possibilità di conoscenza di una data idea in genere. Infatti, che la coscienza migliore, la cui facoltà è l'intuizione, abbia in sé delle conoscenze positive e non negative come gli archetipi o le idee kantiane, è abbastanza chiaro da più passaggi in cui sembra essere sotteso che la forma di tale conoscenza si manifesti attraverso l'atto più che la parola. Non si tratta, infatti, di conoscenze linguistiche, bensì meta-linguistiche, quindi agite e corporee e non per questo meno valide. Al contrario, è proprio la loro natura meta-linguistica, ma non meta-logica, a renderle ancora più immediate, dunque evidenti, di quanto non possa essere un concetto generale astratto della ragione:

“Dedurre dalla ragione l'elemento morale nell'agire è blasfemia. Nell'elemento morale si esprime la coscienza migliore, che sta al di sopra di ogni ragione, si esprime nell'agire come santità, ed è la vera redenzione del mondo; lo stesso si esprime nell'arte come genio, a consolazione della temporalità⁴¹⁷.”

E quel che è vero per la morale, vale anche per la conoscenza:

“La pura osservazione oggettiva di ogni oggetto (eccetto il brutto e il ripugnante) ha dunque come conseguenza di questo eccitamento della coscienza migliore, ma in particolare l'osservazione della natura vegetale e inorganica (paesaggio) [...] Ciò dipende dal fatto che questi oggetti hanno la proprietà di attrarre a sé la nostra attenzione e di trarci così da uno stato d'animo soggettivo verso uno oggettivo.

⁴¹⁶ SP I, 80, p. 54-55.

⁴¹⁷ SP I, 85, p. 59.

Che l'abbiamo, deriva dal fatto che le eterne forme della natura riposano su una necessità imperscrutabile all'intelletto ma che ha un misterioso collegamento con il nostro essere più intimo, e che è al di là di ogni spiegazione⁴¹⁸.

Schopenhauer, così, afferma che l'oggetto bello è quello che nega il mondo temporale e rivela quello eterno. Questa precisazione è fondamentale, in quanto spiega perché la fisica e la matematica non abbiano lo stesso potere di far accedere il soggetto all'intuizione. Le scienze naturali, infatti, operano su oggetti nello spazio e nel tempo con una euristica che non dispone il soggetto alla negazione, ma, al contrario, alla affermazione della coscienza empirica.

“Si potrebbe domandare come mai essa [la stimolazione della coscienza migliore] non risulti anche da diverse altre osservazioni oggettive delle cose, per es. quelle della fisica, guidate dalla legge di causalità, e della matematica. In parte questo trova risposta nel pensiero già menzionato –il n. 80-, dove si dice proprio lo spezzarsi delle catene delle cause e delle condizioni di spazio e tempo è condizione della pura contemplazione oggettiva, mentre qui sono appunto quei nessi a essere oggetto di osservazione, in parte, nel caso di osservazioni siffatte è attiva un'unica forza dell'animo, l'intelletto, quindi non è pura contemplazione: quest'attività dell'intelletto, ossia condizionata dal nostro essere temporale, occupa quindi la coscienza e impedisce che compaia la coscienza sovrasensibile. A sua volta, però, questa occupazione unilaterale dell'intelletto ostacola anche l'interesse meramente soggettivo dell'individuo sensibile e l'osservazione delle relazioni delle cose tra loro, e distoglie dall'osservazione puramente soggettiva delle relazioni tra gli oggetti per osservare il benessere e il malessere dell'individuo, che è la fonte di ogni male. Per questo un'occupazione siffatta dell'intelletto genera serenità, e l'occuparsi di scienze è il miglior modo di riempire il tempo che possa toccare alla nostra coscienza empirica⁴¹⁹.”

Questo frammento è particolarmente rilevante perché conferma ancora una volta due punti su cui questo lavoro intende insistere: 1) il ruolo fondamentale delle scienze naturali nella filosofia di Schopenhauer 2) la non conflittualità tra i due domini conoscitivi, cioè arte e metafisica o arte e scienze fisiche. Infatti, il limite di queste ultime non è assoluto, come era, invece, per Goethe, ma relativo, legato ad un limite ontologico proprio del suo dominio, che è quello dello spazio e del tempo. Dunque, le scienze empiriche non dicono qualcosa di falso su uno stesso oggetto descritto attraverso l'arte, ma qualcosa di parzialmente vero, inteso come incompleto,

⁴¹⁸ SP I, 86, p. 64.

⁴¹⁹ SP I, 86, p. 65.

perché l'essenza, cioè l'idea, semplicemente non le è di competenza. Ed è a questo punto che intervengono la filosofia e l'arte in maniera armonica e continuativa.

Conclusioni del capitolo:

Dal seguente capitolo è emerso che la centralità dell'esperienza empirica ha avuto un ruolo fondamentale e determinante nella fondazione del sistema metafisico di Schopenhauer. Infatti, la rilevanza del PRS così come formulato nella QR, non è sufficiente, per quanto necessaria, per la comprensione del mondo, ma deve sempre essere accompagnata dalla considerazione dell'oggetto particolare cui viene applicato, dunque alla concretezza offerta dall'esperienza. Inoltre, in aggiunta a questo, è emerso il ruolo centrale del senso interno e dunque nel corpo in ogni campo d'indagine trattato, non solo in contesto epistemologico, come nel caso della critica alla successione di Kant, ma anche in quello matematico, in cui la distinzione tra *convictio* e *cognitio* è affidata alla sensazione che il soggetto prova internamente nella valutazione di una verità. A ciò si aggiunge il ruolo cruciale della fisiologia e della etologia sia negli appunti che nella QR per stabilire la relazione che incorre tra le facoltà del soggetto, quindi intelletto, ragione e volontà con riferimenti ad esempi di illusioni tattili, trattati di Kielmayer e studi sul comportamento degli animali. Il tutto sempre all'interno di un quadro generale che fa dell'esperienza quotidiana e delle scienze della vita un repertorio di riferimento costante.

Capitolo 4

Premesse alla teoria dei colori di Goethe e Schopenhauer:

il metodo morfologico-descrittivo e quello causale a confronto

Lo spirito del sistema è detestato da Goethe. Egli parla di una verità fondamentale, che sta alla base di una sfera di fenomeni, ma essa non si raggiunge né con l'induzione, né col calcolo matematico, né con la ragione astratta. È il fenomeno originario, cui si arriva faticosamente, partendo dall'osservazione, con uso schietto dei sensi, senza l'aiuto di strumenti che li acutizzino, e unificando armonicamente tutte le facoltà conoscitive dell'uomo, che hanno una pari dignità. Il risultato si chiama intuizione – che si impone come luce accecante – ed è essa che regge tutta la scienza. È nella sfera della visione che si coglie il segreto della natura e della vita⁴²⁰.

4.1 L'ottica in Germania: l'eredità di Newton e il contesto kantiano

La ricezione della fisica di Newton nel contesto culturale tedesco è stata ricca e varia, essa ha coinvolto non soltanto le diverse discipline della scienza della natura, ma anche la metafisica: è il caso della gravità, dello spazio e del tempo e della natura del colore.

Sul finire del diciottesimo secolo, l'attenzione filosofica per la fisica newtoniana era prevalentemente legata all'area wolffiano-dogmatica e rivolta specialmente ai *Principia*, e così

⁴²⁰ Colli G., *Prefazione a Teoria della natura* di Goethe, a cura di Montinari M, SE, Milano, 2020, p. 12.

al problema della gravitazione come formulata da Newton in rapporto al principio di non contraddizione; o alla teoria dell'influsso; o, ancora a quello della natura dello spazio e del tempo⁴²¹. Tuttavia, con lo svilupparsi sempre più rapido delle scienze della vita, e la maggiore rilevanza che queste cominciarono ad avere nelle università tedesche con la rivoluzione dei *curricula* accademici⁴²², e così della chimica e dell'anatomia, anche l'*Ottica* iniziò ad occupare un posto importante nel dibattito. Quest'ultima, infatti, fu oggetto di particolare interesse da parte dei *Naturphilosophen*⁴²³. Il confronto tra Goethe e Schopenhauer sulla teoria dei colori, pertanto, rappresenta non soltanto una sintesi dell'impostazione concettuale dei due, ma anche, più in generale, del *milieu* culturale del loro tempo, il cui tratto caratteristico era la costante

⁴²¹ Cfr. Barbour J., *The Discovery of Dynamics*, Oxford University Press, New York, 2001; Bricker P., Hughes R.I.G., *Philosophical Perspective on Newtonian Science*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1990; Capeilleres F., *Kant philosophe newtonien*, Cerf, Paris, 2004; Carafagna E., *Kant e la metafisica della forza*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020; Casini P., *Filosofia e fisica da Newton a Kant*, Loescher, Torino, 1980; Casini P., *Hypotheses non fingo tra Newton e Kant*, Edizioni di Storia e Letteratura, Opuscola Correcta, Roma, 2004; Casini P., *Newton e la coscienza europea*, il Mulino, Bologna, 1983; Cassirer E., *Storia della filosofia moderna, Voll. III-IV*, Einaudi, Torino, 1961; DiSalle R., *Capire lo spazio-tempo, Lo sviluppo della fisica da Newton a Einstein*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006; Friedman M., *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, USA, 1994; Friedman M., *Kant's Construction of Nature, A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge University Press, UK, 2013; Iltis C., *Leibniz and the Vis Viva Controversy*, Isis, Vol. 62, No. 1, University of Chicago Press, 1971, pp. 21-35; Koyré A., *Newtonian Studies*, Harvard University Press, USA, 1965; Leduc C., *La métaphysique de la nature à l'Académie de Berlin, Philosophiques*, 42, University of Chicago Press, The History of Sciences Society, vol. 52, USA, 1961, pp. 11-30; Maltese G., *La storia di <<F=ma>>, La seconda legge del moto nel XVIII secolo*, Olschki, Firenze, 1992; Watkins E., *The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius*, The Review of Metaphysics, Vol. 49, No. 2, Philosophy Education Society Inc., Washington, 1995, pp. 295,339; Tonelli G., *Da Leibniz a Kant, Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi, Napoli, 1987; Luporini C., *Spazio e Materia in Kant*, Sansoni, Firenze, 1961.

⁴²² Cfr. Broman T.H., *The Transformation of German Academic Medicine, 1750-1820*, Cambridge History of Medicine, 1750-1820, Cambridge University Press, UK, 1996.

⁴²³ Cfr. Boyer B., *The Rainbow, From Myth to Mathematics*, Princeton University Press, 1987; Crone R.A., *A History of Color, The Evolution of Theories of Light and Color*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 1999; Darrigol G., *A History of Optics, From Greek Antiquity to the Nineteenth Century*, Oxford University Press, New York, 2012; Giudice F., *Lo spettro di Newton, La rivelazione della luce e dei colori*, Donzelli, Roma, 1009; Gombrich E.H., *La storia dell'arte*, Phaidon, Londra, 1995; Gombrich E.H., *Ombre, La rappresentazione dell'ombra portata nell'arte occidentale*, Einaudi, Torino, 2017; Guicciardini N., *Newton, Carocci, Roma, 2011*; Guicciardini N., *Isaac Newton, Filosofo della Natura, interprete della Scrittura, cronologo degli Antichi Regni*, Carocci, Roma, 2021; Hall R., *All was Light, An Introduction to Newton's Opticks*, Oxford University Press, New York, 1993; Hakfoort C., *Optics in the age of Euler, Conceptions of the nature of light, 1700-1795*, Cambridge University Press, New York, 1995; Johnston S.F., *A History of Light and Colour, Science in the Shadows*, Institute of Physics, Bristol and Philadelphia, 2001; Poggi S., *Il colore e l'ombra, da Aristotele a Cézanne*, il Mulino, Bologna, 2019; Ronchi V., *Storia della luce, da Euclide a Einsten*, Laterza, Bari, 1983; Ronchi V., *Optics, The Science of Vision*, New York University Press, New York, 1957; Rossi P. *Storia della Scienza, Voll. 1,2,3*, DeAgostini, Novara, 2006; Mamiani M., *Il prisma di Newton*, Laterza, Bari, 1986; McGuire J.E., *Tradition and Innovation, Newton's Metaphysics of Nature*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1995; Shapiro A.E., *Fits, Passions and Paroxisms, Physics, Method and Chemistry and Newton's theories of colored bodies and fits of easy reflections*, Cambridge University Press, UK, 1993; Westfall R.S., *Never at Rest*, Cambridge University Press, New York, 1980; Rottman, *The geometry of light: Galileo's telescope, Kepler's Optics*, Gerald Rotman, Maryland, 2004; Jablonski W., *Goethe e le scienze naturali*, Laterza, Bari, 1938;

relazione tra metafisica e scienze della natura. Tale procedere euristico si è presentato in modi svariati, che possono essere generalizzati in due gruppi, a seconda della relazione tra metafisica e scienze. Infatti, in alcuni intellettuali è stata particolarmente presente una lettura del mondo naturale a partire dalla metafisica, come nel caso di Schelling, Hegel e Fichte; in altri, è stato il contrario, e cioè fu l'interpretazione del mondo naturale a determinare notevolmente la direzione della metafisica, come in Goethe e Schopenhauer. Nonostante questo, però, naturalmente, persistevano diverse sfumature all'interno dell'atteggiamento intellettuale generale, particolarmente evidenti nei due pensatori citati. Infatti, per quanto entrambi avessero una impostazione fortemente empirica, mentre Goethe è rimasto, a detta di tutti gli interpreti, vincolato ad una dimensione descrittiva, Schopenhauer tendeva ad avere un atteggiamento metafisico classico, alla ricerca della spiegazione ultima dei fenomeni. C'è da dire, in merito a questo, che Schopenhauer stesso contestò sia nelle lettere private a Goethe che nei manoscritti, e altresì nel *Trattato sulla vista e i colori* (=TVC) del 1816, di fornire solo descrizioni dei fenomeni, che, per quanto raffinate, erano insoddisfacenti, in quanto incapaci di giungere alla causa dei fenomeni e dunque ad una spiegazione effettiva.

Come precedentemente accennato, la commistione di differenti discipline per dare un quadro unitario più ricco e complesso ai nuovi interrogativi, nati con l'accrescimento delle conoscenze chimiche, ottiche e generalmente legate al mondo delle scienze della vita, era largamente diffuso in Germania, e non circoscritto all'interesse dei filosofi, bensì esteso anche a quello degli scienziati. E la relazione tra le due aree disciplinari, cioè filosofia e scienze naturali, era tutt'altro che rigorosa o sistemica nella maggior parte delle menti più influenti del tempo. Per usare una efficace espressione di Marino: "tutti prendevano da tutti quel che più serviva"⁴²⁴, che si trattasse di filosofi o scienziati. Ma con questa affermazione non si intende semplicemente dire che i fenomeni venissero trattati alla stregua di *adequationes* a sistemi metafisici, bensì anche il contrario: erano, talvolta, dei sistemi filosofici a valorizzare e istituire la legittimità delle discipline scientifiche nella spiegazione di fenomeni complessi. A tal proposito, sul versante scientifico, è illuminante il caso di Lichtenberg, fisico raffinato e inventore dell'elettrofona, che utilizzò il kantismo per giustificare la fisica come disciplina in grado di proferire asserti veri, sulla base dei suoi evidenti successi, contro lo scetticismo che si

⁴²⁴ Marino L., *I maestri della Germania*, Einaudi, Torino, 1975, p. 161.

andava diffondendo in ambienti accademici, come quello di Schulze⁴²⁵. Goethe, e specialmente Schopenhauer, all'interno di tale contesto, ebbero un atteggiamento molto diverso da quello fichtiano e schellinghiano, per quanto, per alcune cose, in debito con esso, e molto più affine a quello dei filosofi naturali del tempo che non dei metafisici. Ciò era dovuto ad una caratteristica comune che permise loro anche di entrare subito in sintonia quando si conobbero personalmente in uno dei circoli intellettuali organizzati da Johanna Schopenhauer a Weimar: la centralità assoluta dell'esperienza. Tuttavia, questo "amore per il concreto"⁴²⁶ condusse Goethe e Schopenhauer a conclusioni opposte, come verrà approfondito nel prossimo paragrafo. È necessario precisare che, tale attenzione alla concretezza, specialmente per Goethe, non si è tradotta in una accettazione delle spiegazioni meccanicistiche delle teorie naturali, al contrario, in un rifiuto, inserendosi nella diffusa tendenza romantica per la quale, nel dibattito filosofico e culturale, era l'empirismo ad essere in contrasto con il meccanicismo e il matematismo, e non più il dogmatismo della tradizione. Naturalmente, il rifiuto, come nel caso di Goethe, della riduzione dei fenomeni a leggi meccanicistiche, non è assolutamente da intendersi come un generale rigetto delle scienze empiriche e matematiche. Si trattava, piuttosto, del già citato metodo di accettare qualcosa, ma non tutto. Emblematico è l'esempio della chimica di Lavoisier, che taluni accettavano come semplice sapere empirico, altri come scienza basata su principi certi; oppure della fisica di Newton, che veniva sì accettata, ma attraverso una lettura dinamica; oppure, ne veniva accolta la teoria gravitazionale, ma respinta quella ottica. Tale tendenza, come abbiamo accennato, rientra in una dinamica più generale e di ordine più ampio, che è quello della rivalutazione delle scienze della vita, che spesso arrivavano a conclusioni contrastanti rispetto a quelle meccaniciste. Ma anche questo era la conseguenza di un fenomeno più vasto che si era verificato già sul finire del diciottesimo secolo, che era quello di intendere il medesimo quadro culturale in un modo anziché in un altro. Emblematico, a tal proposito, è proprio il caso di Newton, che veniva interpretato o come un meccanicista, arrivando così a

⁴²⁵ Marino L., p. 74 e pp. 155-161; Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, vol. IV, pp. 582-3; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna 3*, il Saggiatore, Milano, 1968, pp. 87-100.

⁴²⁶ W. Jablonski, *Goethe e le scienze naturali*, Laterza, Bari, 1938, p. 77. A tal proposito si rimanda anche a M. Donà, *Una sola visione*, La filosofia di Johann Wolfgang Goethe, Bompiani, Milano, 2021, in particolare pp. 31-45; 215-219; 241-261; 262-271; 272-283; D. von Mücke, *Goethe's Metamorphosis: Changing Forms in Nature*, the Life Sciences, Representations, Vol. 95, No. 1, University of California Press, 2006, pp. 27-53.

Laplace e Lagrange⁴²⁷, o come dinamista, così come fecero la filosofia di Kant e la scuola medica di Scozia, che influenzarono moltissimo la medicina in Germania.

Scienziati e filosofi, perciò, adottarono quelle parti di un sistema teorico più compatibili con le evidenze empiriche, e abbandonarono, sospesero il giudizio o rielaborarono quelle che cominciavano a vacillare. Questo rende difficile parlare, in termini netti di anti-newtonianesimo, e più in generale, di anti-scientismo nel contesto intellettuale tedesco romantico. Tutti, infatti, filosofi e scienziati, furono, per così dire, anti-newtoniani per qualcosa, ma non per altro: è il caso di Eulero⁴²⁸. Egli fu tra i più convinti sostenitori dello spazio assoluto di Newton; infatti, ne validò l'esistenza con un ragionamento logico di tipo funzionale. D'altro canto, però, non ne accettò mai l'ottica: credeva, infatti, che la luce si identificasse con una sequenza di pulsazioni quantificabili, tesi che argomentò nel testo del 1746, *Nova theoria*.

È senz'altro vero che, in contesto romantico, ci sono stati forti stati scetticismi sulle possibilità conoscitive della scienza, soprattutto della fisica, ma sporadicamente radicali, in virtù della convinzione comune che “lo scetticismo totale fosse un eccesso imperdonabile⁴²⁹”. L'atteggiamento dei romantici, perciò, non fu di un rifiuto universale del sapere scientifico, ma, piuttosto, in alcuni casi, di una sua ridefinizione, in termini di limiti e possibilità, come aveva fatto Kant con la metafisica nella *Critica della ragion pura*; in altri, di una interazione con la metafisica; in altri ancora, di subordinazione alla metafisica e riduzione a parte di un sistema organizzato più ampio, come nel caso di Schelling e Hegel.

La necessità di riflettere sui limiti e le possibilità della filosofia naturale, tuttavia, non fu sollevata dai filosofi, bensì dagli scienziati stessi su almeno due fronti paralleli: la fisica e la chimica. Esempio è il caso della luce. Per quanto riguarda la fisica, essa si preoccupava di questioni prettamente quantitative, che raramente attrassero l'attenzione di filosofi e scienziati del vivente. È il caso dei problemi altamente specialistici sollevati dal confronto tra la teoria corpuscolare della luce, propria dei newtoniani, quella ondulatoria dei cartesiani, e quella

⁴²⁷ A tal proposito: C. B. Boyer, *Storia della matematica*, Mondadori, Milano, 2015, in particolare pp.653- 698; U. Bottazzini, *La meccanica razionale*, in P. Rossi, *Storia della Scienza 2*, pp. 57-89; I. Todhunter, *A History of the Mathematicaical theory of probability from the time of Pascal to that of Laplace*, Macmillan and Co., London, 1865.

⁴²⁸ C. Hakfoort, *Optics in the age of Euler, Conceptions of the nature of light, 1700-1795*, Cambridge University Press, New York, 1995, pp.73-114. Eulero sostenne l'esistenza dello spazio assoluto facendo perno sulla diretta osservabilità degli effetti delle leggi della meccanica e della dinamica, che lo implicano come condizione; tuttavia, tale argomentazione basata sulla funzionalità logica.

⁴²⁹ Marino L., p. 161.

euleriana dell'impulso: la propagazione non rettilinea della luce, il mezzo di trasmissione, la natura fisica dell'etere; se questo fosse fluido o particellare; e se particellare, quali tipi di atomi lo caratterizzassero; o, ancora, quali dimensioni avessero le particelle dei diversi colori, nel caso della teoria corpuscolare, o quale lunghezza d'onda, e in che tipo di relazione matematica fossero con l'etere⁴³⁰. In contesto accademico, contro la visione divulgativa di Newton che si aveva in Europa, la teoria più accreditata era quella ondulatoria, nonostante una certa reticenza dei fisici newtoniani⁴³¹. Tutte le sopracitate questioni, infatti, avevano portato ad una conclusione non trascurabile, che è quella cui giunse il fisico dalmata Boscovich (1711-1787) nell'opera *De Lumine*⁴³² (1748): nella spiegazione dei fenomeni luminosi erano poco chiare ancora molte proprietà fondamentali per una loro piena comprensione. Le proprietà in questione, che riguardavano il fenomeno luminoso in rapporto alle lamine sottili, nelle bolle di sapone, e simili, erano proprio quelle che non riguardavano la luce nella sua quantificazione matematica, ma nel suo rapporto con il soggetto osservante. Non era possibile, perciò, come volevano i newtoniani radicali, ridurre il discorso della luce alla sola matematica. L'osservatore era diventato indispensabile tanto quanto le condizioni entro le quali si manifestava il fenomeno luminoso. Questa convinzione fu corroborata da numerose evidenze suffragate da considerazioni di ordine metafisico, che portarono, gradualmente, alla nascita e allo sviluppo della fotometrica quantitativa⁴³³.

Relativamente la chimica, invece, l'impossibilità di trattare la luce e i colori in termini esclusivamente meccanicistico-quantitativi fu resa evidente dai fenomeni fotochimici, quali il cambiamento di colore dell'acido nitrico esposto alla luce del sole e la fotosintesi clorofilliana⁴³⁴. L'evidenza chimica ebbe un'influenza significativa sul dibattito relativo all'ottica perché, come accennato, da diversi anni la disciplina non era più considerata mistico-alchemica o semplicemente empirica. Specialmente dopo la rivoluzione matematico-teorica di Lavoisier⁴³⁵, essa aveva acquisito maggiore prestigio nelle università, nelle quali era

⁴³⁰ Per approfondimenti si rimanda ad Hakfoort.

⁴³¹ A tal proposito si rimanda a: R. A. Crone; V. Ronchi: *Storia della luce, da Euclide a Einstein*, Laterza, Bari, 1983; A. E. Shapiro, *Fits, Passions and Paroxysms, Physics, Method, and Chemistry and Newton's theories of colored bodies and fits of easy reflection*, Cambridge University Press, UK, 1993.

⁴³² Boscovich R.J., *Dissertatio de lumine*, Typis Antonii de Rubeis, Roma, 1748. Cfr. Casini P., *Newton e la coscienza europea, Cap. VIII, Ottica, astronomia relatività: Boscovich a Roma, 1738-1748*, pp. 143-171.

⁴³³ Si rimanda a Ronchi V., pp. 252-253.

⁴³⁴ A tal proposito si rimanda a C. Hakfoort, *Optics in the age of Euler, Conceptions of the nature of light, 1700-1795*, Cambridge University Press, New York, 1995, pp. 160-175.

⁴³⁵ Affermiamo "specialmente" perché la distinzione tra alchimia e chimica era già ben nota, come si evince dagli scritti di Newton (a tal proposito: R. Westfall), tuttavia mancava una matematizzazione che le desse lo stesso

considerata a tutti gli effetti una disciplina scientifica e perciò centrale nei *curricula* delle facoltà di medicina⁴³⁶. Alla interpretazione meccanista e dinamista della luce di area fisica, infatti, corrispondevano due altre nomenclature, proprie del dominio della chimica, che designavano gli stessi sistemi: rispettivamente, la teoria dell'emissione e del mezzo, così come definite nel 1717 dall'accademico parigino Jacques de Mairan (1678-1771):

“Tutti i sistemi moderni sulla luce possono essere ridotti a due: o i movimenti del corpo luminoso sono trasmessi fino all'occhio solo perché si comunicano alla materia che è tra il corpo luminoso e noi, allo stesso modo in cui le vibrazioni del suono raggiungono il timpano dell'orecchio, solo perché hanno suscitato un tale movimento nell'aria; oppure l'agitazione del corpo luminoso produce in esso una emissione e un flusso di corpuscoli, che arrivano a colpire l'organo della vista, in modo perlopiù simile a quanto fanno le parti invisibili che si separano da un fiore e arrivano a colpire il nostro olfatto. Non vi è una via di mezzo in tale alternativa: o il corpo luminoso ci invia particelle della sua sostanza, oppure non le invia; è dunque necessario che la luce si propaghi in uno dei due modi, altrimenti si deve ricorrere alle qualità occulte⁴³⁷.”

In poche parole, la prima impostazione teorica si riallacciava alla tradizione del dinamismo, andando dunque ad attribuire alla luce una attività; la seconda, faceva capo al meccanicismo, interpretando il fenomeno luminoso come passivo. Tendenzialmente i chimici supportavano la teoria dell'emissione, mentre i fisici quella del mezzo. Uno dei più noti esponenti della teoria dell'emissione della luce fu Placidius Heinrich (1758-1825), monaco e chimico, professore di matematica e fisica presso il monastero benedettino St. Emmeram a Ratisbona; per le sue teorie vinse il premio dell'Accademia Bavarese delle Scienze, indetto nel 1787, con un testo dal titolo: *È il sistema della luce di Newton o di Eulero più in accordo con i più recenti esperimenti e ricerche della fisica?*⁴³⁸

supporto quantitativo della fisica. Per questo, ovviamente, fu fondamentale Lavoisier. Per approfondimenti si rimanda ad Abbri F., *Le origini della chimica moderna in Storia della Scienza 1*, pp. 343-375; *Le teorie chimiche e La rivoluzione chimica in Storia della Scienza 2*, pp. 89-121, pp. 255-295.

⁴³⁶ Hakfoort, p. 164.

⁴³⁷ Cfr. de Mairan J.J., *Dissertation sur la cause de la lumière des phosphores et des noctiliques*, Bordeaux, 1717, pp. 2-3. Si rimanda a D. Capecchi, *Epistemology and Natural Philosophy in the 18th Century, The Roots of Modern Physics*, Springer, Switzerland, 2021, p. 300.

⁴³⁸ Heinrich P., *Kommt das Newtonsche oder das Eulersche System vom Lichte mit den neusten Versuchen und Erfahrungen der Physik mehr überein?* (Preisfrage der Bayerischen Akad. d. Wiss.), 1787.

Heinrich, nel seguente testo, riporta alcune scoperte fotochimiche di un certo interesse per giustificare la propria tesi centrale: la luce ha delle forze che non sono meccaniche, ed esistono delle affinità tra essa ed alcune sostanze specifiche. Le prime evidenze non sono di natura microscopica, bensì macroscopica e relative al comportamento delle piante. Alcune, infatti, crescono visibilmente in direzione del sole: foglie o petali si schiudono solo all'apparire di esso e certi fiori perdono il loro colore senza luce. In merito a questo, in particolare, Heinrich cita il medico e botanico svizzero Jean Senebier (1742-1809)⁴³⁹, il quale dimostrò che la luce stimola le piante nella produzione di ossigeno nelle foglie verdi. E cita, inoltre, Jan Ingenhousz (1730-1799)⁴⁴⁰, botanico e medico personale di Maria Teresa d'Austria, il quale ha dimostrato che le foglie verdi producono ossigeno. Perciò, a seguito degli esperimenti fotochimici sulle piante e gli animali, non solo era diventato impossibile ridurre la luce ad una interpretazione puramente meccanica, ma essa rivelava anche delle particolari affinità con alcuni materiali e non altri⁴⁴¹. Era allora necessario attribuire alla luce una attività e così spiegare due ulteriori evidenze: il fatto che la luce causasse dei cambiamenti nella materia e non si limitasse a subirla, e che essa non reagisse con tutto allo stesso modo ma selettivamente. Queste considerazioni furono rafforzate anche da osservazioni di ordine chimico-mineralogico, come quelle di Claude Berthollet (1748-1822), Senebier e Carl Scheele (1742-1786). Berthollet notò che l'esposizione alla luce di un acido nitrico incolore dava luogo a due fenomeni: l'ingiallimento dell'acido e una produzione d'ossigeno. Scheele, invece, come Senebier, osservò che il cloruro ferrico, esposto alla luce, diventava prima violetto e poi nero. Pertanto, l'idea che la luce non fosse qualcosa di semplicemente meccanico, ma che esercitasse una sorta di attività, diventò sempre più pervasiva non solo in ambito chimico, ma anche per alcuni fisici, quali Lichtenberg e Friedrich Kries (1768-1849), che cercò di effettuare una sintesi tra fisica newtoniana e le ultime evidenze chimiche sulla natura del colore. Nella fattispecie, egli ha affermato che nei fenomeni

⁴³⁹ Cfr. *Mémoires physico-chimiques sur l'influence de la lumière solaire pour modifier les êtres des trois règnes de la nature*, Bonnant, Genève, 1782; *Recherches sur l'influence de la lumière solaire pour métamorpher l'air fixe en air pur par la végétation*, Bonnant, Genève, 1783; *Expériences sur l'action de la lumière solaire dans la végétation*, Buisson, Genève, 1788.

⁴⁴⁰ Ingenhousz J., *Experiments upon vegetables, discovering their great power of purifying the common air in the sun-shine, and of injuring it in the shade and at night. To which is Joined, A new Method of examining the accurate Degree of Salubrity of the Atmosphere*, Elmsly-Payne, London, 1779.

⁴⁴¹ Cfr. Poggi S., *Polarità magnetica, conflitto elettrico, processo chimico - Il genio e l'unità della natura*, pp.367-431.

luminosi la attrazione universale fosse alla base di quelli rifrattivi, mentre le affinità risultassero dalla dispersione della luce⁴⁴².

Ad ogni modo, che l'ottica, nella sua trattazione scientifica, fosse effettivamente peculiare ed altamente complessa, era noto da tempi remoti. Lo stesso Newton era consapevole della necessità, per l'ottica, di una trattazione non semplicemente meccanica o dinamica, ma anche fisiologica. Gli storici⁴⁴³, infatti, hanno messo in luce ed insistito molto sugli approfondimenti fisiologici condotti da Newton per spiegare la luce e la visione, seguendo la stessa linea d'indagine dei suoi più illustri predecessori, quali Boyle, Keplero e Padre Grimaldi; nonché l'eredità araba, rappresentata soprattutto da Alhazen. Bisogna comunque tenere presente che i filosofi e gli scienziati tedeschi tra diciottesimo e diciannovesimo secolo si confrontavano raramente con gli scritti diretti di Newton⁴⁴⁴, e quando lo facevano, consultavano le due edizioni dell'*Ottica* più diffuse in Germania: quella inglese del 1704, e quella latina del 1706. Nella maggior parte dei casi, dunque, i riferimenti erano perlopiù indiretti. Uno dei mezzi di maggiore diffusione dell'*Ottica* erano gli articoli degli *Acta eruditorum* del 1717 scritti da Wolff, in cui erano commentati gli scritti di John Theophiuls Desgualiers, il quale, tra il 1714 e il 1715, riprodusse pubblicamente il celebre *experimentum crucis* presso la Royal Society⁴⁴⁵. Altri riferimenti importanti erano i manuali del medico svizzero cartesiano John Scheuchzer (1672-1733), la cui opera del 1701 *Fisica o Scienza della Natura*⁴⁴⁶, fu ristampata ben quattro volte, sino al 1743. Non si aveva, perciò, in Germania, una conoscenza diffusa delle posizioni private o di quelle più mature di Newton.

⁴⁴² Kries F., *Verifica della Teoria, Newtoniana attraverso la Chimica in Lettere di Eulero*, vol. I (1792), 201-46.

⁴⁴³ M. Mamiani, *Il prisma di Newton*, Laterza, Bari, 1968; V. Ronchi; R. Westfall, *Never at Rest*, Cambridge University Press, New York, 1980.

⁴⁴⁴ *Lezioni di Ottica*, basate sui corsi tenuti a Cambridge dal 1669 al 1671, e le prime edizioni della *Nuova Teoria sulla Luce e i Colori*: la prima inglese del 1704, la seconda latina del 1706, la terza, sempre inglese, del 1717. In esse la trattazione era molto più incentrata sulle conclusioni matematico-geometriche tratte dagli esperimenti sulla luce e i colori. I quali dimostravano, in modi diversi, che vi è una corrispondenza biunivoca tra colore e angolo di rifrazione e che la luce bianca non è omogenea ma composta da raggi diversamente rifrangibili: il colore era una qualità innata della luce e non una sua modificazione.

⁴⁴⁵ *Paper, 'An account of some experiments of light and colours formerly made by the President and mention'd in his Optics, repeated before the Royal Society' by John Theoph [Theophilus] Desaguliers*, disponibile presso l'archivio digitale della Royal Society: https://making-science.royalsociety.org/items/clp_18ii_6/paper-an-account-of-some-experiments-of-light-and-colours-formerly-made-by-the-president-and-mentiond-in-his-optics-repeated-before-the-royal-society-by-john-theoph-theophilus-desaguliers?page=4.

⁴⁴⁶ *Physica, oder Natur-Wissenschaft*, Bodmer, Zürich 1701.

L'ottica di Newton era conosciuta principalmente in tre punti fondamentali: il celebre esperimento degli anelli, l'*experimentum crucis* del 1672 con il prisma e la ruota cromatica. Per quanto riguarda gli anelli di Newton (*Fig. 4.2; Fig. 4.3*), si tratta di una riproposizione critica del precedente di Hooke nella *Micrographia*⁴⁴⁷ (*Fig. 6 in Fig. 4.1*).

⁴⁴⁷ Hooke R., *Micrographia, or, Some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries*, Royal Society, London, 1665.

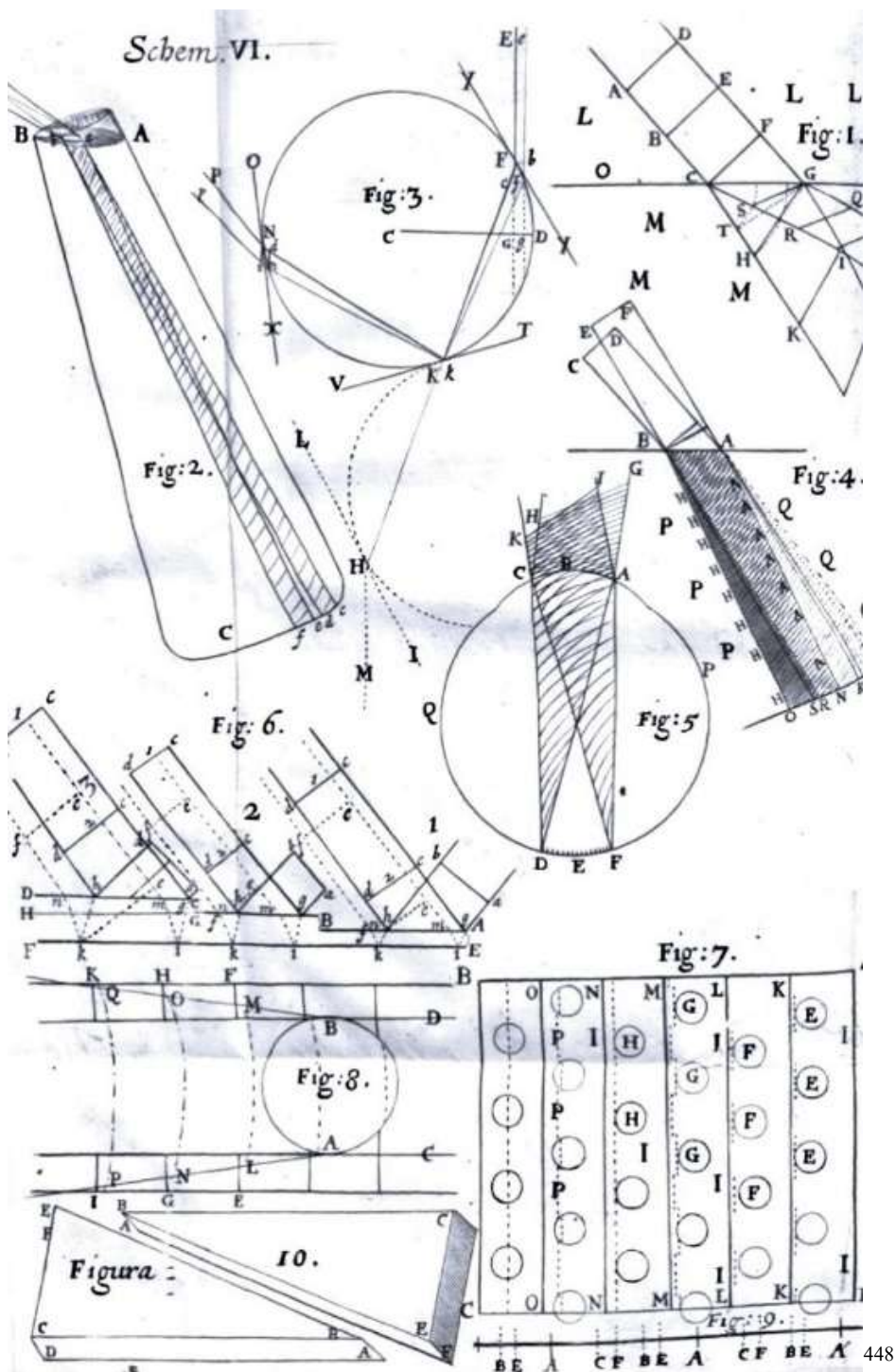


Fig. 4.1

⁴⁴⁸ Hooke R., *Observation IX*, p. 60.

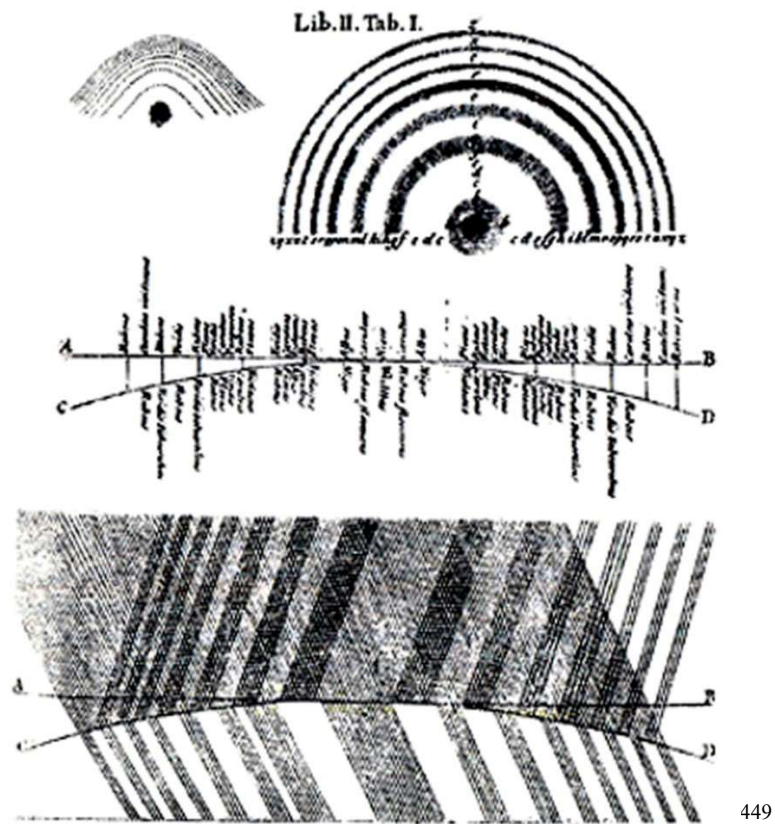


Fig. 4.2



Fig. 4.3

⁴⁴⁹ Newton I., *Opticks: or, A Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light*, Smith-Walford, London, 1794, Book II, Part IV, Plate I (Lib. II. Tab. I). Cambridge Digital Library.

⁴⁵⁰ *Ibid.* Newton I., *Opticks: or, A Treatise if the Reflections, Refractions, Inflexions and Colours of Light*, Smith-Walford, London, 1704, Book II, Part IV, Observations 1-13.

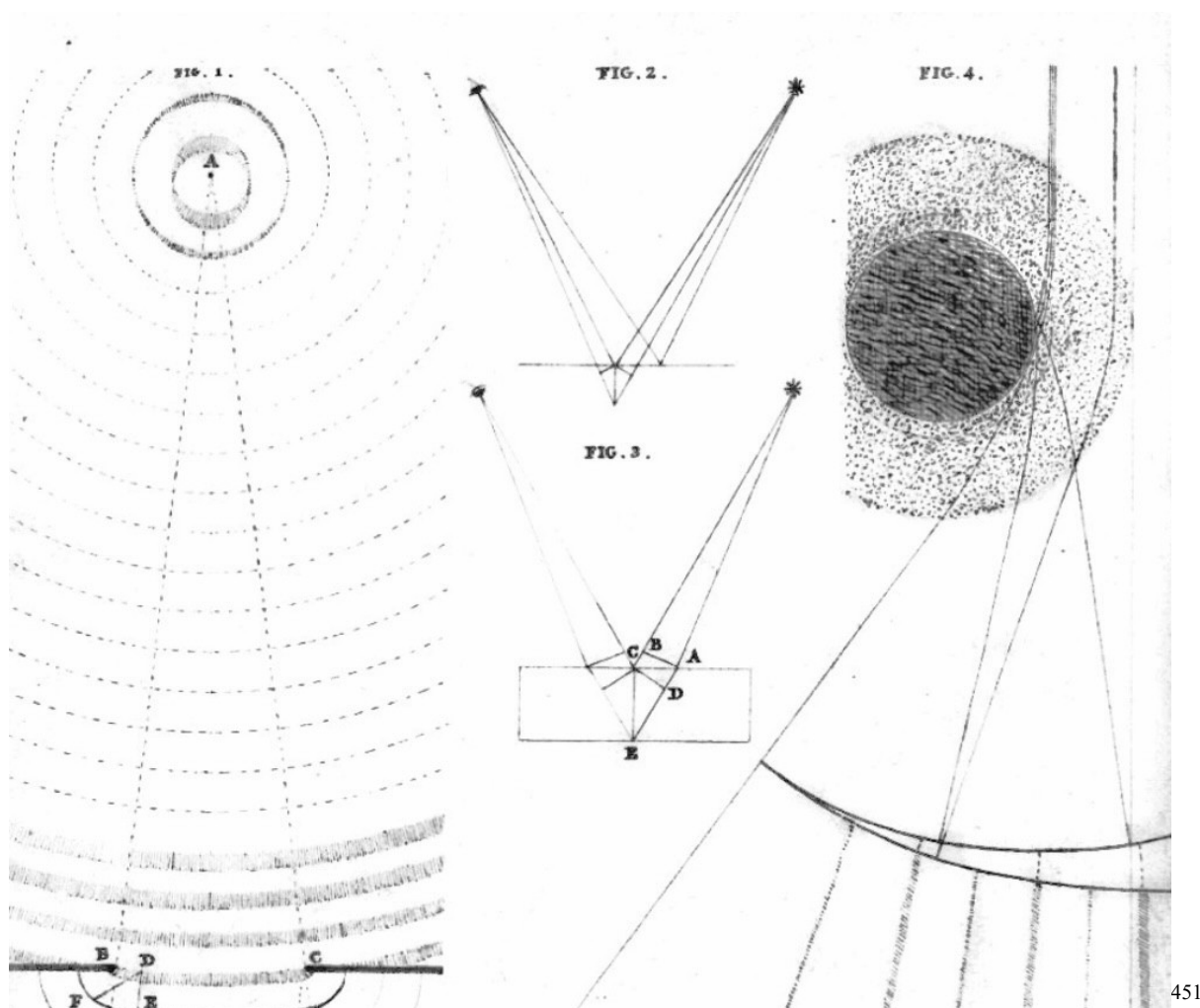


Fig. 4.4

Mettendo a contatto una superficie di vetro piatta con una lente convessa, in modo tale che entrambe si tocchino al centro e non ai lati, così da avere uno strato d'aria tra le due, più sottile al centro e più spesso ai lati (*Fig. 4.3, sin.*), ed esponendole alla luce bianca del sole, sulla superficie in questione compare una alternanza costante di anelli chiari e scuri che convergono al centro della stessa. Newton ebbe grandi difficoltà a spiegare il fenomeno, perché si trattava di una manifestazione di una caratteristica della luce come ondulatoria; nella fattispecie, della

⁴⁵¹ Young T., *ibid.* p. 51 *paper manuscript*. Cfr. <https://makingscience.royalsociety.org> , L&P/11/172: https://makingscience.royalsociety.org/items/l-and-p_11_172/paper-on-the-theory-of-light-and-colours-bakerian-lecture-by-thomas-young?page=1.

interferenza, quindi la sovrapposizione di due onde in un unico punto, impossibile da spiegare in termini corpuscolari. Fu infatti Thomas Young (1773-1829), il 12 novembre 1801, a gettare chiarezza su questo problema con il famoso esperimento della doppia fenditura⁴⁵² (Fig. 1 in Fig. 4.4). Dopo aver fatto passare da un foro un fascio di luce verso una parete o un foglio, aggiungendo una superficie d'ostacolo con due fenditure sottili e parallele a breve distanza (d) l'una dall'altra, necessaria per osservare l'interferenza, in virtù del *principio di Huygens*, è possibile vedere sulla parete, o sul foglio, un'alternanza costante di bande chiare e scure. La ragione di questo è legata al fatto che la luce, una volta attraversate le fenditure, agisce come un'onda; quindi, ogni fronte d'onda si comporta come sorgente secondaria che ne genera un'altra con le stesse caratteristiche della precedente, a meno che non ci sia un mutamento nel mezzo di trasmissione, che dunque porterà ad un mutamento anche nella velocità e nella lunghezza d'onda. Quindi, in termini di ottica ondulatoria, la luce, nel fenomeno della diffrazione, porta ad una sovrapposizione dei due fasci luminosi che partono dalle fenditure. A quel punto si verificano l'interferenza costruttiva e quella distruttiva, a seconda che le onde siano in fase o fuori fase nel cammino ottico. A tal proposito, infatti, è evidente che la luce che passa dalla fenditura in basso dovrà percorrere uno spazio maggiore di quella in alto per raggiungere la parete o il foglio; quella distanza è la differenza di cammino (δ), ed è proporzionale alla distanza tra le due fenditure (d). Se la differenza di cammino tra le due onde è pari a zero o a un numero intero multiplo della lunghezza d'onda ($\delta = m\lambda$), le due onde si sommano, quindi la luminosità si intensifica; invece, fuori fase, il cammino ottico è determinato da una differenza che coincide non con un multiplo o allo zero, ma a metà della lunghezza d'onda, cioè un multiplo dispari: $\delta = (m + \frac{1}{2}) \lambda$. Ciò significa che, se in due onde, sovrapponendosi, creste o ventri coincidono, l'interferenza sarà costruttiva; se, invece, nella sovrapposizione, la cresta di un'onda corrisponde al ventre dell'altra, l'interferenza è distruttiva. Dato che il valore della differenza di cammino ottico (δ) cambia in modo uniforme rispetto al punto scelto sulla parete o sul foglio, e poiché interferenza costruttiva e distruttiva si alternano a ritmi regolari per la sovrapposizione delle onde secondo il *principio di Huygens*, l'alternanza di bande chiare e scure è costante. Vediamo bene che tutta la spiegazione addotta dipende dal fatto che la luce sia ondulatoria, perché se fosse stata corpuscolare entrambi i fasci

⁴⁵² Young T., *Philosophical Transactions*, as 'The Bakerian Lecture. On the theory of light and colours, read 1801, Royal Society, London, 1802.

luminosi passati per le fenditure avrebbero dovuto procedere parallelamente e senza interazione sino alla parete o al foglio. Newton, tuttavia, cercò una spiegazione alternativa. Come ricorda Shapiro⁴⁵³, mentre precedentemente la periodicità del colore era interpretata da Newton come una caratteristica del mezzo di trasmissione della luce e del materiale coinvolto nella diffrazione, successivamente, tra il 1691 e il 1692, egli ha invece ipotizzato che, nel caso delle lamine di metallo, il comportamento periodico degli anelli fosse da attribuirsi, piuttosto, ad una caratteristica innata della luce, che è quella di assumere uno stato (*fit*) di maggiore facilità nel riflettere o trasmettere:

“Con la teoria degli stati (*fits*), Newton è riuscito a dar seguito ai dettami del suo metodo distinguendo le proprietà della periodicità dalla natura ipotetica della vibrazione del mezzo. Egli ha allora dichiarato che la periodicità fosse una proprietà generale della luce e non, come sostenne vent’anni prima, una che si manifestasse solo in strati sottili e piastre spesse. L’astrazione di Newton da tutti gli elementi ipotetici della teoria degli stati (o questo era quello che credeva), è principalmente responsabile della diffusa considerazione della inintelligibilità della teoria⁴⁵⁴.”

Come è spesso stato sottolineato da più storici, la principale obiezione mossa a Newton da contemporanei e successori, era di due ordini: o il ricorso ad un matematismo eccessivo, che poteva ledere il dato empirico così come manifesto nell’esperienza (critica di Hooke), o il salto teorico rispetto al dato empirico. In questo secondo ordine di obiezione sono rientrate specialmente le considerazioni ottiche di Newton, quindi la teoria dei *fits*, l’idea che i raggi avessero una innata propensione ad un determinato angolo di rifrangenza e, infine, che i colori fondamentali fossero sette. Tuttavia, seguendo Shapiro, c’è da dire che la soluzione di Newton fosse tutt’altro che banale, anzi, estremamente ingegnosa, essendo egli convinto della natura corpuscolare della luce. Infatti, per comprendere appieno la teoria dei *fits*, occorre tenere presente la centralità del concetto di corpuscolo rispetto a quella di etere come mezzo di trasmissione⁴⁵⁵. Se, infatti, il corpuscolo di luce ha in sé una naturale tendenza ad essere riflesso o trasmesso, allora la conseguente vibrazione non dipende semplicemente dal mezzo di trasmissione, ma dallo stato innato dello stesso corpuscolo. Questa operazione, tuttavia, non è

⁴⁵³ Shapiro A.E., *Fits, passions and paroxysms – Physics, method, and chemistry and Newton’s theories of colored bodies and fits of easy reflections*, Cambridge University Press, UK, 1993, p. 49.

⁴⁵⁴ *ibid.* p. 137.

⁴⁵⁵ Shapiro, p. 171.

di natura fisica, ma di ordine metafisico, ipotetico-deduttivo⁴⁵⁶. Infatti, come ricorda Shapiro, e come è evidente, è ovvio che l'etere come mezzo di trasmissione sia fisicamente necessario in un universo corpuscolare, ma è altrettanto vero che l'etere si attesta come mezzo di manifestazione del fenomeno periodico, non come causa, ed è a quest'ultima che Newton è interessato con la teoria dei *fits*, e, nello specifico, alla riflessione parziale in una alternanza costante:

“Newton ha attribuito gli stati (*fits*) alla luce prima che essa colpisse i corpi, perché credeva di avere prove a sufficienza che la periodicità fosse una proprietà generale della luce. Tuttavia, il suo scopo più immediato era quello di spiegare la riflessione parziale. Nel 1675 [...] egli aveva spiegato tale fenomeno attraverso le vibrazioni della superficie rigida dell'etere che separava i diversi mezzi di trasmissione. Eliminato l'etere sul piano fisico e i corpuscoli vibranti su quello metodologico, egli mantenne così soltanto le vibrazioni disincarnate (*disembodied vibrations*) – gli stati (*fits*) – come causa della riflessione parziale. Così divenne superfluo avere, come prima, due tipi di vibrazione: una della superficie dell'etere e l'altra interna al corpo. Comunque, dato che gli stati sono disposizioni, non si verifica il caso che, su una superficie, tutti i raggi che si trovano in uno stato di riflessione vengano di fatto riflessi, mentre tutti quelli in stato di trasmissione trasmessi [...] L'unica assunzione ragionevole che si potrebbe avanzare sugli stati è che quando la luce è emessa dalla sorgente luminosa, è randomicamente posta in stato di riflessione o di trasmissione⁴⁵⁷.”

Con la teoria dei *fits*, in effetti, come sottolinea Shapiro, si vede il limite di Newton nello spiegare in termini puramente empirici il fenomeno degli anelli e l'inevitabile ricorso ad un dominio ipotetico non dimostrabile empiricamente. Il fatto interessante, tuttavia, è che la stessa metodologia ipotetico-deduttiva è stata usata da Newton con gli esperimenti del secchio e dei globi attaccati ad un filo per spiegare l'esistenza dello spazio assoluto, e non c'è paragone sul diverso esito dei due casi. Ritengo che la differenza sia da attribuirsi al fatto che, nel caso dello spazio assoluto, l'ente reale sia stato trasformato, specie con la mediazione di Eulero e Kant, in ente ideale, logico o matematico, e dunque potesse legittimamente essere accolto come caso funzionale, che è, del resto, esattamente quello che è accaduto. Nel caso specifico del fenomeno circoscritto degli anelli, invece, una eventualità del genere era impossibile: sia perché un dato fisico così circoscritto non poteva certo essere trasformato da ente reale a ideale generale, che

⁴⁵⁶ Shapiro p. 200.

⁴⁵⁷ *ibid.* p. 185.

perché, soprattutto, poteva essere spiegato in modo esaustivo, quantitativamente e causalmente, da un modello fisico alternativo, che era quello ondulatorio rispetto a quello corpuscolare. Ad ogni modo, la debolezza teorica dei *fits*, accompagnata da una elevatissima complessità, come ancora ricorda Shapiro, è, per così dire, un problema che sorge nei moderni a livello retrospettivo. Di per sé, infatti, la teoria dei *fits* era un'opzione ottima spiegare il fenomeno degli anelli coerentemente con un universo corpuscolare, ed è su quest'ultimo punto che occorre insistere⁴⁵⁸. Infatti, la necessità dei *fits* è legata alla convinzione, suffragata dall'evidenza sperimentale, che la luce fosse costituita da corpuscoli, cosa di cui Newton era convinto sin dalla gioventù, sotto l'influenza dello studio delle teorie di Boyle, e che per lui rappresentava un fatto evidente quanto la gravità. Non a caso, il crepuscolarismo non fu importante per Newton solo per comprendere il fenomeno degli anelli, ma anche, più in generale, la distribuzione del colore nella materia:

“La teoria corpuscolare della materia era perciò per Newton non una ipotesi ma un principio dimostrato e stabilito certo tanto quanto l'esistenza di Dio o della gravità. Egli cita due principali tipi di evidenza in suo supporto: varie sostanze che penetrano nei pori dei corpi, come l'acqua nei vegetali o nella materia animale, e il mercurio nei metalli; e la trasparenza, che mostra che la luce passa attraverso i pori di una grande varietà di corpi [...] La teoria dei corpi colorati non era solo fondata sulla teoria della materia; era una teoria della materia che attribuiva proprietà specifiche e combinazioni tra corpuscoli che causava la trasparenza o l'opacità e i colori dei corpi. Per Newton considerare la teoria corpuscolare come un'ipotesi o un presupposto operativo avrebbe significato violare uno dei suoi principi metodologici fondamentali⁴⁵⁹.”

Naturalmente, l'universo corpuscolare di Newton spiega anche perché l'angolo di rifrazione sia innato nel fascio di luce bianca. Pertanto, l'innatismo del raggio, che fu tanto osteggiato dai cartesiani e, in generale, dai meccanicisti, per quanto possa essere un salto teorico indebito rispetto all'esperimento cruciale, è purtuttavia fondato su una premessa il cui fondamento è empirico, cioè la materia come insieme di corpuscoli di forme e dimensioni diverse, anche questa, una eredità di Boyle. A ciò si deve aggiungere il ruolo della gravità, e dunque

⁴⁵⁸ Shapiro, p. 133. A tal proposito, inoltre rimando a Bechler Z.; “*Newton's Search for a Mechanistic Model of Colour Dispersion: A Suggested Interpretation.*” *Archive for History of Exact Sciences*, vol. 11, no. 1, 1973, pp. 1–3; *Contemporary Newtonian Research*, Springer, USA, 1982

⁴⁵⁹ Shapiro, p. 128.

l'interazione tra massa, attrazione e accelerazione, quindi anche velocità, nonché opacità e trasparenza: questi sono tutti fattori empirici che influenzano il darsi oggettivo del colore in una cornice corpuscolare. E ancora, come ben evidente dalle *Quaeries*, in cui ritorna vistosamente l'influenza boyleana⁴⁶⁰, a svolgere un ruolo fondamentale nella determinazione della propagazione della luce, infatti, è il calore, il che è perfettamente logico all'interno di una visione corpuscolare: il calore determina la velocità di vibrazione, l'interazione della stessa con la massa e con il mezzo di propagazione, la velocità. Seppure la cornice teorica di riferimento qui ricordi il meccanicismo, comunque Newton ripresenta la stessa visione dinamista dei *Principia*, e ciò lo si evince sia da terminologie e concetti analoghi, come quello di *vis inertiae* della materia⁴⁶¹, che da riferimenti diretti:

“Non sono forse i raggi di luce corpi veramente piccoli emessi da sostanze splendenti? E così tali corpi passeranno attraverso un mezzo uniforme in linee rette senza curvarsi nelle ombre, che è lo stato naturale dei raggi di luce. Questi sono anche capaci di diverse proprietà (*capable of several Properties*), e in grado di conservare le loro proprietà invariate nel passare attraverso i mezzi, che è un'altra condizione dei raggi di luce. Le sostanze parzialmente trasparenti (*pellucid*) agiscono sui raggi di luce a distanza, in rifrazione, riflessione ed inflessione, e i raggi, a loro volta, agitano le parti di queste sostanze a distanza attraverso il calore; e questa azione e reazione a distanza ricorda davvero molto la forza attrattiva tra corpi. Se la rifrazione si verifica per l'attrazione dei raggi, allora i seni d'incidenza devono essere rispetto ai seni di rifrazione in una proporzione determinata, come abbiamo mostrato nei Principi di Filosofia: e questa regola è data come vera nell'esperienza. I raggi di luce, uscendo dal vetro verso un *Vacuum*, vengono piegati in direzione del vetro; e se cadono troppo obliquamente rispetto al *Vacuum*, sono spediti indietro nel vetro e totalmente riflessi; e questa riflessione non può essere attribuita alla resistenza di un *Vacuum* assoluto, ma deve essere causata dal potere del vetro di attrarre i raggi mentre escono da esso verso il vuoto per poi riportarli indietro. Infatti, se la superficie esterna del vetro fosse inumidita con acqua o olio, oppure con miele liquido e chiaro, i raggi, che altrimenti sarebbero stati riflessi, penetrano nell'acqua, olio o miele; e dunque non vengono riflessi prima di arrivare alla superficie esterna del vetro e cominciare ad uscire. Se escono dal vetro entrando nell'acqua, nell'olio o nel miele, continuano il loro tragitto, perché l'attrazione del vetro è quasi bilanciata e resa ineffettiva dall'attrazione contraria del liquido. Ma se escono dal vetro verso un *Vacuum*, che non possiede alcuna

⁴⁶⁰ Nella *Quaerie* 28 è citato esplicitamente; *Qr*: 31, p. 397.

⁴⁶¹ *ibid.*

attrazione capace di bilanciare quella del vetro, allora l'attrazione del vetro o li piaga e li rifrange, oppure li porta indietro e riflette⁴⁶².

E prosegue:

“Non serve altro per produrre la varietà dei colori e i diversi gradi di rifrangibilità se non che i raggi di luce siano corpi di differenti dimensioni: i più piccoli dei quali possono generare il violetto, il più debole e scuro dei colori, ed essere deviati più facilmente dalla traiettoria retta; gli altri, man mano che si ingrandiscono, possono generare i colori più forti e lucidi, blu, verde, giallo e rosso, ed essere deviati sempre più difficilmente. Non occorre altro per porre i raggi di luce negli stati di facile riflessione o trasmissione, se non che essi siano piccoli corpi che tramite i loro poteri attrattivi, o un altro tipo di forza, suscitino vibrazioni su ciò su cui agiscono; le vibrazioni, essendo più rapide dei raggi, li raggiungono successivamente e li agitano in modo da aumentare e diminuire la loro velocità a turno⁴⁶³.”

È qui evidente che il problema dell'innatismo dell'angolo di rifrazione, che è stato il principale elemento critico nell'*experimentum crucis*, è tutt'altro che circoscrivibile a quest'ultimo, come invece hanno fatto i Romantici e alcuni meccanicisti; perché ha in sé una serie articolata di considerazioni che non possono essere limitate all'ambito dell'ottica geometrica, in quanto coinvolgono il sistema della natura di Newton nella sua interezza, con tutte le sue forze interrelate⁴⁶⁴, e dunque penetrano in un ambito che è, effettivamente, filosofico a pieno titolo. Su questo punto, seguo l'interpretazione classica di Mamiani:

“L'affermazione che i raggi diversamente colorati erano diversamente rifratti poteva essere considerata, da Newton come da Hooke e dai filosofi meccanici, una constatazione de facto. Ma perché i raggi, più o meno rifratti, dovevano essere considerati di per sé irrefrangibili? Qual era la giustificazione dell'inferenza: raggio diversamente rifratto, dunque raggio diversamente rifrangibile, ossia dotato di una disposizione permanente a rifrangersi? Hooke aveva giudicato questa inferenza non necessaria. Newton la pone a fondamento della sua scoperta. Ma non riuscirà più, in seguito, a liberarsi completamente dalle panie di quella <<signora impertinente litigiosa>>, ch'era la filosofia⁴⁶⁵.”

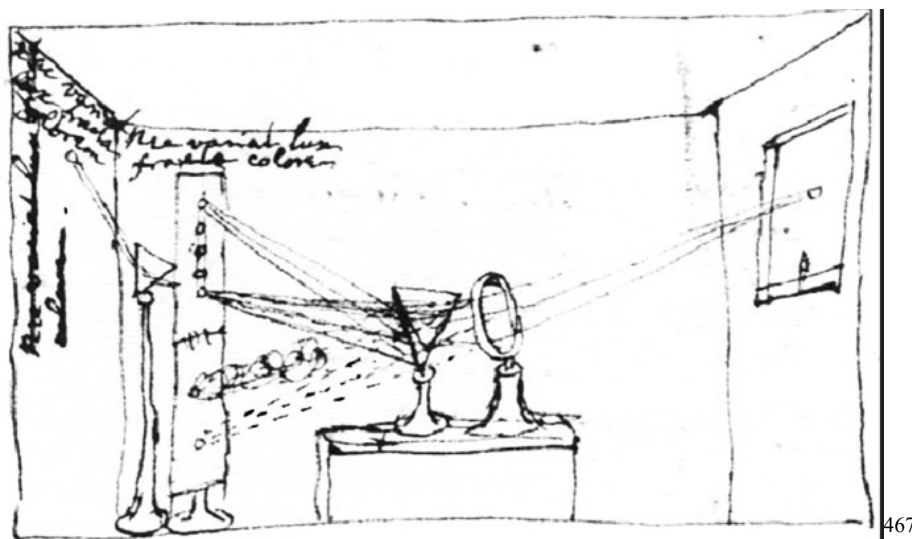
⁴⁶² Newton I. *Quaerie* 29, pp. 370-371.

⁴⁶³ *ibid.* p. 372.

⁴⁶⁴ Newton, *Qr.* 31.

⁴⁶⁵ Mamiani M., *Il prisma di Newton*, Laterza, Bari, 1986, pp. 167-168.

L'*experimentum crucis* (Fig. 4.5) è il famoso esperimento, descritto nella lettera del 18 gennaio 1672 a Henry Oldenburg⁴⁶⁶.



(Fig. 4.5)

L'esperimento persuase Newton dei quattro principi fondamentali dell'ottica⁴⁶⁸:

- 1) la luce non è omogenea ma è composta da raggi diversamente rifrangibili;
- 2) il rapporto tra il seno dell'angolo di incidenza e il seno dell'angolo di rifrazione è uguale al rapporto tra l'indice di rifrazione del secondo mezzo e quello di rifrazione del primo; si tratta, cioè, di un rapporto costante per quella coppia di mezzi. Rapporto, questo, espresso della legge oggi denominata *Legge di Snell-Descartes*: $n_1 \sin \theta_1 = n_2 \sin \theta_2$ dove n_1 è l'indice di incidenza, n_2 quello di rifrazione e θ_1 l'angolo incidente e θ_2 quello rifratto;
- 3) ad ogni colore corrisponde un determinato angolo di rifrazione in un rapporto matematico biunivoco;
- 4) la scienza dei colori è matematica.

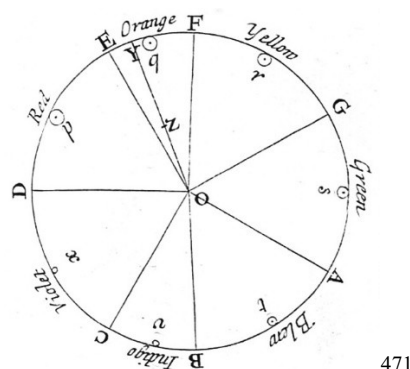
⁴⁶⁶ Newton's Papers Letters on Natural Philosophy and Related Documents, Cambridge (Mass.), 1958.

⁴⁶⁷ Newton I., *Drafts and Experimental Notes for Opticks*, MS Add. 3970, fol. 361r, Cambridge University Portsmouth Collection.

⁴⁶⁸ Cfr. Giudice F., *Lo spettro di Newton*, pp. 128-129.

L'esperimento ha il nome di cruciale perché conferma delle idee, e delle evidenze, cui Newton era già arrivato in passato con l'uso di un solo prisma, che risale, almeno al 1666-1670. In questo, invece, Newton utilizzò tre prismi e una lente convessa. La luce, attraverso il foro nella parete, passa per il prisma e si scompone nel fascio cromatico, che a sua volta passa attraverso una lente convessa, fino al secondo prisma. Dopo essere passato attraverso lente e prisma, il fascio cromatico si ricompone nell'unico fascio di luce bianca, che, a sua volta, attraverso il terzo ed ultimo prisma, proietta sulla parete lo spettro. Lo stesso esperimento fu condotto da Newton anche con due prismi anziché tre. La criticità dell'esperimento in questione non si limitò al problema del rapporto tra colori innati nel raggio e angolo rifrattivo quantificabile, così come evidente dall'esperimento: si trattava, infatti, di due ordini argomentativi completamente distinti⁴⁶⁹; e non riguardò neanche soltanto la natura geometrica dell'ottica, come lo lessero Goethe e molti romantici. Era problematico anche il discorso relativo alla natura corpuscolare o ondulatoria della luce. Infatti, il fatto che la luce, passata attraverso il foro, non si distribuisse in tutta la stanza ma solo sulla parete, fu letta da Newton come una conferma della natura corpuscolare della luce. Naturalmente, quest'ultimo punto fu oggetto di critica di area specialistica, quindi specialmente da parte di fisici, tra i quali Young ed Eulero⁴⁷⁰.

Per quanto riguarda, infine, la ruota cromatica (*Fig. 4.6*), essa era composta da tutti i colori dello spettro, fatta eccezione per il viola. Ruotandola, i colori sparivano e davano luogo al "bianco puro".



⁴⁶⁹ Cfr. Giudice F., *Il mondo in un'altra luce, Saggi Newtoniani*, Carocci, Roma, 2024, p. 163.

⁴⁷⁰ *ibid.* p. 190.

⁴⁷¹ Newton I., *Opticks, Book II, Part II, Proposition VI, Problem 2*.

Fig. 4.6

Quest'ultimo esperimento fu quello più contestato da filosofi e scienziati. I primi si rifacevano all'evidenza fornita dai pigmenti e dalla miscela dei colori degli artisti: non si era mai visto un bianco perfetto come quello della luce o dello sfondo bianco. Questo fu uno dei baluardi argomentativi di Goethe. Tuttavia, la stessa obiezione fu sollevata anche da Tobias Mayer (1723-1762), astronomo e matematico fondatore dello studio spaziale metrico del colore e dal matematico Johann Heinrich Lambert (1728-1777). Entrambi elaborarono i triangoli metrici per spiegare, in base a rapporti quantitativi ben precisi, le combinazioni cromatiche così come percepite dall'occhio umano, partendo dalle osservazioni sui pigmenti per arrivare ad una matematizzazione del colore⁴⁷²(Fig. 4.7, 4.8, 4.9). Nel caso di Mayer, si trattava di organizzare in esaedri, all'interno di un triangolo equilatero, le combinazioni cromatiche a partire dal giallo e dal blu con addizione e sottrazione di bianco e nero, i quali avevano, in termini di luminosità, i valori, rispettivamente, di 0 e 1: la punta è il bianco puro, mentre il punto sotto la base il nero puro. I vertici degli angoli del triangolo corrispondono ai tre colori puri: il giallo (G), il rosso (R) e il blu (B). I lati, invece, sono le miscele binarie: mescolanze di rosso e giallo (arancione R-G); giallo e blu (verde G-B) rosso e blu (viola R-B). Ogni esaedro è una miscela dei tre colori fondamentali articolata in diverse proporzioni a seconda degli esponenti. Per esempio: $r^4g^6b^2 = 4$ parti di rosso, 6 di giallo e 2 di blu. La somma degli esponenti deve essere sempre pari a 12. Sulla base di tale criterio quantitativo di tre elementi fondamentali (G,R,B), a sua volta inserito in un quarto elemento più ampio, che è quello della tendenza alla luminosità 1, bianco, o 0, nero, Mayer ha individuato 91 colori.

⁴⁷² Cfr. Longenward S., *The Creation of Color in Eighteenth-Century Europe*, Columbia University Press, New York, 2006; Silas T., *Quantifying the Visual: Tobias Mayer's Triangle and the Measurement of Color*, *Studies in the History of Science*, vol. 41, n.2, 2014, pp. 112-134; Buchwald J.Z., *The rise of the Conic Model in Early Optics: Lambert's Photometry and Color Geometry*, *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences*, vol. 26, n.2, 1996, pp. 187-213; Lichtenstein J., *Le couleur éloquente*, Gallimard, Paris, 1989; Wyszecki, Günter, Siles W.S., *Color Science: Concepts and Methods, Quantitative Data and Formulae*, II edition, Wiley, New York, 1982; Endler J.A., Cronin T.W., *Quantitative Colour Pattern Analysis: a framework for the analysis of colour patterns in nature*, *Methods in Ecology and Evolution*, vol. 11, 2020, pp. 316-332; Lüscher H., *Farb-Systeme 1611-2007. Zur Geschichte der Farbenlehre*, Institut für Farbe, Zürich, 2007.

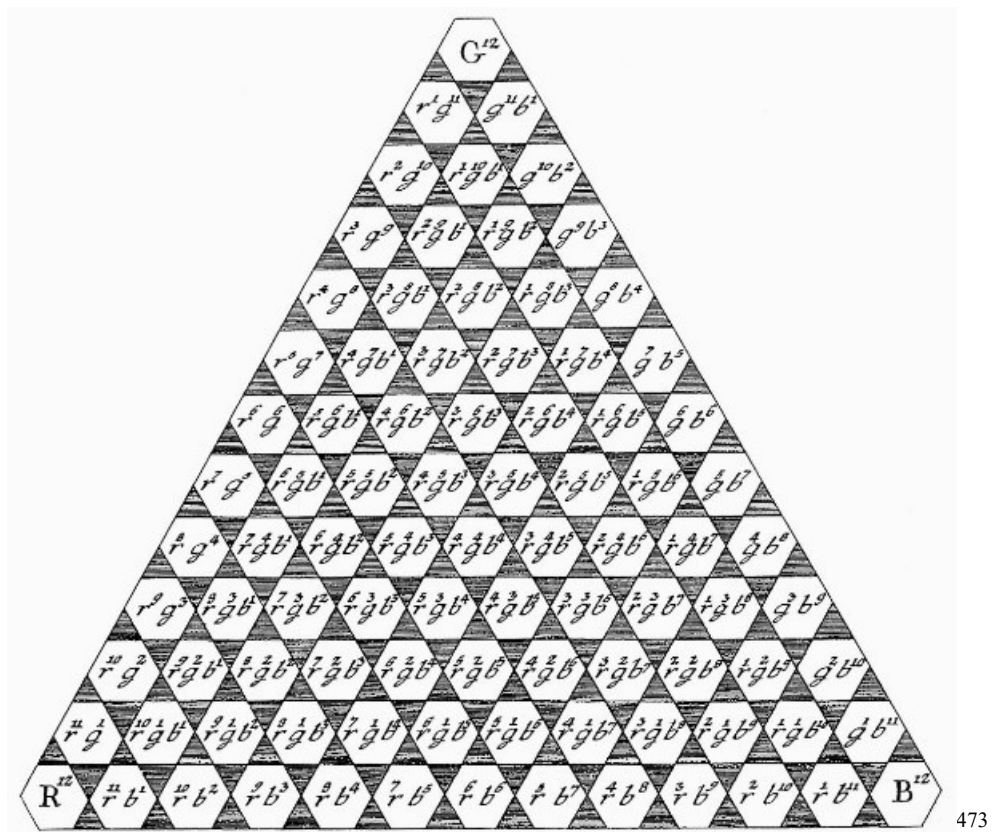
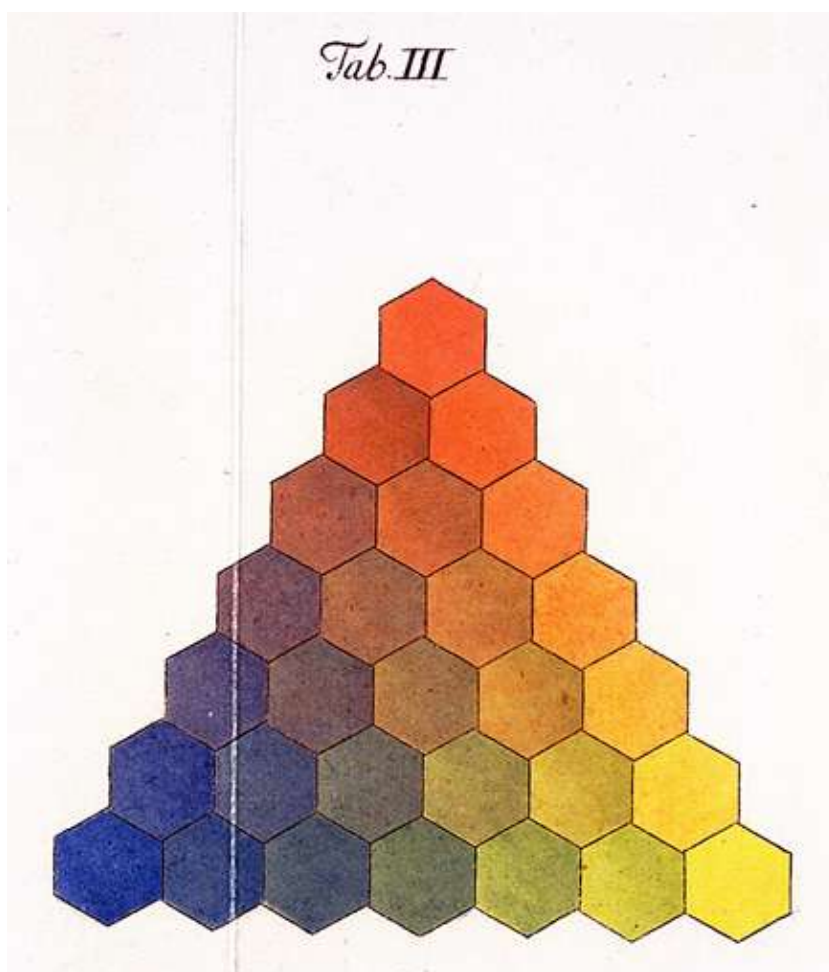


Fig. 4.7

⁴⁷³ Mayer T., *De Affinitate Colorum Commentatio*, Göttingen, 1758, in Brewster D., *The Edinburgh Encyclopaedia*, vol. VI, Edinburgh, Blackwood, 1830, pp. 538-539.



474

Fig. 4.8

Sulla stessa linea, ma con qualche correttivo, si muove anche Lambert nella *Phonometria*⁴⁷⁵. Egli, più che su un triangolo, lavora su di un cono. L'analisi, in Lambert, è tridimensionale e coinvolge parametri quantitativi diversi: la tonalità (rosso, giallo, ecc.), la luminosità (distanza dal bianco e dal nero), la saturazione (quanto il colore sia pieno o diluito). Alla base del cono vi sono i colori fondamentali e le loro combinazioni (toni), l'altezza del cono ha come base il

⁴⁷⁴ Triangolo di Mayer realizzato da Lichtenberg, in Mayer T., *Opera inedita: Vol. I. Commentationes Societati Regiae scientiarum oblatas, quae integrae supersunt, cum tabula selenographica complecten*. Trans. and ed. Georg Christoph Lichtenberg. Göttingen, 1775, plate III. Si tratta di un'opera inedita di Mayer, basata su un ciclo di lezioni alla Società Scientifica di Gottinga tra il 1755 e il 1761 e pubblicata postuma da Lichtenberg.

⁴⁷⁵ Lambert, J.H., *Photometria, sive de mensura et gradibus luminis, colorum et umbrae*, Eberhard Klett, , Augsburg, 1760.

nero, come vertice il bianco, i raggi del cono indicano invece la saturazione cromatica. La differenza fondamentale tra Mayer e Lambert è che il primo affida l'analisi del fenomeno cromatico alla mescolanza, il secondo alla percezione luminosa. Infatti, mentre nel triangolo di Mayer ogni cella è una terna di esponenti il cui risultato deve essere 12, in quello di Lambert è la fascia, dunque l'esposizione luminosa, a determinare il colore; mentre Mayer si rifà ad un criterio matematico desunto dalla tecnica pittorica della mescolanza pigmentaria, Lambert rimane su un ordine quantitativo più fisiologico, legato alla variazione percettiva della luce.

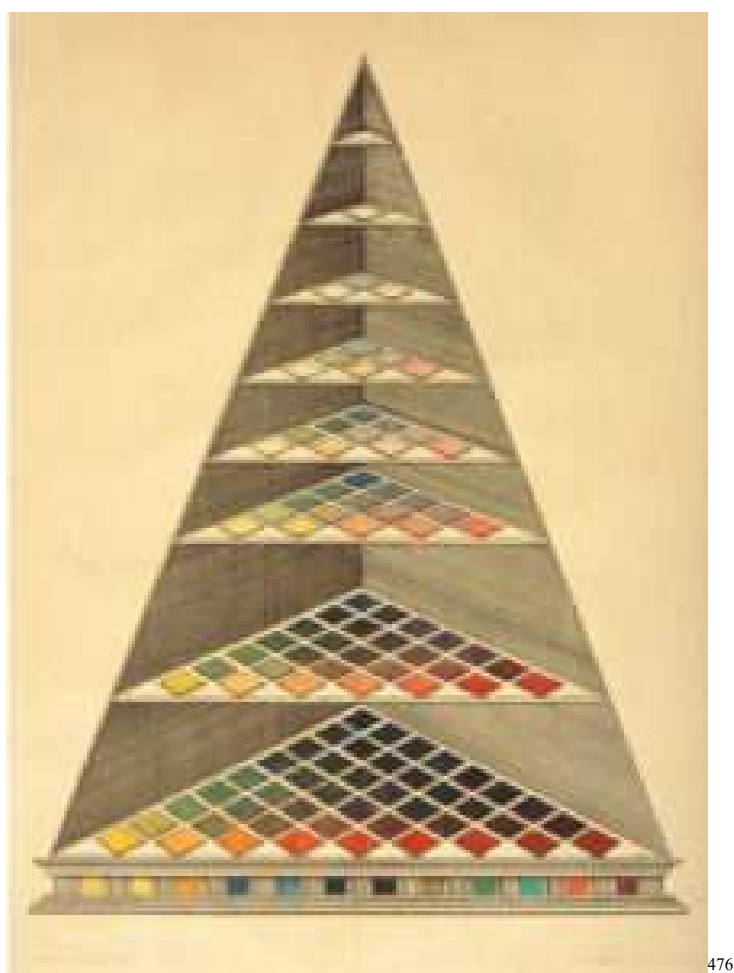


Fig. 4.9

⁴⁷⁶ Lambert *Farbenpyramide* in *Beschreibung einer mit dem Calauischen Wachse ausgemalten Farbenpyramide*, Haude und Spener, 1772, Berlin.

Le obiezioni all'idea della quantificazione delle miscele cromatiche, comunque, furono rese necessarie anche e soprattutto dalla presa consapevolezza che la mistura tra colori dipendesse anche dalle diverse proprietà fisico-chimiche dei pigmenti, che in situazioni ideali, quali la ruota di Newton, venivano trascurate. Entrambi i matematici notarono, infatti, che i colori non erano “inerti”, statici. Essi reagivano alla vicinanza degli uni con gli altri: il giallo, per esempio, nel triangolo veniva assorbito dal rosso e dal blu. Queste furono le prime manifestazioni dei fenomeni, approfonditi in seguito da Hermann von Helmholtz (1821-1894) e da James Clerk Maxwell (1831-1879), della *mescolanza additiva e sottrattiva*, il primo in contesto fisiologico, il secondo fisico. Storicamente, il passaggio è stato reso possibile dall'idea della relazione tra colori integrata ai tre recettori cromatici di Young. Quest'ultimo, sempre nel 1801 e nel contesto delle *Bakerian Lectures*, propose la teoria tricromatica della visione⁴⁷⁷, nello *Scholium ad Ipotesi III*⁴⁷⁸, a partire da un interessante recupero delle vibrazioni delle *Quaeries* di Newton:

“Dato che, per le ragioni addotte da Newton, è probabile che il movimento della retina è di natura vibratoria piuttosto che ondulatoria, la frequenza delle vibrazioni deve essere determinata dalla natura di questa sostanza. Adesso, è quasi impossibile concepire ogni punto sensibile della retina come costituente una infinità di particelle, ognuna delle quali capace di vibrare all'unisono con ogni possibile ondulazione, risulta necessario quindi supporre un numero limitato, per esempio, di tre colori principali, rosso, *giallo* e blu, con cui le ondulazioni sono in rapporto matematico di 8, 7 e 6⁴⁷⁹.”

Pertanto, sulla base di una inferenza logica, più che a seguito di una evidenza di natura fisiologica -i fotorecettori non erano ancora stati scoperti⁴⁸⁰-, legata alla impossibilità di ammettere un numero infinito di vibrazioni nella retina, Young ha postulato un innatismo cromatico della vibrazione in relazione alle onde, e quindi il rapporto biunivoco tra la frequenza e il recettore ottico. Il medico tedesco Helmholtz riprese l'idea di Young intorno al 1850, ma dandole un fondamento fisiologico e quindi spiegandola in termini non di stimolo in genere in un contesto ipotetico, ma nel rapporto specifico tra nervo e stimolo, così come fu pensato a partire dal 1826, con la enunciazione, da parte di Johannes Peter Müller (1801-1858) del

⁴⁷⁷ Young T., *Philosophical Transactions, as 'The Bakerian Lecture. On the theory of light and colours*, read 1801, Royal Society, London, 1802.

⁴⁷⁸ *ibid.* p. 20.

⁴⁷⁹ *ibid.* p. 21. Corsivo mio.

⁴⁸⁰ I fotorecettori sono stati scoperti, come li conosciamo oggi, dopo un lungo itinerario, che intreccia storia dell'istologia e dell'elettrofisiologia tedesca, negli anni '60 del 1900, quando furono individuati, a livello molecolare, i tre pigmenti fondamentali. L'articolo determinante, in tal senso, fu quello del Nobel George Wald (1906-1997): *The receptors of Human Color Vision*. Science. Sep 4;145(3636)1964, pp.1007-16.

*principio dell'energia nervosa specifica*⁴⁸¹, secondo il quale la sensazione non è determinata dal tipo di stimolo esterno bensì dal tipo di nervo coinvolto nella stimolazione. Di eguale importanza per lo sviluppo della teoria di Helmholtz vi furono le già citate mescolanze additive e sottrattive, note fin dal diciottesimo secolo attraverso la personalità di Jacob Christoph Le Blon (1667-1741), pittore e incisore francese, ed in particolare dalla sua opera *Coloritto*⁴⁸². Nel testo era proposta l'idea che fosse possibile ottenere tutti i colori possibili a partire da tre colori fondamentali: rosso, giallo e blu (*Fig. 4.10*).

<i>Yellow and Red</i>	}	make an <i>Orange Colour</i> .
<i>Red and Blue</i>	}	make a <i>Purple and Violet Colour</i> .
<i>Blue and Yellow</i>	}	make a <i>Green Colour</i> .

483

Fig. 4.10

Le Blon, tuttavia, non ha proposto l'esperimento con miscele, bensì con la sovrapposizione di lastre di rame da torchio calcografico nello stile della mezzatinta. Tale tecnica prevedeva che le lastre di rame venissero raschiate con un *berceau* sino a renderle scabre, in modo tale da creare i solchi per far depositare l'inchiostro: in questo modo si otteneva il nero. In seguito, vi era il lavoro per il chiaro, che era un'opera di raschiatura della lastra, finalizzata all'allisciamento della stessa, affinché l'inchiostro scivolasse via dal foglio in fase di pressatura. Alla fase di schiaritura, si aggiungeva, insieme al raschietto, il brunitoio (uno stilo dalla punta sferica), per lucidare le zone chiare e garantire una maggiore riflessione luminosa. Dopodiché, veniva applicato l'inchiostro da una miscela di pigmenti colorati e olio trasparente, spesso di

⁴⁸¹ Cfr. Müller P., *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinns*, Cnobloch, Leipzig, 1826; *Handbuch der Physiologie des Menschen*, Hölscher, Coblenz, 1835.

⁴⁸² Le Blon J.C., *Coloritto, or, The harmony of colouring in painting: reduced to mechanical practice*, [publisher not identified], London, 1725.

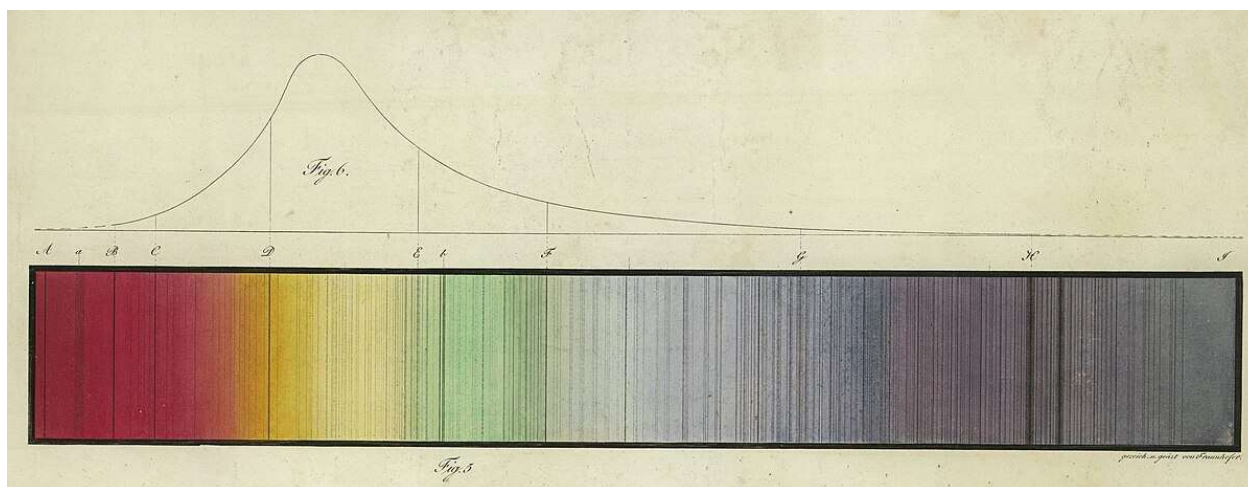
⁴⁸³ Le Blon, *ibid.* p. 6.

lino, e applicato, con un panno, sulla lastra di rame. A quel punto, veniva rimosso l'inchiostro in eccesso e applicata la torchiatura, in modo tale da imprimere l'inchiostro nella carta a seconda della conformazione della lastra di rame. Le Blon utilizzò questa tecnica sui tre colori fondamentali. Dopo aver preparato un impasto con pigmenti gialli, rossi e blu misti a olio traslucido, li applicò a tre lastre diverse aventi la stessa immagine per poi sottoporre un unico foglio a tutte e tre le lastre. Il fatto di aver usato un olio semi-trasparente ha permesso, nel risultato cromatico finale, di effettuare una sintesi additiva: la luce bianca riflessa dalla carta ha attraversato i tre stati di colore e si è sommata ad essi. Un caso diverso, di mescolanza sottrattiva⁴⁸⁴, è quello dei pigmenti: dalla loro oscurità, infatti, si ottiene un assorbimento e non una riflessione della luce bianca.

Infine, fondamentali per comprendere gli esperimenti di Helmholtz, sono le linee di Fraunhofer, che hanno gettato le basi della spettroscopia. Nel 1814, il fisico Joseph von Fraunhofer (1787-1826), dopo anni di lavorazione della tecnica del vetro e di studi ottici, scoprì le righe scure della luce solare, al tempo non ancora nome come linee di assorbimento⁴⁸⁵ (Fig. 4.11).

⁴⁸⁴ Un sistema a stampa cromatica per mescolanza sottrattiva fu sviluppata da un allievo di Le Bon, Jacques Fabien Gautier d'Agoty (1711-1786), il quale aggiunse ai tre colori fondamentali l'inchiostro nero. Per approfondire il tema Cfr: Kuehni R. G., Schwarz A., *Color Ordered: A Survey of Color Systems from Antiquity to the Present*, Oxford University Press, USA, 2008; Biggman C.P., *A Cultural History of Color in the Age of Enlightenment*, Bloomsbury Publishing, UK, 2002; Steinle F., Lowengard S., Kleinwächter T. C., *Ordering Colours in 18th and Early 19th Century Europe*, Springer International Publishing, Netherlands, 2023; Grasselli M.M., Savage E., *Printing Colour 1700-1830, Histories, Techniques, Functions, and Receptions*, Liverpool University Press, UK, 2024.

⁴⁸⁵ Per questo si deve attendere il 1854, quindi la formulazione delle tre leggi sulla spettroscopia di Kirchhoff e Bunsen.



486

Fig. 4.11

Dopo aver riprodotto l'esperimento newtoniano del prisma, Fraunhofer osservò lo spettro non ad occhio nudo ma attraverso un piccolo telescopio, e vide che tra i colori dello spettro vi erano delle righe scure ad intervalli regolari, a prescindere dal tipo di vetro usato (*crown, flint*, ecc.). Successivamente, egli catalogò con riferimenti quantitativi i rapporti cromatici osservati, i quali cessarono così di essere semplicemente qualitativi. Infatti, ad ogni colore fu attribuita una lettera, a partire dal rosso A fino al viola I, un indice di intensità preciso (Fig.6 in Fig. 4.11) e lo specifico angolo rifrattivo misurato nel prisma. Si trattava, pertanto, di una matematizzazione della sfumatura: il rosso non era semplicemente rosso ad angolo rifrattivo generale, ma era quantificabile nel dettaglio⁴⁸⁷. Così era altresì possibile calcolare l'indice di deviazione minima del vetro attraverso cui veniva dispersa la luce bianca, calcolo oggi espresso attraverso il numero di Abbe⁴⁸⁸. In questo modo, il discorso dei romantici relativo alle infinite sfumature e

⁴⁸⁶ Fraunhofer J., *Fraunhofers Spektrum mit den eingezeichneten Fraunhofer Linien. Darüber die Spektralempfindlichkeitskurve des Auges*, 1815, Deutsches Museum, Archiv, BN 43952.

⁴⁸⁷ Cfr. Jackson W.M., *Spectrum of Belief Joseph Von Fraunhofer and the Craft of Precision Optics*, MIT Press, USA, 2000.

⁴⁸⁸ Il numero di Abbe, dal matematico Ernst Karl Abbe (1840-1905), quantifica il rapporto tra la capacità di rifrazione ottica e la dispersione di un materiale trasparente: $V = \frac{nD-1}{nF-nC}$, dove V è il numero di Abbe, nD, nF, nC gli indici di rifrazione delle linee di Fraunhofer.

al trapasso indefinito di un colore all'altro, diventava superfluo, perché le righe nere fornivano confini netti e stabili tra un colore e l'altro.

Alla luce di tutto ciò, Helmholtz elaborò la sua teoria tricromatica. Il fatto che la sensazione non derivasse dallo stimolo esterno ma dal nervo coinvolto ha facilmente risolto il problema del darsi del colore in contesto di ottica ondulatoria. Infatti, la percezione cromatica non è determinata dal numero indefinito delle frequenze, ma dalla combinazione dei tre colori fondamentali presenti nelle fibre retiniche, la cui interazione si trasforma in un unico stimolo, secondo i principi della mescolanza additiva e sottrattiva. Per dimostrare ciò, Helmholtz fece diversi esperimenti sulla mescolanza dei colori dello spettro riprendendo il modello dell'esperimento delle due fenditure di Young. Infatti, egli fece passare la luce attraverso due cavità a distanza variabile verso un prisma, ottenendo due spettri sovrapposti gli uni sugli altri. Egli propose l'esperimento sia attraverso una sovrapposizione spettrale a pari intensità, che a intensità difforme, applicando, così, un filtro su una delle due fenditure⁴⁸⁹. Attraverso un telescopio, osservò una piccola area del perimetro di sovrapposizione spettrale, che corrispondeva al punto esatto in cui i due spettri si sovrapponevano. In quel preciso punto, l'occhio percepiva un unico colore, che era il risultato della somma degli altri due. Tramite le linee di Fraunhofer, Helmholtz poteva quantificare quei rapporti in maniera esatta. I risultati delle sue osservazioni furono che il rosso e il verde generano un giallo pallido, rosso e blu il porpora e il giallo e il blu il bianco. Quest'ultimo punto fu di eccezionale importanza per due ragioni: tale evidenza dimostrava che la luce bianca potesse essere ottenuta non necessariamente da sette colori ma solo due, idea questa che Schopenhauer espose nel 1816 e nel 1856; il fatto che dal giallo e dal blu non venisse il verde, come ci si attendeva, ma il bianco, mise in discussione i principi di complementarità come teoricamente validi in ottica fisiologica⁴⁹⁰. Helmholtz fu in grado di fornire una spiegazione fisiologica del fenomeno. Il presupposto fondamentale, che Schopenhauer stesso evidenziò già nel TV del 1816, è che il piano fisiologico e quello fisico sono diversi; quindi, non si possono applicare gli stessi criteri ad entrambi. Allo stesso modo Helmholtz: la mescolanza dei pigmenti non rende in alcun modo legittimo effettuare una corrispondenza tra i processi di composizione cromatica fisiologica con quella pigmentaria, e infatti vi è poi uno scontro tra gli esiti: il blu e il giallo generano

⁴⁸⁹ Crone R., p. 138.

⁴⁹⁰ *ibid.* p. 139.

nell'occhio il bianco e non il verde, come nei pigmenti. La causa principale di questo è che l'occhio risponde alla legge additiva, mentre il pigmento a quella sottrattiva, e ciò perché mentre l'occhio reagisce alla luce riflessa, il pigmento a quella assorbita. E questo, a sua volta, risulta dal fatto che vi è una reale, e non solo matematica, interazione tra colori e luce bianca. E che, anzi, quest'ultima può contraddire la predizione fondata sul rapporto dei triangoli cromatici di cui prima (Meyer, Lichtenberg, Lambert), come nel caso del giallo + blu che dà il bianco e non il verde. Se si mescolano i colori blu e giallo, questi non rimangono interi ed isolati nella loro somma, reagiscono reciprocamente attivamente: la pittura blu riflette il violetto, il blu e il verde, mentre assorbe giallo e rosso; d'altro canto, quella gialla fa il contrario, riflette giallo e rosso e assorbe violetto, blu e verde. Così, se ben mescolati, il blu riflesso dalla pittura blu viene assorbito dal giallo, il rosso e il giallo riflessi dalla pittura gialla vengono assorbiti da quella blu, rimane il verde. Con la vista non funziona allo stesso modo, perché l'oggetto coinvolto non è il colore del pigmento ma la luce bianca riflessa, che quindi aggiunge luce. Inoltre, nel fenomeno visivo era osservabile, tramite sovrapposizione spettrali, la manifestazione di un colore a spettro singolo avente una determinata lunghezza d'onda: è il caso di rosso + verde che dà giallo. Ma la complessità dei due gialli non è paragonabile, perché una ha un'unica lunghezza d'onda, il giallo dello spettro, mentre l'altra è la risultante di una sovrapposizione di onde. Sono, pertanto, fisicamente diversi ma all'occhio fisiologicamente indistinguibili. Ne segue che la causa della giallezza non è nell'onda, ma nella sensazione visiva, quindi nel nervo ottico. A questo punto, Helmholtz riprese la teoria triconomatrice di Young e ammise che il rosso, il verde e il blu fossero il risultato della stimolazione di tre recettori retinici sensibili alle relative lunghezze d'onda (lunga= rosso; media= verde; corta= blu). Ciò a seguito di ripetuti esperimenti dai quali è emerso che i tre colori necessari per ottenere qualsiasi colore possibile fossero il rosso, il verde e il blu⁴⁹¹.

⁴⁹¹ Helmholtz H., *Ueber die Theorie der zusammengesetzten Farben physiologischoptische Abhandlung*, Berlin, 1852.

	Violett	Blau	Grün	Gelb	Roth
Roth	Purpur	Rosa	Mattgelb	Orange	Roth
Gelb	Rosa	Weiss	Gelbgrün	Gelb	
Grün	Blassblau	Blaugrün	Grün		
Blau	Indigblau	Blau			
Violett	Violett				

492

Fig. 4.12

Nella tabella sono riportati i colori per sintesi spettrale, cioè additiva, in netto contrasto con quelli ottenuti da sintesi sottrattiva, cioè pigmentaria. Questo voleva dire che non era la materia a determinare il colore, ma l'occhio, e che i punti di corrispondenza tra mescolanza fisica e fisiologica fossero accidentali e non necessari, come nel caso del rosso + viola che dà il porpora in entrambi i casi, seppur con sfumature leggermente diverse. Successivamente, e cioè attraverso le riflessioni del 1854-56, Helmholtz notò, inoltre, che il bianco si poteva ottenere non solo attraverso la coppia blu e giallo ma anche tramite la somma dei tre colori fondamentali. Ancora una volta questo era indice del fatto che un differente stato fisico portava ad un risultato fisiologico analogo: il bianco come somma dei colori spettrali, quello risultante dal blu e dal giallo, e quello dalla somma di verde, rosso e blu, infatti, erano indistinguibili all'occhio umano. Tuttavia, dato che la differenza fisica era reale ed effettiva, l'uguaglianza della sensazione era da attribuirsi ad un principio fisiologico, cioè i recettori retinici. Dunque, la luce bianca non era determinata dalla somma dei colori fisici ma dall'intensità dell'attività dei recettori. Queste osservazioni sulla differente sollecitazione della retina come parte fondamentale per la manifestazione del fenomeno cromatico furono elaborate in termini simili, autonomamente, nel

⁴⁹² *ibid.* p. 24.

1816 da Schopenhauer⁴⁹³, nella fattispecie con le sue considerazioni sulla attività quantitativa e qualitativa della retina (*Cap.* 5). Per concludere, infine, il quadro crometrico sul rapporto tra tre colori fondamentali, sintesi additiva e sottrattiva è opportuno richiamare anche Maxwell, perché ha dato fondamento fisico a quel che Helmholtz considerava di ambito esclusivamente fisiologico. Egli, cioè, attraverso il disco rotante, dimostrò che i colori derivanti dai tre fondamentali potessero manifestarsi in uno spazio tridimensionale sulla base di determinati rapporti tra le loro intensità⁴⁹⁴. Sulla scorta di questa idea, e con una operazione simile a quella della stampa di Le Blon, Maxwell elaborò la prima fotografia a colori, il *Nastro Scozzese*⁴⁹⁵, sovrapponendo perfettamente il soggetto fotografato su tre filtri diversi: verde, blu e rosso.

In linea conclusiva, dunque, tornando a Newton, sebbene vi fossero diversi ordini di obiezioni ai tre elementi fondamentali dell'ottica, e cioè rifrangibilità innata, luce bianca composta e non omogenea e sette colori fondamentali, è necessario ribadire che, per quanto le critiche fossero fondate ed acute, spesso non erano basate su quello che era l'effettivo stato maturo dell'ottica newtoniana. Le ragioni di questo, punto su cui occorre insistere, è legato alla scarsa disponibilità di conoscenza diretta sia del lavoro integrale di Newton, che di quello più maturo, nonché tutte le revisioni e modifiche operate dagli interpreti continentali nelle opere divulgative. Inoltre, la scarsa conoscenza delle *Queries* è anche collegata al fatto che esse fossero poste non come conquiste teoriche definite, come nel caso della geometria ottica, ma come ipotesi aperte e linee possibili di ricerca per approfondire un problema teorico. Per cogliere pienamente il divario, è sufficiente pensare alla ristampa postuma alla seconda edizione inglese (1717) dell'*Ottica* del 1730. In essa sembra esserci una sintesi tra l'aspetto fisiologico e quello meccanico, forse più vicina alla sensibilità romantica, incentrata sul rapporto tra oggetto e soggetto, e non immediatamente presente nelle edizioni precedenti⁴⁹⁶. Nel testo, infatti, non c'è solo l'approfondimento sulla luce e su come l'oggetto reagisca ad essa, ma una attenzione più significativa al ruolo del soggetto vedente, precedentemente tralasciato da Newton, ma non

⁴⁹³ Sul rapporto tra le teorie di Schopenhauer ed Helmholtz Cfr. Hörz, H.. Schopenhauer und Helmholtz. In: Gavroglu, K., Stachel, J., Wartofsky, M.W., (eds) *Science, Mind and Art*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 165. Springer, Dordrecht, 1995;

⁴⁹⁴ Cfr. Maxwell C., On the theory of compound colours, and the relations of the colours of the spectrum, *Philosophical Transactions, Royal Society*, London, 1860.

⁴⁹⁵ Tartan Ribbon, 1861.

⁴⁹⁶ R.A. Crone pp.133-163.

trascurato: tutt'altro. Dopo aver affermato che la luce del sole è costituita di raggi differentemente rifrangibili, il fisico fa una precisazione decisiva:

“I raggi, parlando con proprietà, non sono colorati. In essi non c'è altro che un certo potere e una certa disposizione a stimolare una sensazione di questo o quel colore. Infatti, come il suono in una campana o in una corda musicale, o in altri corpi risonanti, non è altro che un movimento vibratorio, e nell'aria non è altro che un movimento propagato dall'oggetto, e nell'apparato sensoriale diventa sensazione di quel moto sotto forma di suono, così i colori dell'oggetto altro non sono che una disposizione a riflettere questo o quel tipo di raggio più copiosamente di altri; nei raggi, essi altro non sono che la loro disposizione a propagare questo o quel moto nell'apparato sensoriale, e nell'apparato sensoriale essi diventano sensazioni di quei moti sotto forma di colori⁴⁹⁷.”

Il fenomeno cromatico, in questo modo, sembra essere determinato da due elementi oggettivi, e uno soggettivo, rispettivamente: il grado di rifrangibilità del raggio, il quale è innato, la capacità di riflessione dei corpi naturali, che dipende dalla massa, e un soggetto affetto dalla sensazione del colore:

“*I, Def. II*: La rifrangibilità dei raggi di luce è la disposizione di essi ad essere rifratti o deviati dal loro percorso nel passaggio da un corpo o mezzo trasparente in un altro. E una maggiore o minore rifrangibilità dei raggi è la disposizione di essi ad essere deviati più o meno dal loro percorso a parità d'incidenza sul medesimo mezzo.

I, II, Prop. I, Teorema I: I fenomeni dei colori nella luce rifratta o riflessa, non sono causati da nuove modificazioni variamente impresse nella luce in accordo con le differenti terminazioni della luce e dell'ombra.

Prop. II, Teorema II: Ogni luce omogenea ha il suo proprio colore corrispondente al suo grado di rifrangibilità, e quel colore non può essere cambiato né nelle riflessioni né nelle rifrazioni.

II, III Prop. VIII: La causa della riflessione non è l'urto della luce sulle parti solide e impenetrabili dei corpi, come comunemente si crede. [...] I colori dei corpi, infatti, nascono dalla grandezza delle particelle che li riflettono.

Prop. X: Tutti i corpi sembrano avere i propri poteri di rifrazione proporzionali alle proprie densità (o con molta approssimazione)⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ I. Newton, *Ottica, I, II., Prop. II, Teorema II*, in Pala A., *Scritti di Ottica di Isaac Newton*, UTET, Torino, 1978, p. 394.

⁴⁹⁸ *Ottica*, pp.304;386;391;496-501;

Accanto a questi celebri enunciati, nelle *Queries* ⁴⁹⁹, sono presenti anche considerazioni di ordine fisiologico:

“*Qr. 12:* I raggi del sole cadendo sul fondo dell’occhio non eccitano vibrazioni nella *Tunica Retinica*⁵⁰⁰? E le dette vibrazioni, propagate dalle fibre solide del nervo ottico nel cervello, causano il senso della vista (*sense of seeing*).

Qr. 13: Non producono forse i diversi tipi di raggi vibrazioni di grandezza (*bigness*) diversa, che, a seconda della loro grandezza, eccitano sensazioni di diversi colori, come le vibrazioni dell’aria, che a seconda della loro ampiezza, suscitano sensazioni di suoni diversi? E in particolare i raggi più rifrangibili non provocano vibrazioni più brevi, che danno la sensazione del violetto profondo, e i raggi meno rifrangibili le più ampie, che danno la sensazione del rosso profondo?

Qr. 14: L’armonia e la discordia tra i colori non viene dalle proporzioni delle vibrazioni propagate attraverso le fibre dei nervi nel cervello?

Qr. 15: Non sono forse le immagini degli oggetti viste con entrambi gli occhi riunite là dove i nervi ottici si congiungono prima di entrare nel cervello? Le fibre del lato destro di entrambi i nervi si uniscono in quel punto, e dopo l’unione, proseguono verso il cervello nel nervo situato sulla parte destra della testa; e le fibre del lato sinistro di entrambi i nervi si uniscono nello stesso luogo e, dopo l’unione, entrano nel cervello nel lato sinistro della testa.

Qr. 16: Quando un uomo, al buio, preme con il dito uno dei due angoli dell’occhio e volge lo sguardo dalla parte opposta del dito, vedrà un cerchio di colori simili a quelli della coda di un pavone. Se l’occhio e il dito restano in quiete, questi colori scompaiono entro due minuti (*second minute of time*); ma se il dito viene mosso con un tremolio lieve, ricompaiono. Non sorgono forse questi colori dai movimenti eccitati nel fondo dell’occhio dalla pressione e dal movimento del dito, così come altri movimenti simili sono eccitati dalla luce per produrre la visione? E i movimenti, una volta eccitati, non continuano forse per circa un secondo prima di cessare? E quando un uomo, colpito sull’occhio, vede un lampo di luce, non sono movimenti eccitati dal colpo sulla retina? E quando un tizzone ardente, mosso agilmente lungo la circonferenza di un cerchio, fa apparire l’intera circonferenza come un cerchio di fuoco, non è perché i movimenti eccitati nel fondo dell’occhio dai raggi luminosi sono di natura duratura e continuano finché

⁴⁹⁹ Nella prima edizione inglese del 1704 sono *16 Queries*, nella seconda inglese, 1718 e quindi della ristampa del 1730, 31.

⁵⁰⁰ *Tunica Retina*: espressione latina, che significa veste a rete, in uso in contesto ottico a partire da sedicesimo secolo, con riferimento alle membrane.

il tizzone, nel suo girare, torna alla posizione precedente? E, considerando la durata di questi movimenti eccitati dalla luce nel fondo dell'occhio, non sono forse essi di natura vibratoria?

Qr. 24: Non è il moto animale causato dalle vibrazioni del mezzo, eccitato dal cervello dal potere di volontà (*Power of the Will*) e così propagato attraverso le solide, semi trasparenti e uniformi fibre sottili (*Capillamenta*⁵⁰¹) dei nervi nei muscoli, contraendoli e dilatandoli?

Qr. 28: Non è il senso animale il luogo dove è presente la sostanza sensitiva, e nel quale le specie sensitive delle cose sono trasportate attraverso i nervi e il cervello, in modo tale da essere percepite in virtù della loro immediata presenza alla sostanza? E comprendendo bene queste cose, non ne segue che esiste un essere incorporeo (*incorporeal Being*), vivente, intelligente, che è nello spazio infinito, come nel proprio sensorio, vede le cose stesse intimamente, le percepisce a fondo, le comprende pienamente per la loro immediata presenza a sé stesso: le immagini di tali cose sono risultate solo dagli organi di senso nel nostro piccolo sensorio (*our little Sensoriums*), sono viste e contemplate (*seen and beheld*) da ciò che in noi percepisce e pensa⁵⁰².”

È evidente che le nozioni di fisiologia ottica di Newton fossero tutt'altro che banali⁵⁰³, e che, al contrario, ricorrevano alle osservazioni più antiche, come quella relativa ai fosfeni (*Qr. 16*), a quelle moderne, quali la decussazione dei nervi ottici e il chiasmo ottico (*Qr. 15*). In merito a quest'ultimo punto, è necessaria una precisazione storica. Newton conosceva gli studi anatomici in merito di Thomas Willis⁵⁰⁴ (1621-1675) e William Briggs⁵⁰⁵ (1642-1704): figura 4.12. Tuttavia, seppure vi fosse una conoscenza anatomica ed effettiva del chiasmo ottico, non era ancora chiaro a livello funzionale come questo causasse l'immagine unitaria. Si diffuse, infatti, l'idea che la consapevolezza dell'intersezione di fibre ottiche non spiegasse di conseguenza il risultato finale unitario; motivo per il quale, come si dirà nel *Cap. 5*, nel diciannovesimo secolo il problema divenne capitale. Questo esempio, in realtà è molto utile non solo in questo caso specifico, ma per comprendere in genere la relazione tra Newton e i

⁵⁰¹ *Capillamenta*, dal latino *capillus*, era il termine classico attraverso cui, sin dall'Antichità, si designavano filamenti sottili. A partire dal sedicesimo secolo il termine ha acquisito una accezione sempre più circoscritta, ma non esclusiva, all'organico, quindi in riferimento ai liquidi, fibre e vasi capillari.

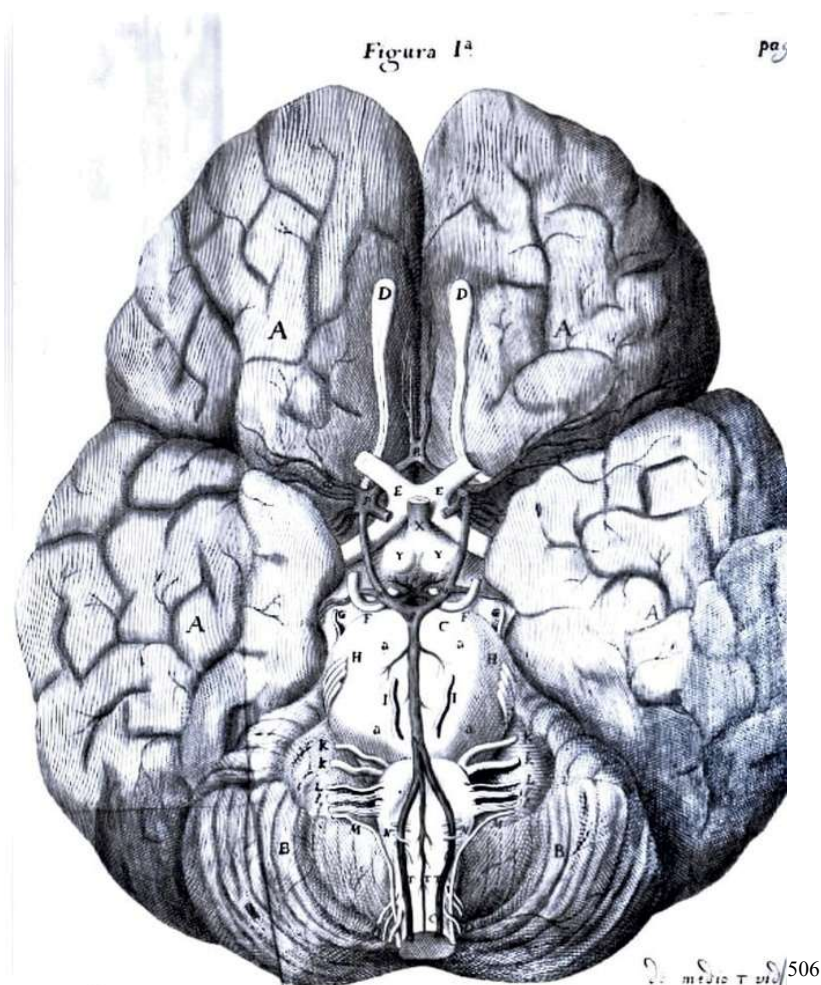
⁵⁰² Newton, *Opticks*, p. 345; pp. 345-346; p. 346; pp. 346-347; p. 347; p. 354; pp. 370-371.

⁵⁰³ Sull'argomento Cfr. Boran E.A., Fingold M., *Reading Newton in Early Modern Europe*, Brill, Netherlands 2017. Kassler J.C., *Newton's Sensorium: Anatomy of a Concept*, Springer International Publishing, Switzerland, 2018; Salom H., *An Essay on the Physiology of the Eye*, Outlook Verlag, Deutschland, 2023; Boran E.A., Fingold M., *Reading Newton in Early Modern Europe*, Brill, Netherlands 2017.

⁵⁰⁴ Willis T., *Cerebri anatome: cui accessit nervorum descriptio et usus*, typis Ja. Flesher, impensis Jo. Martyn & Ja. Allestry apud insigne Campanae in Coemeterio D. Pauli, Londini, 1664.

⁵⁰⁵ Briggs W., *Ophthalmo-Graphia sive oculi ejusque partium descriptio anatomica: nec non ejusdem nova visionis theoria*, Lugduni Batavorum, Londini, 1686.

suoi critici. Infatti, come nel chiasmo, così nell'ottica in genere, non era messo in discussione il fenomeno, ma la sua interpretazione. Se noi prendiamo la *Qr. 14*, e quindi la differenza tra proporzioni nella sensazione dei colori, essa è molto simile a quella esposta da Goethe nel TC e da Schopenhauer nel TV, ma in modi radicalmente diversi, al punto tale da sovvertire la teoria complessiva stessa. Più in generale, soprattutto attraverso Schopenhauer e la fisiologia ottocentesca, non è tanto il ruolo del cervello nella visione ad essere il grande elemento di novità, quanto la diversa interpretazione dell'attività cerebrale. Essa non era più vista come un semplice dato anatomico o uno strumento recettivo rispetto ad uno stimolo esterno, che rimaneva la causa determinante della rappresentazione, quanto, piuttosto, come un elemento attivo e non passivo nella manifestazione di un dato fenomeno.



⁵⁰⁶ Willis T., p. 24; Illustrazione di Cristopher Wren (1632-1723).

A prescindere, dunque, dall'effettivo stato dell'arte nell'opera di Newton in merito al rapporto tra geometria e fisiologia in contesto ottico, l'immagine pubblica che ne veniva proposta, specialmente nel contesto dinamista e romantico della filosofia tedesca, era essenzialmente quella meccanicistico-riduzionista, specialmente per le posizioni degli epigoni newtoniani, primo tra tutti, il chimico Joseph Priestly (1733-1804). Ad ogni modo, è ad essi, più che al newtonianesimo in quanto tale, che Goethe, Schopenhauer, e gli intellettuali del tempo, si opposero.

4.2 I fondamenti della teoria goethiana dei colori: fenomeno originario, polarità e morfologia

La prima opera in cui Goethe ha trattato in modo esclusivo il fenomeno cromatico sono i *Contributi di Ottica*⁵⁰⁷ (=CO), scritti tra il 1791 e il 1792. Sin dalle prime pagine, egli si pone in netto contrasto con Newton, a partire dal metodo di studio del fenomeno cromatico, per arrivare alla celebre obiezione sulla natura della luce, che era, per Goethe, omogenea e non composta. È fondamentale tenere presente che le obiezioni di Goethe, e tutto ciò che ne deriva, sono primariamente di natura metodologica. L'importanza di questo dato interpretativo non è rilevante solo per il confronto tra la teoria goethiana e quella newtoniana del colore, ma anche con quella schopenhaueriana. A tal proposito sono determinanti le considerazioni di Burwick:

“Il ruolo di Goethe nella controversia newtoniana non era determinato dal problema centrale dell'*Ottica*, ma da un più ampio problema con il metodo scientifico⁵⁰⁸.”

Questo è un punto fondamentale su cui occorre insistere. La genesi della teoria dei colori di Goethe, infatti, non può prescindere dal contesto teorico in cui si è sviluppata, che non è

⁵⁰⁷ *Beiträge zur Optik*. (2 Bände, 2 Faltbögen, 27 Karten) Erstes und Zweytes Stück. Nachwort zu Goethe, Beiträge zur Optik und Historische Skizze zur "Grossen Tafel" / Julius Schuster, Hildesheim : Olms, Deutschland, 1964.

⁵⁰⁸ Burwick F., *Goethe's Entoptische Farben and The Problem of Polarity, in Goethe and the Sciences: a Reappraisal*, D. Reidel Publishing Company, Holland, 1987, p. 32.

semplicemente circoscritto all'area della Germania, ma anche della Francia, e la quale riguarda non soltanto la relazione tra scienze naturali ed esperienza, dunque tra matematismo e teorici del senso comune, ma quella, già citata in precedenza, tra aree diverse delle scienze naturali⁵⁰⁹. Nel caso specifico di Goethe, diventa fondamentale il problema del fenomeno originario (*Urphänomen*) così come si è sviluppato all'interno dei dibattiti della scienza della vita, in rapporto alle conclusioni teoriche relative agli studi di anatomia comparata, di tassonomia ed evoluzione⁵¹⁰; nonché al problema stesso del concetto di *organismo*, *organizzazione*, *teleologia* e *finalità*, così come presentato e problematizzato nella *Critica del giudizio*⁵¹¹. A questi problemi generali, dunque, si aggiungono quelli più specifici relativi al rapporto tra interno ed esterno di un vivente, e dunque di conformità esterna ed interna, principio interno ed esterno, così come classificati nella *Analitica della forza teleologica di giudizio*. È nota la differenza tra conformità interna, nella quale il fine e il mezzo si corrispondono⁵¹², e quella esterna, che non consente di fare un passaggio simile. È molto utile l'esempio di Kant:

“La forma interna di un semplice filo d'erba può dimostrare in modo sufficiente, per la nostra umana facoltà di valutare, che la sua origine è possibile solo secondo la regola dei fini. Ma se ci si allontana da questo e si guarda solo all'uso che se ne fanno altri esseri della natura, se dunque si guarda solo ai riferimenti esterni conformi al fine – come l'erba sia necessaria al bestiame e come questo sia necessario all'uomo quale mezzo per la sua esistenza [...] allora non si perviene ad alcun fine categorico, bensì tutto questo riferimento conforme al fine si basa piuttosto su una condizione da spostarsi sempre più in là e che, in quanto incondizionata (l'esistenza di una cosa come fine definitivo), sta del tutto al di fuori della considerazione fisico-teologica del mondo. Ma in tal caso una simile cosa non è nemmeno un fine naturale; infatti essa (o tutto il suo genere) non si deve reputare un prodotto naturale. È solo la materia, nella misura in cui essa è organizzata, che comporta necessariamente il concetto di sé stessa come fine

⁵⁰⁹ Anderson M., *Distributed Cognition in Enlightenment and Romantic Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2019; Budge G., *Romantic Empiricism: Poetics and the Philosophy of Common Sense 1780-1830*, Bloomsbury Academic, UK, 2007; Frank M., *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, State University of New York Press, USA, 2012; Lansdown R., *A New Scene of Thought, Studies in Romantic Realism*, Brill, UK, 2015.

⁵¹⁰ Cfr.; Sherrington C., *Goethe on Nature and on Science*, Cambridge University Press, UK, 2014; Wells G.A., *Goethe and the development of science, 1750-1900*, Springer Netherlands, Netherlands, 1978; Zajonc A., Seamon D., *Goethe's Way of Science A Phenomenology of Nature*, State University of New York Press, USA, 1998

⁵¹¹ Cfr. Kant I., *Critica del giudizio – con l'aggiunta della Prima Introduzione alla Critica del giudizio*, a cura di Marassi M., Bompiani, Milano, 2019.

⁵¹² Kant I., *Critica del Giudizio, I. Analitica della forza teleologica di giudizio*, §66, 296, p. 453: “Questo principio –della valutazione della conformità interna al fine degli esseri organizzati-, che è al contempo la definizione degli esseri organizzati, dice: un prodotto organizzato della natura è quello in cui tutto è fine e vicendevolmente anche mezzo”.

naturale, perché questa sua forma specifica è al contempo prodotto della natura. Ma questo concetto conduce allora necessariamente all'idea della natura nel suo complesso come un sistema secondo la regola dei fini; un'idea alla quale adesso deve essere subordinato ogni meccanismo della natura secondo principi della ragione. Il principio della ragione le compete solo soggettivamente, cioè come massima. [...] Si capisce che questo è un principio non per la forza determinante di giudizio, ma solo per la forza riflettente di giudizio⁵¹³.”

È qui chiara la consapevolezza della complessità del vivente e del metodo che gli è proprio, il quale si attesta come un ponte intermedio, nella filosofia kantiana, tra il dominio della ragione e quello dell'intelletto⁵¹⁴, e che riguarda così non il giudizio determinante, e perciò la sussunzione del particolare sotto un universale, ma quello riflettente, e dunque di un particolare a cui un universale deve essere attribuito. Questo vuol dire, all'interno della filosofia trascendentale, che la legge della conformità a scopi, derivata dalla facoltà di giudizio, è certamente trascendentale, ma è un principio regolativo, non istitutivo. L'osservazione e la precisazione di Kant, diventa ancora più chiara ed evidente nella *Dialettica della forza teleologica di giudizio* e nelle antinomie della forza di giudizio, che si manifestano nell'incontro tra ragione e natura. Vi sono due massime della forza di giudizio: la prima è che tutte le cose materiali sono generate da leggi puramente meccaniche, la seconda è che quelle stesse cose sono generate da leggi non semplicemente meccaniche⁵¹⁵. Ora, se queste due massime avessero un fondamento oggettivo, e quindi venissero concettualizzate in un giudizio determinante, vi sarebbe una irrimediabile contraddizione. Tuttavia, la loro coesistenza e legittimità è resa possibile proprio dal limite stesso che la ragione ha in rapporto a ciò che pretende di spiegare, perché non è in grado di dimostrare che cosa, in ultimo, sia a fondamento della materia. Perciò, l'antinomia non dice nulla sulla natura della materia, ma sulla facoltà conoscitiva qui adoperata, e cioè la facoltà di giudizio, e del suo effettivo limite, in quanto essa non è in grado di unificare le due massime di cui sopra:

“Viene affermato che la ragione umana, attenendosi a questa massima e procedendo in tal modo, potrà certo procurarsi altre conoscenze di leggi naturali, tuttavia mai rinvenire il minimo fondamento di ciò che costituisce la specificità di un fine naturale; con ciò rimane indeciso se, nel fondamento interno, a noi sconosciuto, della natura stessa, il nesso fisico-meccanico e quello finale nelle medesime cose non

⁵¹³ *Ibid.* §67, 300-301, pp. 459-461.

⁵¹⁴ *ibid.* Introduzione, Sezione III, 177, p. 23.

⁵¹⁵ *ibid.*, *Dialettica della forza teleologica di giudizio*, §70, 314, pp.475-477.

possano connettersi in un unico principio: si afferma solo che la nostra ragione non è in grado di unificarli in un tale principio e che la forza di giudizio dunque, in quanto riflettente (a partire da un fondamento soggettivo), e non in quanto determinante (in base ad un principio oggettivo della possibilità delle cose in sé), è costretta a pensare, per certe forme presenti nella natura, come fondamento della loro possibilità un altro principio, diverso da quello del meccanicismo della natura⁵¹⁶.”

Questi passaggi fondamentali della *Terza Critica*, che si possono riassumere nel concetto di “finalità senza scopo”, hanno avuto una profonda influenza sulle riflessioni in merito alle scienze della vita, sia in area scientifica che filosofica. È opinione quasi unanime nella critica storiografica che, nonostante le divergenze nelle ricezioni, l’elemento certamente più condiviso è la immanentizzazione della finalità e dunque la possibilità di una teleologia senza teologia nella spiegazione dei fenomeni biologici e, più generalmente, naturali⁵¹⁷. Pertanto, il complesso incontro tra scienze naturali, collocato all’interno di un più ampio e discusso contesto culturale, ha reso necessario un interrogativo circa il metodo di studio: se esso dovesse essere semplicemente descrittivo o in grado di rendere conto dell’unità profonda nella scala del vivente, e se questo passaggio fosse possibile all’interno delle scienze oppure no. Dunque, per fare un esempio, alla botanica concettuale-descrittiva di Linneo ne cominciava ad essere contrapposta una teoretica e morfologica, in grado di spiegare il rapporto complesso tra archetipo e specie. Ad affrontare quest’ultimo punto è stato il naturalista Georges Cuvier (1769-1832), allievo di Buffon, e personalità di importanza capitale ai nostri scopi, perché ha ripensato il concetto di *Tipo* (*Typus*), come base concettuale di qualsiasi fenomeno empirico, ma di natura relazionale e complessa, che riguarda rapporti fondamentali e costanti tra parti in più organismi⁵¹⁸. Elemento teorico, questo, esplicitato solo nelle *Ricerche*⁵¹⁹ del 1812, ma chiaramente sotteso nella sua metodologia anche nelle opere precedenti e nelle sue tesi, e che

⁵¹⁶ *ibid.*, §72, 388, p. 479.

⁵¹⁷ Cfr. Gardner S. *Kant’s Third Critique: The Project of Unification*. Royal Institute of Philosophy Supplement. 2016; McLaughlin P., *Kant’s Critique of Teleology in Biological Explanation Antinomy and Teleology*, Mellen Press, UK, 1990; Lenoir T., *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*, University of Chicago Press, USA, 1989; Huneman P., *Understanding Purpose, Kant and the Philosophy of Biology*, University of Rochester press, USA, 2007; Zammito, J., *Teleology then and now: The question of Kant’s relevance for contemporary controversies over function in biology*. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37 (4), 2006, pp. 748-770; Friebe, Cord. *Teleologie und Ontologie des Lebewesens bei Kant*. Seminario “Finalità della natura e intenzionalità”, Trento, 15 dicembre 2005.

⁵¹⁸ Cfr. Cassirer, p. 221.

⁵¹⁹ Cuvier G., *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes: où l’on rétablit les caractères de plusieurs espèces d’animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*, Deterville, Paris, 1812.

ha dato adito allo sviluppo di un razionalismo biologico⁵²⁰, irrinunciabile per comprendere l'impostazione goethiana e più generalmente romantica⁵²¹. Le due aree di riflessione, perciò, *Tipo* e organismo, sono qui strettamente congiunte:

“L'individualità d'un organismo non può più essere d'una qualità speciale; essa si basa sulla correlazione di tutte le sue singole proprietà. Da ciò risulta che la biologia, se vuole raggiungere il suo scopo e realizzare i suoi ideali empirici, non solo non può ignorare il fattore razionale, ma anzi ha bisogno di formarsi, a questo scopo, dei propri metodi razionali. La sua via non conduce semplicemente dal particolare al generale; essa deve anzi permettere il tutto già nella considerazione di ogni parte, essa deve permettere il generale nel particolare. Ciò vale per i singoli organismi, come anche per il mondo degli organismi presi nel loro insieme. Giacché, anche in questo, nulla esiste per sé stesso, ma ogni essere è in relazione con gli altri. La conoscenza di ogni singola forma permette sempre, se si vuole andare a fondo, la conoscenza del mondo delle forme, preso nella sua totalità⁵²².”

Dunque, premesso che è centrale il problema tra forma (*Tipo*) e organismo, va da sé che diventi fondamentale la ricerca di un giusto metodo perché si possa parlare di sistema. Ed è questa specifica questione a differenziare le tesi dei *Naturphilosophen* e degli idealisti. Infatti, sui problemi teorici, sulle premesse e le criticità, erano perlopiù tutti concordi, ma nei metodi sono sorte differenze radicali. Per fare un esempio, per Goethe e Schopenhauer il concetto di Tipo era fondamentale, ma lo hanno sviluppato in modi distinti. E le differenze, spesso, sono state determinate proprio sulla base della importanza attribuita, nel sistema, a delle istanze prettamente filosofiche quali i concetti di *essere* e *divenire*⁵²³. Risulta chiaro, pertanto, che ogni tipo di ragionamento e di confronto relativo ad aree ristrette del sapere scientifico, come l'ottica, non può essere separato da un apparato metafisico e metodologico di riferimento per i suoi sviluppi.

Tornando al caso specifico di Goethe, è essenziale, per la sua teoria dei colori, comprendere e avere chiara l'importanza dei suoi studi giovanili morfologici e anatomici, nonché delle riflessioni sulla filosofia kantiana sviluppate con Schiller in rapporto al problema tra idea ed

⁵²⁰ A tal proposito Cassirer E., *Storia della filosofia moderna IV*, Einaudi, Torino, 1961, pp. 191-218.

⁵²¹ A tal proposito si rimanda a Poggi S., in particolare al Cap. 10, *L'origine e le forme della vita*, pp. 439-534.

⁵²² Cassirer, p. 211.

⁵²³ Élie M., *Lumière, couleurs et la nature*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p. 140.

esperienza. Per Goethe, il fenomeno originario non è di natura esplicativa, bensì descrittiva⁵²⁴. Questo è il punto più importante per comprendere la divergenza da Schopenhauer, che invece pretendeva una definizione metafisica ed esplicativa per la comprensione dei fenomeni, rispetto alla quale la descrizione era certamente un momento necessario, ma non sufficiente.

Gli interessi di Goethe per la botanica si sono manifestati con una importanza decisiva a partire dal suo primo viaggio in Italia nel 1786, e l'idea di tipo originario è comparsa nei suoi scritti il 27 settembre 1786, mentre era nei giardini di Padova:

“Qui, fra tanta varietà di piante che vedo per la prima volta, mi si fa sempre più chiara e più viva l'ipotesi che in conclusione tutte le forme delle piante si possano far derivare da una pianta sola. Soltanto con l'ammettere questo sarebbe possibile stabilire veramente i generi e le specie, cosa che a me pare sia stata fatta finora in modo arbitrario⁵²⁵.”

All'anno successivo, e precisamente il 17 aprile del 1787, risale invece la definizione di pianta originaria (*Urpflanze*), durante una visita all'orto botanico di Palermo:

“Stamane mi ero recato al giardino pubblico col fermo proposito di cullarmi tranquillamente nei miei sogni di poesia, quando, senza che me ne accorgessi, mi vidi assalito da un altro fantasma, che mi assediava già da alcuni giorni. Le molte piante, che ero abituato a vedere solo nelle casse e nei vasi, e per la maggior parte dell'anno solo nelle serre, qui allignano vegete e fresche all'aria aperta; per cui, conformandosi pienamente al loro destino, ci diventano anche più intelligibili. Alla presenza di tante forme nuove o rinnovate, mi saltò in testa la mia antica fantasia: perché in tanta ricchezza di vegetazione, non dovrei scoprire l'*Urpflanze*, la pianta originaria? Una tale piante ci deve pure essere: diversamente, come potrei riconoscere che questa o quella figura è una pianta, se non fossero tutte formate sopra un solo modello? Mi sono sforzato di esaminare in che cosa realmente tutte queste figure si possano distinguere l'una dall'altra. E le ho trovate più simili che diverse; applicando la mia terminologia botanica, la cosa riusciva fino ad un certo punto, ma non venivo ad una conclusione. E questo mi rendeva irrequieto, senza giovarmi a nulla. Ed ecco sconvolto il mio bel progetto poetico, ecco sparito il mio giardino di Alcino: davanti a me si apriva solo un giardino di questa terra. Ma perché noi moderni

⁵²⁴ Cfr. Goethe J.W., *Naturwissenschaftliche Schriften*, Spemann, Leipzig, 1896; Böhler M. 1977. Johann Wolfgang Goethe: Schriften zur Naturwissenschaft. Stuttgart: Philipp Reclam Jun; Fink KJ, Goethe's history of science, Cambridge University Press. UK, 1991.

⁵²⁵ Goethe J.W., *Viaggio in Italia* trad. ita Zaniboni E., in *Opere*, a cura di Santoli V., Sansoni, Firenze, 1970, p. 279.

siamo così distratti; perché ci lasciamo sedurre da problemi che non possiamo né risolvere, né affrontare?”⁵²⁶

Ritengo che l'utilità di questo passaggio, e la sua ricchezza, non sia solo di interesse storico, e cioè di collocamento cronologico della genesi del concetto di fenomeno originario nella riflessione di Goethe, ma anche per due punti teorici fondamentali. Il primo è la esplicitazione dell'osservazione di un fenomeno botanico non in condizioni artificiali o condizionate, quali il vaso e la serra, e la fondamentale differenza tra i due casi per la sua comprensione. L'osservazione del fenomeno nel suo apparire naturale, infatti, sarà un elemento fondamentale della critica goethiana al meccanicismo, inserendosi nell'area dei critici dell'esperimento, che lo interpretavano più come un artificio che non come prova, come nel caso della ruota cromatica di Newton⁵²⁷, e che dunque si attestava più come una convalida di un'ipotesi teorica su un fenomeno che non del fenomeno stesso. In secondo luogo, l'interesse teorico è strettamente metafisico, perché gli ultimi quesiti, qui sollevati da Goethe in modo poetico ed intimo, riflettono le stesse domande kantiane sulla necessità, da parte dell'uomo, di superare i domini delle sue possibilità di conoscenza, come presentate nella *Prefazione* della *CrP*, entrando così del dominio della metafisica:

“La ragione umana, in un genere delle sue conoscenze, ha un destino particolare: quello di essere gravata da questioni che non può evitare, poiché le sono assegnate dalla sua stessa natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana⁵²⁸”.

E in merito a questo, non ritengo sia affatto una casualità che Goethe si sia poi avvicinato alla filosofia di Kant nel 1790. Infatti, se è certamente vero che l'influenza culturale del tempo non poteva prescindere da Kant, è pur vero che in questa dipendenza contestuale vi era possibilità di aderenza quanto di rifiuto, come nel caso del già citato Schulze. Per riallacciarci alle parole conclusive del passaggio succitato del *Viaggio*, il rapporto tra io conoscente, in questo caso interrogante, e mondo da conoscere è, in effetti, al centro della preoccupazione di Goethe; ed è sempre inserito nella più ampia questione del tutto e della parte di cui prima. A tal proposito, sono illuminanti le parole di Pareyson:

⁵²⁶ ibid. pp. 389-390.

⁵²⁷ Cfr. Goethe J.W., *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, herausgegeben im Auftrag der Deutschen Akademie der Naturforscher (Leopoldina) zu Halle von R. Matthaei, Troll W., Wolf L., Nachfolger, Weimar, 1949; Goethe J.W., *Teoria della natura*, a cura di Montinari M., SE, Milano, 2020, pp. 27-35.

⁵²⁸ Kant I., *Critica ragione pura*, *Prefazione alla prima edizione*, A VII, p. 7.

“L’idea che l’unità dell’organismo, è data dalla vita diventa centrale nel pensiero di Goethe, e sta alla base del suo interesse scientifico per la natura, vista come attività organizzatrice e formante, che non si può penetrare se non cogliendola come vivente. Sin dagli anni di Strasburgo è ben questo il senso del suo interesse per la medicina, come appare appunto da un diario contro l’*anatomia cadaverum* abbandonata a se stessa e non vivificata dal più vasto sapere del medico [...] E quanto sia antiscientifico l’atteggiamento dell’analisi, che scompone e divide uccidendo la vita, si vede ancora nell’*Urfaust*, nel punto [I, 39, 20] in cui Mefistofele critica la logica, cioè la base d’ogni scienza⁵²⁹.”

La critica epistemica di Goethe alla pratica della dissezione ai fini di spiegare il vivente è tutt’altro che isolata o di matrice, per così dire, poetica; essa è in realtà sorta proprio in contesto medico, tra le fila delle scuole spiritualiste, vitaliste e dinamiste, di contro a quelle meccaniciste, in difesa della *Lebenskraft*, a partire dalla seconda metà del diciottesimo secolo tra la Francia e la Germania⁵³⁰. Uno dei più illustri sostenitori della inesauribilità della pratica anatomica per la spiegazione delle attività organiche è stato proprio Blumenbach, della cui produzione scientifica Goethe era al corrente, e che ha personalmente conosciuto in un incontro a Gottinga nel 1783 e da cui, è opinione diffusa, sia stato molto influenzato nei suoi studi anatomici,

⁵²⁹ Pareyson L., *Estetica dell’Idealismo Tedesco, III. Goethe e Schelling*, Mursia, Milano, 2003, p.32.

⁵³⁰ Per approfondimenti Cfr. Antonelli F. e Beretta M., *Alchimia e chimica nel Settecento, Antologia di testi*, Editrice Bibliografica, 2018; Bandinelli A., *Le origini chimiche della vita, Legami tra la Rivoluzione di Lavoisier e la Biologia di Lamarck*, Olschki, 2013; Bernardi W., *Le metafisiche dell’embrione, scienze della vita e filosofia da Malpighi a Spallanzani*, Olschki, 1986; Carbone F., *Medicina e scienza dell’uomo, Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*, Federico II University Press, 2017; Chang K., ‘*Motus Tonicus*’: Georg Ernst Stahl’s Formulation of Tonic Motion and Early Modern Medical Thought, *Bull. Hist. Med.*, 2004, pp. 767-803; Cheung T., *From the organism of a body to the body of an organism: occurrence and meaning of the word ‘organism’ from the seventeenth to the nineteenth centuries*, British Society for the History of Science, 2006, pp. 319-339; De Ceglia F.P. *I fari di Halle, Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*, il Mulino, 2009; Debus A.G., *Chemistry and Medical Debate: van Helmont to Boerhaave*, Science History Publications, 2011; Duchesneau F., *La Physiologie des Lumières, Empirisme, modèles et théories*, Garnier, 2012; Fabbri Bertolotti S., *Impulso Formazione e Organismo, Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, 1990; Gambarotto A., *Vital Forces, Teleology and Organization, Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*, Springer, 2018; Lenoir T., *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology*, *Isis*, Vol. 71, No. 1, (Mar., 1980), pp. 77-108; Lenoir T., *The strategy of life, Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*, University of Chicago Press, 1982; Mazzolini R., <Le dissertazioni degli allievi di Albrecht von Haller a Göttingen (1736-1753): una indagine bio-bibliografica>, *Nuncius*, II/1 (1987), pp. 125-194; McLaughlin P., *Blumenbach and the Formative Drive*, *Medizinhistorisches Journal* 17 (1982), pp. 357-372; Normadin S., Wolfe C.T., *Vitalism and the Scientific Image in the Post-Enlightenment Life Science, 1800-2010*, Springer, 2013; Richards R.J., *Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding*, *Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci.*, Vol. 31, No. 1, 2000, pp. 11-32; Richards R.J., *The Romantic Conception of Life, Science and philosophy in the age of Goethe*, University of Chicago Press, 2002; Vasconi P., *Diffusione della chimica antiflogistica in Germania*, Relazione presentata al VI Convegno Nazionale di <<Storia e Fondamenti della Chimica>>, (Cagliari, 4-7 ottobre 1995); Wolfe C.T., Pecere P., Clericuzio A., *Mechanism, Life and Mind in Modern Natural Philosophy*, Springer, 2022; Zammito J.H., *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, University of Chicago Press, 2017.

culminati nella scoperta, avvenuta il 27 marzo 1784 a Jena⁵³¹, dell'osso *intermascellare*⁵³². La scoperta di quest'osso, che al tempo si credeva non fosse presente nell'uomo, ha avuto una importanza decisiva per l'impostazione morfologica di Goethe. La sua presenza, infatti, diventava un mezzo attraverso cui superare il classico antropocentrismo in favore di un ridimensionamento dell'umano in un'ottica di continuità con il resto della natura, più che di superiorità, nonché di stabilire un rapporto diretto tra forma e funzione⁵³³.

“L'osso intermascellare è, quindi, l'elemento naturale fondamentale a partire dal quale rintracciare l'ordine tra gli organismi diversi, la cui scoperta nell'uomo conferma la continuità tra forme viventi. Suddivisioni e denominazioni delle parti non possono essere artificiali, ma devono avvenire in seguito alla comparazione e all'esame di un buon numero di casi. Lo studioso, quindi, nel considerare ciò che la natura gli mostra deve evitare, afferma Goethe, di separare quello che è unito con un uso sconsiderato dell'analisi e di unire quello che è separato costruendo analogia fuorvianti⁵³⁴.”

Ora, quel che Goethe nota è che, nonostante la differenza ossea che può intercorrere tra un uomo, una tartaruga e un elefante, è tuttavia possibile individuare un elemento comune che ne trascenda le differenze, e, in questo trascenderle, le unisca. E, seguendo la classica interpretazione di Moiso, le differenze, nell'unità, sono da attribuirsi al diverso uso funzionale dello specifico soggetto anatomico, es. elefante o tartaruga.

“L'interesse per la struttura esterna non si può fermare allora al singolo esemplare isolato, ma considera attraverso uno sguardo per così dire di secondo grado la serie dei casi in cui la stessa figura ritorna anche se talmente modificata che, se considerata separatamente, non più riconoscibile come tale. Quindi, la comparazione non avviene in modo casuale, non si limita a raccogliere e accostare dati isolati e discreti, quanto piuttosto dispone, secondo un ordine preciso, regolato da un'idea, le specie permettendo di

⁵³¹ Lettera di Goethe ad Herder, *Cfr. Goethes Werke. Weimarer Ausgabe* (WA), Abteilung IV: Briefe. Band 6, Weimar: Hermann Böhlaus, 1887, p. 258.

⁵³² Wells, George A. “Goethe and the Inter Maxillary Bone.” *The British Journal for the History of Science*, vol. 3, no. 4, 1967, pp. 348–61. L'espressione è di Blumenbach.

⁵³³ *Cfr. Moiso F., La scoperta dell'osso intermascellare e la questione del tipo osteologico*, in *Goethe Scienziato*, a cura di Giorello G., Greco A., Einaudi, Torino, 1998, p. 324. Bernabeo RA, Pistacchio B. *L'osso intermascellare tra filosofia e chirurgia*. *Quad Int Stor Med Sanita*. 1995;4:65-70; Brady RH. 1987. Form and cause in Goethe's morphology. In: F Amrine, FJ Zucker, H Wheeler, editors. *Goethe and the sciences: A reappraisal*. Dordrecht: D Reidel Publ Co. pp 257–300; De Beer GR. 1937. *The development of the vertebrate skull*. Oxford University Press, reprinted in 1971. University of Chicago Press, 1985; Herrlinger R., *Eigennamen in Anatomic und Physiologie, Histologie, Embryologie, und Physiologie, Chemie*. 3rd edn. Stuttgart: Piscator-Verlag. 1949; Ulrike Löttsch, Christoph Redies, *The Anatomical Collection at the University of Jena: Reinventing an exhibition of human remains based on ethical considerations*, *Annals of Anatomy - Anatomischer Anzeiger*, 2023; Opitz J.M., *Goethe's bone and the beginnings of morphology*, *American Journal of Medical Genetics*, Vol. 126(A), I, 2004, pp.1-8.

⁵³⁴ Cislighi F., p. 43.

osservare le impercettibili trasformazioni di un'unica forma assunta a modello. La nozione di continuità si identifica, qui, con quella di contiguità, i viventi sono così affini tra loro [...] che quasi si toccano divenendo un'unica cosa: l'unità che trascorre nella molteplicità formale⁵³⁵.”

Significative, a tal proposito, sono le considerazioni di Goethe medesimo, risalenti agli anni 1794-1795:

“Misurare una cosa è un'operazione grossolana che può essere applicata ai corpi viventi solo in modo imperfetto. Una cosa vivente non può essere misurata da nulla che sia al di fuori di essa, bensì, se la si vuol misurare, bisogna che la misura sia data da essa stessa; questa però è estremamente spirituale e non può essere trovata dai sensi. [...] Così si è voluto misurare l'uomo in modo meccanico, i pittori hanno preso la testa, in quanto parte più nobile, come unità di misura; tuttavia non è possibile impiegare neppure questa misura senza fare una violenza, sia pure piccola, ai danni delle altre membra. In ogni essere vivente, ciò che noi chiamiamo parte è talmente inseparabile dall'intero, che le parti possono essere comprese soltanto in, e con esso; e né le parti possono essere adoperate a misura dell'intero, né l'intero come misura delle parti⁵³⁶.”

Inoltre, tornando a Blumenbach, Goethe ebbe modo di apprezzare anche il concetto di *vis formativa*⁵³⁷, specialmente nell'ottica di un contesto morfologico. Tuttavia, più che in area osteologica o botanica, la riflessione blumenbachiana sulla *vis formativa* si sviluppò in contesto epigenetico, nella fattispecie, nel rifiuto delle teorie preformative di Haller e Bonnet. Infatti, per Blumenbach, il preformismo non era in grado di spiegare il lasso di tempo, privo di metamorfosi, tra la fecondazione e l'apparire delle parti. La spiegazione, per il naturalista, era da attribuirsi all'esistenza di una forza dinamica, e non meccanica, innata: l'impulso formativo (*Bildungstrieb* i.e. *vis formativa*). Affinché fosse possibile assistere ad uno sviluppo ontogenetico, si doveva ricercare la causa non nella fecondazione, che è essa stessa una conseguenza, bensì ad un principio meta-empirico, a partire dal cui stimolo sarebbe seguito tutto il resto. Tesi, questa, che Blumenbach ha avuto modo di corroborare sulla base dell'osservazione dei tentacoli recisi dei polpi: nonostante essi fossero tagliati, comunque ricrescevano, seppur in quantità ridotta. Ciò ha portato lo scienziato non solo a supporre tale principio formativo, ma anche ad ipotizzare che fosse teleologicamente ordinato, perché non

⁵³⁵ *ibid.* p. 45.

⁵³⁶ Goethe J.W., *Goethes Werke*, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 1893, Abt. 2, Bd. II, pp. 315-319. Montinari M., p. 20.

⁵³⁷ *Cfr.* Blumenbach J.F., *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Dieterich, Göttingen, 1781; *Über den Bildungstrieb*, Dieterich, Göttingen, 1789.

agiva, per così dire, alla cieca e casualmente, ma secondo una *ratio*. La legittimità nel porre un principio dinamico alla base di un fenomeno prettamente materiale ed organico, Blumenbach l'ha tratta proprio da Newton. Nello specifico, egli ha interpretato la *vis formativa* come la gravità, cioè come una qualità inspiegabile in sé stessa ma desumibile dai suoi effetti pratici:

“Spero sia superfluo ricordare alla maggior parte dei lettori che la parola *Bildungstrieb*, come le parole attrazione, gravità, ecc. dovrebbe servire, né più né meno, a significare una potenza il cui effetto costante è riconosciuto dall'esperienza e la cui causa, come le cause delle suddette e delle potenze naturali comunemente riconosciute, è per noi una *qualitas occulta*. Quanto detto da Ovidio si riferisce a tutte queste forze: “*Causa latet, vis est notissima*”⁵³⁸. Il servizio reso dallo studio di queste forze è solo quello di poter determinare più attentamente i loro effetti e di tradurli in leggi generali”⁵³⁹.

In tal senso, il *Bildungstrieb* è pensato come un agente teleologico, desunto su base osservativa ed empirica, che si manifesta come forza emergente, responsabile dell'organizzazione funzionale dei corpi viventi. Esso non era utile solo per spiegare l'effettivo sviluppo ontogenetico dei viventi, ma anche un suo possibile fallimento: malattia, deformità, e così via. La causa di tali eventualità si poteva attribuire, infatti, ad un ostacolo esterno che impediva la piena realizzazione del *Bildungstrieb*, ma che nulla toglieva alla sua spontanea tendenza teleologica. Tale principio di sollecitazione-impedimento dell'impulso, per Goethe⁵⁴⁰, fu determinante, pur con la importante precisazione che non diventerà mai un principio causale ed esplicativo, di natura vitalista, ma sempre uno descrittivo di organizzazione metamorfica in rapporto al problema della forma originaria⁵⁴¹. Una importante conseguenza di tale impostazione potrebbe essere individuata nella classificazione delle metamorfosi effettuata da Goethe nel §5-8 delle *Metamorfosi delle piante*:

⁵³⁸ Ovidio, *Metamorfosi*, Libro IV, v. 287.

⁵³⁹ Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, pp. 25-6.

⁵⁴⁰ Cfr. Cooper, A, *The Economy of the Bildungstrieb in Goethe's Comparative Anatomy*. In: Kisner, M., Noller, J. (eds) *The Concept of Drive in Classical German Philosophy*. Palgrave Macmillan, 2022.

⁵⁴¹ Cfr. Lynn K. Nyhart, *Biology Takes Form: Animal Morphology and the German Universities, 1800–1900*, Chicago University press, Chicago, 1995, p. 37; Ronald H. Brady, “*Form and Cause in Goethe's Morphology*,” in *Goethe and the Sciences: A Re-Appraisal*, eds. Frederick Amrine, Francis J. Zucker, and Harvey Wheeler, Dordrecht, Reidel, 1987, pp. 257-300; Dorothea von Mücke, “*Goethe's Metamorphosis: Changing Forms in Nature, the Life Sciences, and Authorship*,” *Representations* 95 no. 1 (Summer 2006): 27–52; Peter Hanns Reill, “*Bildung, Urtyp and Polarity: Goethe and Eighteenth-Century Physiology*,” *Goethe Yearbook* 3 (1986): 139–48; Astrida Orle Tantiillo, *The Will to Create: Goethe's Philosophy of Nature* (Pittsburgh, PA: U of Pittsburgh P, 2002), x; Bell, Matthew. *Goethe's Naturalist Anthropology: Man and Other Plants*. Oxford: Clarendon P, 1994; Joanna Raisbeck, *Lebenskraft (Vital Force)*, Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts 2021-11-05 | Journal article.

1. *metamorfosi regolare*: la pianta si sviluppa progressivamente fino alla generazione di un nuovo cotiledone;
2. *metamorfosi irregolare*: la pianta si sviluppa fino ad un certo punto, poi regredisce, cioè non raggiunge la nuova generazione rimanendo infecondo ma pur mantenendo la sua bellezza;
3. *metamorfosi accidentale*: la pianta si sviluppa progressivamente non in virtù di una propria capacità interna ma per l'intervento esterno di insetti.

Il fatto, inoltre, che questa capacità della natura fosse più vicina al *Bildungstrieb* che non alla *Lebenskraft*, sembra essere suggerita proprio dalla spontaneità teleologica, che, seppur si manifestasse nella dinamica di espansione e contrazione, non vi sottostava definitivamente. Questo, nel contesto della scienza di Goethe, può essere compreso solo in riferimento al rapporto parte-tutto e fenomeno e teoria. Infatti, la dinamica di espansione e contrazione è solo una generalizzazione di un più ampio potere trasformativo della natura, che si manifesta in infinite forme. Quindi l'attività immanente al mondo è pur sempre superiore a qualsiasi sua formalizzazione, che, per quanto corretta possa essere, è semplicemente incompleta. In merito a ciò, per spiegare generalmente la vita organica, Goethe ha individuato due “ruote motrici”⁵⁴² (*Triebräder*) della natura, che sono la polarità (*Polarität*) e l'incremento (*Steigerung*). La polarità è la forza attraverso cui gli organismi si trasformano in forme differenti sotto il profilo quantitativo, ma costanti in quello qualitativo; la legge di incremento, invece, è una forza concepita come slancio verso l'alto, per mezzo della quale, tramite la connessione delle parti, si genera un elemento ulteriore che le supera e comprende. Alle due ruote motrici in questione vanno aggiunte la forza interna e la forza esterna, che sono delle manifestazioni della polarità e dell'incremento. Goethe ne tratta nel contesto dello studio delle piante: la forza interna è la pulsione della pianta che la plasma dall'interno e le dà forma; quella esteriore, che è quel che limita, o facilita, lo sviluppo della pianta, a partire da fattori esterni alla stessa. Le citate ruote motrici e forze interne ed esterne sono fondamentali non soltanto per comprendere la morfologia idealistica di Goethe, ma anche, e soprattutto, la teoria dei colori, specie se si fa riferimento alla nuova area di studi cromatici elaborata nel paragrafo precedente, in cui si

⁵⁴² Goethe J.W., *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Frankfurter Ausgabe (FA)*, hrsg. von Dieter Borchmeyer et al., Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag, 1985 ff., I.25:81. Cfr. Resvick J., *Wechsel-Dauer (Change-Constancy)*, Goethe Lexicon of Philosophical Concepts, 2022.; Cislighi F., pp.60-65; Poggi S., pp. 117-118.

studiavano le interazioni effettive tra colori, non limitandosi, dunque, a trattarli come fenomeni isolati.

In questo modo, dunque, e cioè avendo individuato, a partire dal 1794, il metodo tipologico-comparativo, compatibilmente ad una normatività descrittiva, Goethe ha elaborato quella che Cassirer ha definito una *morfologia idealistica*⁵⁴³, che cerca di unire, per l'appunto, il particolare e il generale, dunque dato empirico e teorico, senza sfociare nella necessità di individuare un sostrato preciso che vada oltre il divenire fenomenico:

“La teoria della metamorfosi non ha nulla a che fare con questo problema della successione storica dei fenomeni della vita; essa è del tutto distinta da ogni specie di teoria della discendenza, non solo per il suo contenuto, ma anche per il suo metodo. Il concetto di genesi in Goethe, è dinamico, ma non è storico; esso congiunge forme molto diverse, connettendole con una catena continua di forme intermedie, ma non ha l'intenzione di stabilire alberi genealogici delle specie. La trasformazione grazie alla quale, da un elemento primitivo comune, la foglia, derivano le singole parti della pianta, i sepali, i petali, gli stami ecc., è una genesi ideale, non una genesi reale⁵⁴⁴.”

Tuttavia, a questo punto sorge la necessità di chiarire un ulteriore passaggio: spiegare il rapporto tra idea ed esperienza. Il problema centrale, per Goethe, rimane il seguente, in tutta la sua produzione scientifica: *come si riconosce la pianta originaria in una infinita varietà di piante?*⁵⁴⁵ Questo, nel contesto della teoria dei colori, rimarrà invariato, cambierà solo l'oggetto del quesito: come conosciamo il bianco puro se esiste una infinità di bianchi diversi e nessuno di essi è puro? La centralità di questo dilemma diventa chiara a Goethe a Jena, a partire dal 20 luglio 1794. Quel giorno, Goethe accolse Schiller a casa sua, mentre era di ritorno da una delle numerose visite all'orto botanico, e condivise la sua idea di *Urpflanze*. Alle osservazioni di Goethe, Schiller rispose: “Questa non è un'esperienza, è un'idea⁵⁴⁶!”.

⁵⁴³ Cassirer E., IV, p. 229.

⁵⁴⁴ Cassirer E., IV, p. 236.

⁵⁴⁵ Richards J., p. 416.

⁵⁴⁶ Cfr. *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Erster Band (1794-1796) Bd. IV.1.*, Weimarer Ausgabe, Herman Böhlau, 1886, lettera 27 agosto 1794; Eckermann J.P., *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Leipzig, Brockhaus, 1836. Edizioni italiane: Schiller, Goethe, *Carteggio (1794-1805)*, Ed. Integrale, a cura di Pirro M. e Zenobi L., Quodlibet, Macerata, 2022; *Conversazioni con Goethe*, a cura di Baioni G., BUR Rizzoli, Milano, 2001.



547

Fig. 4.13

Goethe non era estraneo all'idealismo kantiano, aveva letto la *Terza critica* del 1790, ma a partire dal 1794 lo studio divenne più approfondito. La soluzione del problema, all'interno del pensiero di Goethe, è rimasta perlopiù inevasa, a meno che non si segua l'interpretazione di Pareyson, secondo cui, come per Schopenhauer, anche per Goethe la risposta metafisica è

⁵⁴⁷ Junker H., *Historienbildern zu Goethes Leben, Goethe und Schiller in Jena. Nr. 10 in Goethe-Schiller Galerie*, Verlag von Paul Grödel, Frankfurt a.M.; Gero von Wilpert: *Schiller-Chronik. Sein Leben und Schaffen* (Universal-Bibliothek Nr. 18060) Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2000, S. 193. Prima del Novecento, tardo Ottocento, datazione esatta delle cartoline incerta, in accordo a tutte le fonti.

affidata all'arte. Secondo tale lettura, infatti, diversa da quella di Cassirer, il fenomeno originario non è tanto una idea, come suggerì Schiller, quanto un fenomeno complesso esso stesso:

“Secondo Goethe, le piante che derivano da quella originaria sono infinite, e se ne possono derivare, per invenzione, anche di quelle che non esistono nella realtà fenomenica. Non per questo sono meno reali: non saranno <<ombre poetiche o parvenze pittoriche>>, cioè vane intenzioni, ma piante <<vere>>, in quanto <<coerenti>> e dotate di una <<necessità interiore>>, cioè tali che, anche se non esistenti di fatto, potrebbero tuttavia esistere. Ciò vuol dire che la pianta originaria è il complesso delle leggi formative del regno vegetale, è la fecondità della natura nel regno delle piante: l'uomo che giunga a intuire la <<pianta originaria>>, e in generale i <<tipi originari>> degli esseri viventi, si impadronisce delle leggi formative e del segreto operativo della natura; e si pone in grado di cercare a sua volta, di produrre esseri viventi, veri, coerenti, necessari. Da dove potrà l'uomo creare queste forme viventi, anche se non esistenti di fatto? La risposta è evidente: nell'arte⁵⁴⁸.”

E aggiunge Pareyson:

“Il fatto è che l'opera d'arte è, come l'opera della natura, un organismo vivente: e <<Che cosa bella e splendida è un organismo vivente! Come adeguato alla propria condizione, come vero, come reale!>>. Le due proprietà fondamentali dei prodotti della natura e dell'arte sono dunque da un lato verità e quella realtà che costituisce il loro valore, e dall'altro quell'adeguazione alla propria natura e alle proprie condizioni d'esistenza, cioè ai propri limiti sia interni che esterni, in cui consiste la loro coerenza interiore⁵⁴⁹.”

Seguendo questo ordine interpretativo è possibile arrivare a due conclusioni utili: la prima interna alla riflessione goethiana sulla natura, la seconda, invece, nel confronto con la filosofia di Schopenhauer. Infatti, l'affidamento finale, basato sull'analogia organica tra arte e natura, fonda una corrispondenza che non è affidata al concetto, quanto all'azione, il che è perfettamente in linea con il principio fondamentale della produzione di Goethe, che si può riassumere nel celeberrimo verso del *Faust*: “In principio era l'Azione⁵⁵⁰” (*Am Anfang war die Tat!*). Questo suggerisce, seguendo Pareyson, che il fenomeno originario non debba essere interpretato come un'idea semplice, ma come un sistema articolato. Inoltre, lascia anche intendere che la soluzione all'enigma dell'attività intrinseca della natura non sia affidata alla

⁵⁴⁸ Pareyson L., p. 242.

⁵⁴⁹ Pareyson L., p. 250.

⁵⁵⁰ Goethe, J. W., *Faust. Eine Tragödie. Erster Teil*, Cotta, Tübingen, 1808, pp. 123–124, v. 2229.

trascendenza, bensì all'immanenza. Ciò vuol dire che l'arte, qui, nel suo ruolo rivelatore, non raggiunge una dimensione dell'eterno sovratemporale, bensì perfettamente collocata nel divenire. Questo elemento è un altro punto di grande distanza da Schopenhauer. Infatti, seppur l'arte ottemperi per entrambi allo stesso compito, e cioè di rispondere a quelle domande cui il concetto non giunge, è pur vero che lo fa in modo diverso. La differenza tra i due, pertanto, sia nell'arte che nelle scienze, è sempre, in ultima analisi, di natura metafisica. E questo risulta evidente proprio dal confronto circa la natura dei colori e dal diverso uso delle informazioni fisiologiche sulla visione.

4.3 La teoria dei colori di Goethe: la contesa tra luce e oscurità

Tornando alla teoria dei colori, come accennato nel paragrafo precedente, Goethe comincia a trattarne in modo assiduo e costante a partire dai CO, nei quali presenta la propria tesi dando per confutata quella newtoniana e riproponendo l'esperimento del prisma⁵⁵¹, con alcune aggiunte rispetto al celebre originale newtoniano, quali guardarvi attraverso. La tesi fondamentale cui giunge è che i colori sono il risultato della contesa tra luce e oscurità⁵⁵².

L'esperimento cruciale di Newton si basava su una osservazione, esterna al prisma, del comportamento della luce una volta che questa fosse passata attraverso i prismi con delle precise condizioni: un foro nella parete che canalizzasse la luce in un fascio, una stanza oscura e un prisma diritto e un altro al rovescio. Goethe, invece, nei CO, guardò specialmente *attraverso* il prisma, e dunque arrivò a conclusioni distinte. Prima tra tutte: non è vero che la luce bianca è eterogenea. Infatti, sullo sfondo bianco, scrive Goethe, non era visibile alcuno spettro; solo lungo i bordi, e cioè al confine con l'oscurità, apparivano il giallo e il blu come manifestazioni originarie. Per Goethe, ciò costituiva l'evidenza che non fosse possibile ridurre lo spettro cromatico alla luce bianca. Tesi, questa, impiegata anche con l'esperimento, sempre sulla base del precedente newtoniano, della ruota dei colori, con due argomenti. Il primo era tratto dal mondo degli artisti, cui Goethe era molto familiare, soprattutto a seguito del soggiorno in Italia tra il 1786 e il 1788 e durante il quale ebbe modo di confrontarsi con i pittori sul

⁵⁵¹ Goethe J.W., *Beiträge zur Chromatik*, I, 37-38.

⁵⁵² *ibid.* I, 22, 24.

problema della resa del colore. L'intellettuale notò, infatti, che mischiando i pigmenti dei vari colori, e in particolare i sette propri dello spettro di Newton, non veniva fuori un bianco perfetto, "puro", come quello atteso, ma una sorta di bianco-grigio. Ne concluse che non fosse affatto possibile affermare che il bianco potesse essere ottenuto dalla mescolanza dei sette colori. Inoltre, tentò di fare lo stesso esperimento della ruota cromatica di Newton, ma con una modifica molto importante, e cioè con l'impiego non di sette colori, ma sei, escludendo l'indaco, il settimo colore di Newton. Il risultato, ovviamente, fu diverso: non ci fu il bianco dello spettro, ma non vi era nemmeno il settimo colore della ruota di Newton, che evidentemente era determinante. Nel caso di Goethe, il rifiuto del settimo colore era legato all'idea che il fisico fosse sfociato nel misticismo, contesto entro il quale il sette era considerato un numero particolarmente importante:

"Quando Newton compie i suoi esperimenti facendo passare un raggio luminoso in un prisma, che si scompone a formare uno spettro di colori, i quali attraversando un secondo prisma capovolto si ricompongono in luce bianca conclude che la luce del sole consiste in sette colori non ulteriormente scomponibili: rosso, arancio, giallo, verde, azzurro, indaco e violetto. In realtà, il cerchio cromatico è costituito da soli sei colori. L'introduzione del settimo colore, ossia l'indaco, ha una ragione metafisica. Il numero sette rappresenta la simmetria della struttura del cosmo. Dunque, i sensi, ovvero l'udito e la vista, che sono preposti alla comprensione di tale armonia, sono strettamente legati e riflettono la perfetta proporzione di tale cifra. Così, come sette sono le note musicali, sette devono essere i colori fondamentali. È curioso notare che Newton viene accusato di misticismo proprio per aver introdotto il numero sette nella sua teoria dei colori. Goethe invece esclude il settimo colore dello schema newtoniano sia perché l'indaco non è sufficientemente distinguibile dal blu e dal viola sia soprattutto perché esso non ha posto nel ritmo della vita. Come il ciclo vitale della pianta si completa attraverso sei tappe mediante il movimento di contrazione ed espansione, così i fenomeni cromatici trovano il loro compimento nei sei colori del cerchio che incarna la perfezione e l'armonia del macrocosmo⁵⁵³."

L'altro errore della ruota cromatica di Newton è da attribuirsi, secondo Goethe, all'accostamento analogico tra colori e note musicali, che non può essere assunto come criterio soddisfacente per la determinazione della natura cromatica. Un'obiezione, questa, che fu mossa anche da Hooke e dagli epigoni di Huygens. Tuttavia, c'è da dire che, a differenza dei predecessori, Goethe fece uso della stessa euristica che rimproverò a Newton. Infatti, egli trattò il mondo cromatico alla stregua di quello vegetale, sottoponendolo ai suoi medesimi concetti:

⁵⁵³ Cislaghi F., pp.90-91.

fenomeno originario, forma pura, accrescimento e polarità. Inoltre, anche Goethe ha statuito che i colori fossero sei di riflesso alle sei fasi della formazione della pianta. Non è chiaro, dunque, perché tale euristica dovrebbe rappresentare una debolezza per Newton, ma non per lui, dal momento che si tratta dello stesso procedimento logico. Inoltre, anche Goethe si è addentrato nel misticismo quando ha elaborato i suoi triangoli cromatici:

“La teoria goethiana dei colori culmina nel cerchio composto da sei colori: giallo, rosso e azzurro e arancio, verde e violetto. Questi ultimi tre sono il prodotto di una mescolanza rispettivamente tra giallo e rosso, giallo e azzurro, rosso e azzurro. Nel cerchio cromatico i colori tra loro opposti sono complementari e la loro posizione esprime la polarità. Il cerchio cromatico non rappresenta solo i colori prismatici, ma anche quelli fisiologici a proposito dei quali Goethe scrive [*Teoria dei colori*, ed. 1810]: “Quando l’occhio percepisce il colore viene subito posto in attività, ed è conforme alla sua natura la produzione, tanto inconsapevole quanto necessaria, di un altro colore che con quello dato racchiude la totalità del cerchio dei colori. Ogni colore singolo stimola nell’occhio, mediante una sensazione specifica, l’aspirazione all’universalità. Il cerchio cromatico può essere rappresentato anche secondo questo schema: le due triple di colori formano due triangoli che sovrapposti costituiscono la mistica Stella di Davide o il Sigillo di Salomone che, come ha sottolineato Gray, sono simboli del macrocosmo sia per la tradizione cabalistica che per l’alchimia⁵⁵⁴.”

È forse possibile avanzare l’ipotesi che, probabilmente, per Goethe, la legittimità euristica dell’analogia, o meno, non sia tanto in sé stessa quanto nel complesso teorico in cui è utilizzata: uno morfologico-descrittivo, con esito dinamico ed imminente; l’altro geometrico-deduttivo, con conclusioni statiche e trascendenti. Pertanto, nella prospettiva goethiana, l’identificazione dei sei colori con le sei fasi della crescita della pianta non era un azzardo metafisico, e nemmeno una approssimazione matematica, ma una rivelazione fatta dalla natura al soggetto osservante, e perciò considerata legittima. L’operazione newtoniana, invece, per quanto euristicamente uguale, era arbitraria, nel senso che, all’interno della prospettiva di Goethe, non si trattava del risultato di una rivelazione della natura, la quale si manifesta continuamente nel divenire, ma, al contrario, di un tentativo illegittimo di cristallizzarla in formule fisse. Questo perché l’indaco non è un colore reale, in quanto non è sufficientemente distinto dal blu o dal violetto, che invece la natura offre ben separati. Quello goethiano, infatti, come evidenzia moltissimo Cassirer, ed è stato in questa sede più volte sottolineato, è un rifiuto anche dell’intero impianto metafisico

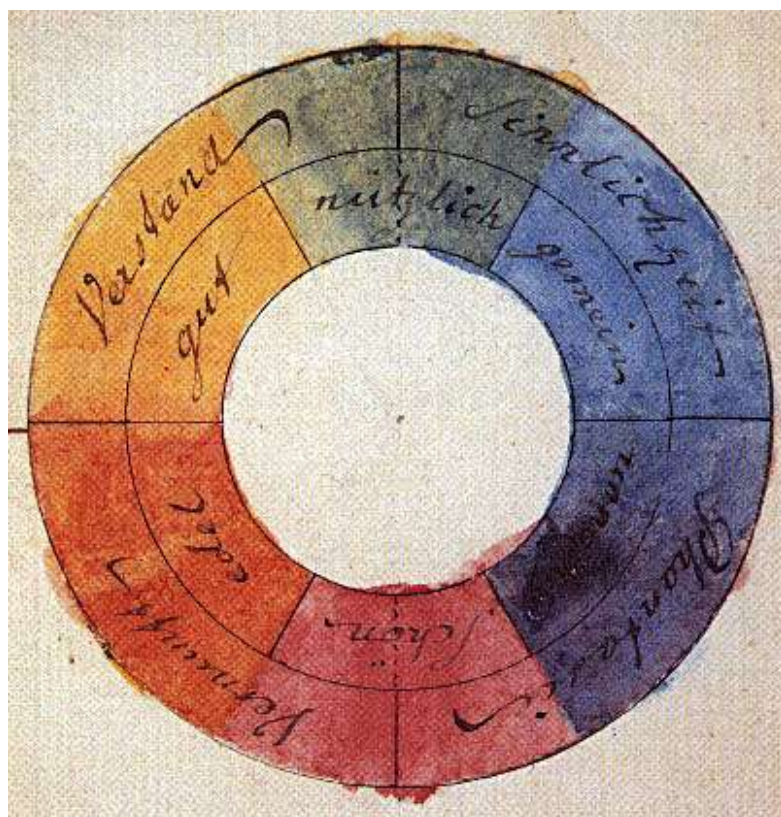
⁵⁵⁴ Cislighi F., pp. 288-289.

di Newton: non è la matematica a spiegare la natura del fenomeno, è il fenomeno che si rivela attraverso il fenomeno originario e la sua relazione con il tutto.

L'idea che sia il fenomeno a rivelarsi e non l'esperimento a manifestarlo nella sua verità, inoltre, sembra essere alla base del modo con cui Goethe ha deciso di fronteggiare l'esperimento del prisma. Infatti, in *CO* 26., viene riportata la descrizione del comportamento della luce dopo aver colpito delle gocce d'acqua su un fondo scuro, che manifesta giallo, blu e rosso in più mescolanze. Il prisma, prosegue il paragrafo, permette di osservare tutti gli oggetti come sottoposti allo stesso fenomeno che si presenta con la goccia d'acqua. Il suo impiego, quindi, è legittimo in quanto emula un comportamento della luce che sarebbe visibile anche in natura senza condizioni ideali come quelle proprie dell'esperimento, e cioè nella goccia d'acqua. Segue, poi, nel paragrafo, la distinzione fondamentale tra luce e oscurità, colori assoluti e corpi colorati. I primi sono i colori che non si vedono sulle superfici dei corpi se non in alcune circostanze, e cioè tramite la mediazione di un mezzo trasparente denso quali la goccia d'acqua e il prisma; i secondi, invece, sono le semplici superfici dei corpi. La natura della luce e dell'oscurità, invece, è peculiare: la luce e l'oscurità, seppure sembrano essere due complementari, e quindi essenzialmente identiche, non lo sono. Infatti, la luce è univoca, mentre l'oscurità è polivoca e descrivibile in due modi: uno concreto ed uno astratto. L'oscurità, concretamente, è lo stato fisico per il quale con gli occhi in salute non vediamo alcunché; astrattamente, invece, è pensata come una negazione. La luce, al contrario, non può essere pensata astrattamente, ma solo esperita come effetto di un oggetto nello spazio. La luce e l'oscurità, inoltre, non sono il bianco puro e il nero puro, bensì dei loro rappresentanti e quindi delle idee; non sono nemmeno dei colori veri e propri, perché non compaiono, come gli altri, nei fenomeni prismatici. I due, come il grigio, non sono la manifestazione del colore, ma solo del chiaro e dello scuro. Infatti, era noto a Goethe, così come agli artisti, che dalla mescolanza di bianco e nero seguiva solo una scala di grigi. In relazione al bianco, infatti, come accennato in precedenza, torna il problema della idea originaria, che è quella del fenomeno originario che si manifesta nella natura ma non vi si identifica strettamente, come nel caso del bianco puro, della rosa pura, e così via. Dunque, essendo la luce e l'oscurità responsabili del chiaro e dello scuro, e non del colore, e il bianco e il nero puro dei concetti più che dei fenomeni, era necessario trovare dei colori che fossero sensibilmente puri e non solo concettualmente tali: il

giallo e il blu⁵⁵⁵. Questa soluzione, per Goethe, era l'ideale: non solo era una evidenza empirica, ma anche coerente con la complementarità propria della polarità, che prevede sempre una coppia di opposti i quali, lungi dal respingersi, in qualche modo si attraggono. In questo caso, la reciproca attrazione è data dal verde, il quale spiega il rapporto contrario tra giallo e blu, ma pure, in qualche modo, affine e perciò complementare. Per quanto riguarda l'osservazione del fenomeno, Goethe fa riferimento al fatto che guardando qualsiasi oggetto attraverso un prisma triangolare, lungo i bordi, tendendo verso la luce, appaiono il giallo e poi il rosso, guardando, invece, dalla luce, verso il bordo scuro, il blu. Questo lo ha spinto a credere che il giallo e il blu che compaiono lungo i bordi delle figure fossero i due colori fondamentali. Il fatto che la loro manifestazione si verifichi lungo gli orli non è casuale: si tratta della zona di alternanza e incontro di luce e oscurità, che sono le condizioni del darsi del fenomeno cromatico. Ma non basta: il giallo e il blu, come colori fondamentali, spiegavano anche le successive evoluzioni in rosso e violetto, come facilmente visibile agli estremi delle lamine metalliche una volta sottoposte ad elevate temperature. Il rosso, infatti, è il terzo colore fondamentale, in quanto non è altro che un accrescimento, una intensificazione del giallo e del blu: intensificando, e cioè scurendo, il giallo si ottiene il rosso-giallo, cioè l'arancio, e poi il magenta; dal blu, invece, il blu-rosso, cioè il violetto e poi di nuovo il magenta. Il rosso indicato, infatti, non è il rosso fuoco cui siamo immediatamente portati a pensare, ma è il magenta, il "rosso puro", perché è il culmine delle intensificazioni dei due poli opposti, giallo e blu, e rappresenta il complementare del verde, che è il colore che si ottiene dalla loro mescolanza. In questo modo, Goethe costruisce la ruota cromatica (*Fig. 4.7*), esposta nella *TC* del 1810.

⁵⁵⁵ *ibid.* I, 30; Tentativo, 17.



556

Fig. 4.14

La TC rappresenta una vera e propria sintesi dell'intero itinerario filosofico e scientifico di Goethe. Infatti, nello studio della teoria dei colori sono presenti gli stessi assunti ed espedienti metodologici adottati nello studio della metamorfosi delle piante, in quelli di anatomia e osteologia comparata, nonché nelle ricerche medico-fisiologiche. Ciò è particolarmente evidente sia dall'insistenza sui concetti di affinità e polarità che dal processo di derivazione dei colori dall'intensificazione, o accrescimento, dei due fondamentali giallo e blu, la cui processualità è sovrapponibile a quella dello sviluppo delle piante a partire dalla gemma. Inoltre, mentre nei CO le considerazioni sul prisma erano essenzialmente centrali, nella TC, invece, il loro spazio è ridotto. Esso è inteso come la parte di una trattazione più generale che si articola, oltre che in una intera sezione che ripercorre la storia filosofica dell'ottica a partire dall'antichità, in una tecnica, a sua volta divisa in *colori fisiologici, fisici e chimici*. La quale è accompagnata da una parte polemica, in cui Goethe insiste con la confutazione newtoniana. Il

⁵⁵⁶ Goethe J.W, *Farbenlehre*, Cotta, Tübingen, 1810, Bd. III, Taf. III, §695-697.

ridimensionamento dello spazio di trattazione degli esperimenti prismatici è stato determinato dalla presa consapevolezza di Goethe che anche quel che si evince da essi è una conseguenza di quella che è la vera origine del fenomeno cromatico: la contesa tra luce e oscurità e un soggetto osservante. Non a caso, nella sezione dedicata ai colori fisici, vi è una distinzione anche tra esperimenti soggettivi e oggettivi. La dinamica della contesa tra luce e oscurità non ha nulla a che vedere con un semplice retaggio mitico proveniente dalla tradizione mistico-filosofica, è la conseguenza di una osservazione di ordine fisiologico, e in particolare dello stato di attività della retina in relazione alla luce e all'oscurità. Goethe definisce i colori come “azioni e passioni della luce⁵⁵⁷”, evidenziando il loro stretto rapporto, ma aggiungendo che entrambi appartengono all'intera natura, la quale si svela attraverso il senso della vista. Questa osservazione riassume efficacemente quelle che sono le conclusioni goethiane sulla natura della luce:

- i) I colori non sono la luce, in quanto sono sue azioni e passioni, quindi effetti. Il che significa che le due cose sono distinte.
- ii) Luce e colore devono essere indagati con lo stesso metodo di tutto il resto di quel che pertiene lo studio della natura: botanica, anatomia, mineralogia, *etc.*, perciò in modo essenzialmente morfologico-descrittivo e non matematico-deduttivo. La matematica serve ma non basta:

“Un libero fenomeno fisico, che esercita la sua azione in tutte le direzioni, non può essere colto in linee né dato a conoscere in sezione. A nessuno viene in mente di chiarire esperimenti chimici con figure; ciò è tuttavia divenuto usuale con quelli fisici, strettamente imparentati, poiché ciò permette qualche risultato. Assai spesso però queste figure presentano esclusivamente concetti. Si tratta di ausili simbolici, di modi di trasmissione geroglifica, i quali progressivamente si sostituiscono al fenomeno, alla natura, e ne impediscono la vera conoscenza in luogo di promuoverla.”⁵⁵⁸

- iii) Il fenomeno cromatico è anche soggettivo: la visione è fondamentale.

⁵⁵⁷ Goethe J.W., TC, a cura di R. Troncon, il Saggiatore, Milano, 1993, Prefazione, p.5.

⁵⁵⁸ TC, Pref. p. 11.

La centralità della visione soggettiva non è un espediente amatoriale, è una conseguenza dell'approccio goethiano essenzialmente descrittivo della natura, caratteristico anche di molti botanici e naturalisti del suo tempo, accompagnato, in questo caso, da numerosi studi fisiologici, sia diretti che indiretti, sulla luce soggettiva in merito alle immagini enoptiche e ai fosfeni⁵⁵⁹. I fenomeni patologici e fisiologici dell'esperienza visiva avevano delle implicazioni teoriche molto importanti. Si riallacciavano, infatti, al problema storico dell'esistenza della luce soggettiva per spiegare le scintille e i filamenti luminosi al buio, a occhi chiusi, o, più in generale, in assenza di una fonte luminosa esterna. Il problema era millenario, già gli antichi avevano incontrato la necessità di parlare di fonte luminosa soggettiva per spiegare la capacità dell'occhio umano di vedere al buio e per la sua disposizione a ricevere immagini e conservarle a seguito del loro persistere nel rispettivo complementare. Queste osservazioni fisiologiche furono determinanti anche per lo sviluppo delle teorie strettamente materialistiche e riduzioniste sulla luce, in quanto se ne deduceva la materialità dal fatto che essa lasciasse delle tracce sull'occhio, e, in taluni casi, lo danneggiasse: non si può essere colpiti da qualcosa di immateriale. Nei secoli diciottesimo e diciannovesimo, il problema rimase concettualmente essenzialmente lo stesso, ma con una fisica molto diversa e delle conoscenze fisiologiche più accurate. La soluzione condivisa da quasi tutti i fisiologi era quella di ammettere l'esistenza di una luce soggettiva causata dall'attività elettrica interna al nervo ottico collegato alla retina. In questo senso, Goethe era molto vicino all'ambiente prettamente tecnico del suo tempo, perché riconduceva la visione allo stato di attività o passività della retina. Pertanto, quando affermò che "l'occhio è debitore della sua esistenza alla luce", richiamandosi alle *Enneadi* di Plotino⁵⁶⁰, il discorso aveva anche un fondamento fisiologico.

"L'occhio è debitore della sua esistenza alla luce. Da organi animali indifferenti la luce si crea un organo che divenga il suo uguale e così l'occhio si forma alla luce per la luce, affinché la luce interna incontri quella esterna. Ci torna qui alla mente l'antica scuola ionica che ripeteva – conoscendone la grande

⁵⁵⁹ Müller O., *Ultraviolett: Johann Wilhelm Ritters Werk und Goethes Beitrag - zur Geschichte einer Kooperation*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2021; *Academia Ophthalmologica Internationalis*, History of Ophthalmology 3-4, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 1990, in particolare G. Verriest, *Life, eye disease and work of Joseph Plateau*, pp. 9-20; O.J. Grüsser, M. Hagner, *On the history of deformation phosphenes and the idea of internal light generated in the eye for the purpose of vision*, pp. 57-85.

⁵⁶⁰ Plotino, I, 6, 9, 30-32: "L'occhio non vedrebbe mai il sole se non fosse simile al sole, né l'anima vedrebbe il bello, se non fosse bella.", in *Enneadi*, a cura di G. Faggin. Più in generale, sul rapporto tra idealismo tedesco e platonismo si rimanda a W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, il Mulino, Bologna, 1987; J.L. Viellard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beauchesne Editions, Paris, 1997.

importanza – che l'uguale viene colto soltanto dall'uguale, ma anche le parole di un antico mistico, che vogliamo esprimere in versi nel modo seguente: Se l'occhio non fosse solare,/ come potremmo vedere la luce?/ Se non vivesse in noi la forza propria di Dio,/ come potrebbe estasiarci il divino? Nessuno vorrà negare questa parentela della luce e dell'occhio, anche se è difficile rappresentarsi l'una e l'altro come l'unica e medesima cosa. Diviene però comprensibile se si afferma che l'occhio vive una luce in quiete, eccitata alla minima sollecitazione dall'interno o dall'esterno. Noi possiamo, nell'oscurità, dare origine mediante l'immaginazione alle immagini più luminose.”⁵⁶¹

Il discorso qui espresso da Goethe in termini che vanno più in una direzione poetica che non strettamente scientifica, ha, tuttavia, come anticipato, una base fisiologica precisa: l'idea di una luce soggettiva. Tale concetto si è diffuso specialmente nell'area patologica degli studi sulla visione. Infatti, che il fenomeno luminoso fosse legato alla esperienza soggettiva e non sottoponibile ad uno studio puramente oggettivo, poteva essere dedotto, nell'analisi di Goethe e anche di Schopenhauer, sia dallo studio dell'esperienza dei ciechi che da altri fenomeni patologici della visione, come il daltonismo, l'acromatopsia e la cataratta. Stanti così le cose, la antica disputa sulla natura soggettiva o oggettiva del colore, assumeva qui un nuovo significato. Non si trattava, cioè, di stabilire se la luce fosse soggettiva o oggettiva, bensì fino a che punto fosse l'una o l'altra. Infatti, rimanendo all'interno della riflessione goethiana, è certamente un fatto che la luce necessita di un soggetto, e cioè di un occhio che lo percepisca, ma è altrettanto vero che ci debba essere una condizione fisica che permetta la stessa relazione luce-occhio, e quindi una condizione oggettiva al darsi stesso del fenomeno luminoso, che si attesta dunque come non *esclusivamente* ma *anche* soggettivo. Questa condizione, per Goethe, è la già nominata contesa tra luce e oscurità.

A porsi come fenomeni originari dell'esperienza cromatica, sia nella sua sfera soggettiva che oggettiva, sono il blu, vicino all'oscurità, e il giallo, in prossimità della luce. Da questi, seguono tutti gli altri colori in due modi: tramite mescolanza e intensificazione. Dalla prima deriva il verde, dalla seconda l'arancio e il magenta, per il giallo; il violetto, e di nuovo il magenta, per il blu. Ognuno di questi colori richiama l'altro in una unità sistemica fondata sul concetto di complementarità, offerto dalla polarità e dall'incremento: il verde è il complementare del magenta, il violetto dell'arancio, il giallo del blu:

⁵⁶¹ TC, *Introduzione*, p. 14.

“Questi fenomeni sono della massima importanza indicandoci, da un lato, le leggi della visione e costituendo, dall’altro, una necessaria preparazione a una futura considerazione dei colori. L’occhio richiede qui – come risulta chiaramente da queste leggi – una totalità, e serra in se stesso il cerchio dei colori. Nel violetto richiamato dal giallo sono racchiusi il rosso e l’azzurro, nell’arancio, al quale corrisponde l’azzurro, stanno invece il giallo e il rosso; il verde infine riunisce azzurro e giallo e richiama il rosso, e gli stessi rapporti valgono tra le sfumature delle mescolanze più diverse. [...] Quando nella totalità siano ancora osservabili gli elementi, da cui essa concresce, noi parliamo a buon diritto di armonia⁵⁶²”.

Metafisicamente parlando, questo rende i colori per natura “mezza luce” e “mezza ombra⁵⁶³”, in quanto vengono determinati dal tipo di relazione che hanno all’interno della polarità con i suoi due estremi. Se, cioè, tendono maggiormente verso il “Più”, la luce, o il “Meno”, l’oscurità: se il blu tende verso il Più, diventa verde, se verso il Meno, violetto; e lo stesso vale per il giallo. Questo reciproco richiamo tra colore e complementare rispecchia l’intero apparato teorico goethiano: la parte richiama l’intero, il singolo colore evoca la totalità del cerchio. Questa idea è alla base di tutto, compresa la fisiologia della retina, che Goethe considera il fondamento della sua teoria. Quando l’occhio sano si trova in una stanza buia, avverte un senso di privazione; quando è esposto ad una luce abbagliante, rimane completamente accecato. In entrambi i casi, manca la visione: ecco perché la vista è una contesa che coinvolge attivamente i due opposti, perché se ci fosse solo la luce o solo l’oscurità, l’effetto sarebbe analogo. Tuttavia, seppure il risultato sia uguale, sono molto diverse le ragioni: per l’oscurità, la cecità è data da un eccesso di privazione; per la luce, invece, di disponibilità. Il che significa che, nel primo caso, la retina si trova in uno stato di massimo rilassamento, nel secondo, di troppa recettività. Successivamente, Goethe, utilizza un lessico newtoniano, in quanto definisce l’occhio al buio in stato di quiete, e quello alla luce in stato d’attività. Lo stato di attività e recettività della retina è dedotto da due evidenze osservative: la prima riguarda le illusioni ottiche, la seconda la persistenza della visione nel complementare dell’oggetto. Goethe, infatti, nota che un oggetto scuro su sfondo bianco appare più chiaro di uno bianco su fondo scuro, nonostante abbiano le stesse dimensioni⁵⁶⁴. Inoltre, egli fa attenzione ad un ulteriore fenomeno: osservando la crociera scura della finestra su fondo chiaro, per qualche istante, permane nel campo visivo una crociera

⁵⁶² TC, *Colori Fisiologici*, 60., p. 37.

⁵⁶³ TC, *Introduzione*, p. 17.

⁵⁶⁴ TC, *Colori Fisiologici*, 16., p. 25.

chiara su fondo scuro, proprio in virtù della dialettica tra recettività e attività. Il persistere dell'immagine, nell'opposto complementare di quella recepitata, rivela, a parere di Goethe, l'intrinseca natura della "vitalità" dell'occhio, che tende sempre all'intero, richiamando il complementare. Come l'esprire implica già l'inspirare, la sistole la diastole, la foglia la pianta compiuta, così la luce l'oscurità:

"L'esprire già presuppone l'inspirare e viceversa, ogni sistole presuppone la sua diastole. È l'eterna formula della vita che, anche qui, si svela. Non appena all'occhio si presenta lo scuro ecco che esso richiama il chiaro, mentre ecco lo scuro quando gli si ponga dinanzi il chiaro, nel che esso mostra la sua vitalità, e il suo diritto a cogliere l'oggetto nel momento in cui, traendolo da se, ne produce l'opposto⁵⁶⁵."

Questa normatività interna della retina è suffragata da una spiegazione meccanica: essa, a seguito di una serie di oscillazioni, ristabilisce il campo visivo, liberandolo dalla impressione persistente. Infatti, se l'immagine negativa sulla retina persistesse eccessivamente, non si tratterebbe più di un fenomeno fisiologico, ma patologico.

"Che l'impressione di una qualche immagine indugi nell'occhio per qualche tempo, ci è noto come un fenomeno fisiologico. Al contrario, la durata eccessiva di un'impressione può essere considerata come patologica. Quanto più l'occhio è debole, tanto più a lungo persiste in esso l'immagine. La retina non si ristabilisce subito, e questa persistenza può venir considerata come una sorta di paralisi⁵⁶⁶."

Dopo aver trattato dei colori fisiologici, i quali sono il fondamento della teoria, Goethe riprende il discorso da quelli fisici. Si tratta dei colori che si manifestano con la mediazione di un mezzo, che sia torbido, traslucido, trasparente oppure opaco. Essendo dipendenti dal contesto di manifestazione, tali colori sono estremamente mutevoli e necessitano di un soggetto osservante: i colori fisici, infatti, rappresentano il fenomeno oggettivo accanto a quello soggettivo.

"Nel caso dei colori fisici, siamo quindi in condizione di porre un fenomeno oggettivo a fianco di uno soggettivo e, mediante la connessione dei due, di penetrare con fortuna più a fondo nella natura delle manifestazioni. Nelle esperienze in cui dunque noi osserviamo colori fisici, né l'occhio, viene considerato per sé come agente, né la luce viene considerata immediatamente in rapporto all'occhio. Indirizziamo invece la nostra attenzione a come, attraverso mezzi, e più esattamente mezzi non colorati, se ne danno differenti determinazioni⁵⁶⁷."

⁵⁶⁵ TC, *Colori Fisiologici*, 38., p. 30.

⁵⁶⁶ TC, *Colori Patologici*, 121., 122., p. 50.

⁵⁶⁷ TC, *Colori Fisici*, 138-139., p. 54.

Il fenomeno oggettivo fondamentale per la manifestazione cromatica è rappresentato dallo stato del mezzo, se, cioè, torbido o opaco, ecc, e dal comportamento della luce in rapporto ad essi. In merito a questo, la luce ha quattro possibilità, e sulla base del suo comportamento, i colori possono essere articolati in quattro tipi:

- i) La luce viene riflessa dalla superficie di un mezzo: *colori catottrici*.
- ii) La luce sfiora il margine del mezzo: *colori parottrici*.
- iii) La luce attraversa una superficie trasparente o traslucida: *colori diottrici*.
- iv) La luce dà luogo a colorazione su una superficie prima incolore: *colori epottrici*⁵⁶⁸.

Goethe si sofferma molto sui colori diottrici perché si tratta del sistema ottico proprio della rifrazione, che è il nucleo centrale dell'ottica newtoniana. Li divide poi in due ulteriori classi: i fenomeni diottrici, che si manifestano attraverso mezzi torbidi e attraverso mezzi trasparenti. Quando la luce passa attraverso un mezzo trasparente, come l'aria più rarefatta, non c'è alcun fenomeno cromatico: la luce del sole, delle stelle fisse, è incolore. Ma se tra questi e l'aria si pone un mezzo torbido, più denso, ecco manifestarsi il giallo, che diviene giallo-rosso con l'ispessirsi del mezzo. Lo stesso vale osservando l'oscurità: se l'osservatore guarda attraverso un mezzo più torbido, si manifesta il blu. Queste considerazioni sono state mutate dai manuali di prospettiva degli artisti, ma lette alla luce della lente goethiana, che è quella della polarità. Infatti, anche nel caso dei colori fisici, i due colori fondamentali sono il giallo e il blu, che si manifestano con l'ispessimento del mezzo, e che rappresentano la prima manifestazione cromatica ai due estremi opposti: la torbidezza compiuta rappresenta il bianco, l'opacità assoluta il nero, e quindi, luce e oscurità. Goethe, a questo punto, introduce i fenomeni diottrici di seconda classe, e cioè i colori come soggetti a rifrazione, quindi matematizzati e sottoposti a esperimenti di ordine soggettivo e oggettivo:

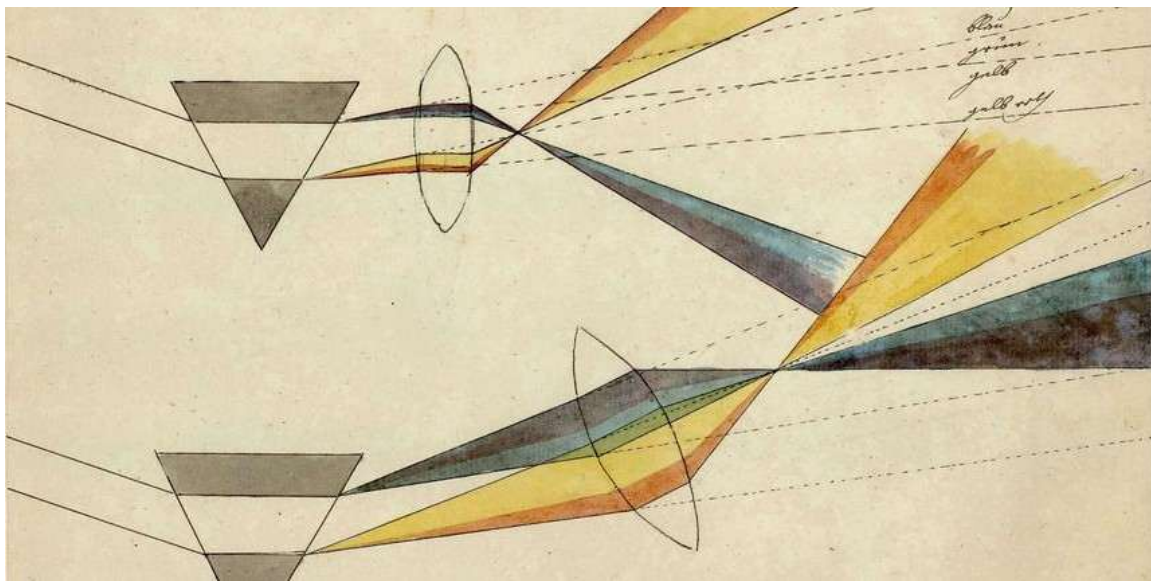
“Le leggi del vedere che si possono esprimere attraverso formule matematiche hanno come fondamento che, così come la luce si muove in linea retta, una linea retta deve essere condotta anche tra l'organo visivo e oggetto visivo. Nel caso quindi che la luce ci raggiunga secondo una traiettoria incurvata o spezzata, e che noi si veda gli oggetti secondo una traiettoria incurvata o spezzata, veniamo subito richiamati alla circostanza che i mezzi frapposti sono divenuti densi e hanno accolto in sé questa o quella

⁵⁶⁸ TC, *Colori Fisici*, 140., p. 54.

natura estranea. Questa deroga alla legge del vedere in linea retta viene in generale chiamata rifrazione, e se possiamo subito presupporre che il nostro lettore abbia familiarità con essa, vogliamo però presentarla ancora una volta brevemente dal lato oggettivo e soggettivo⁵⁶⁹.”

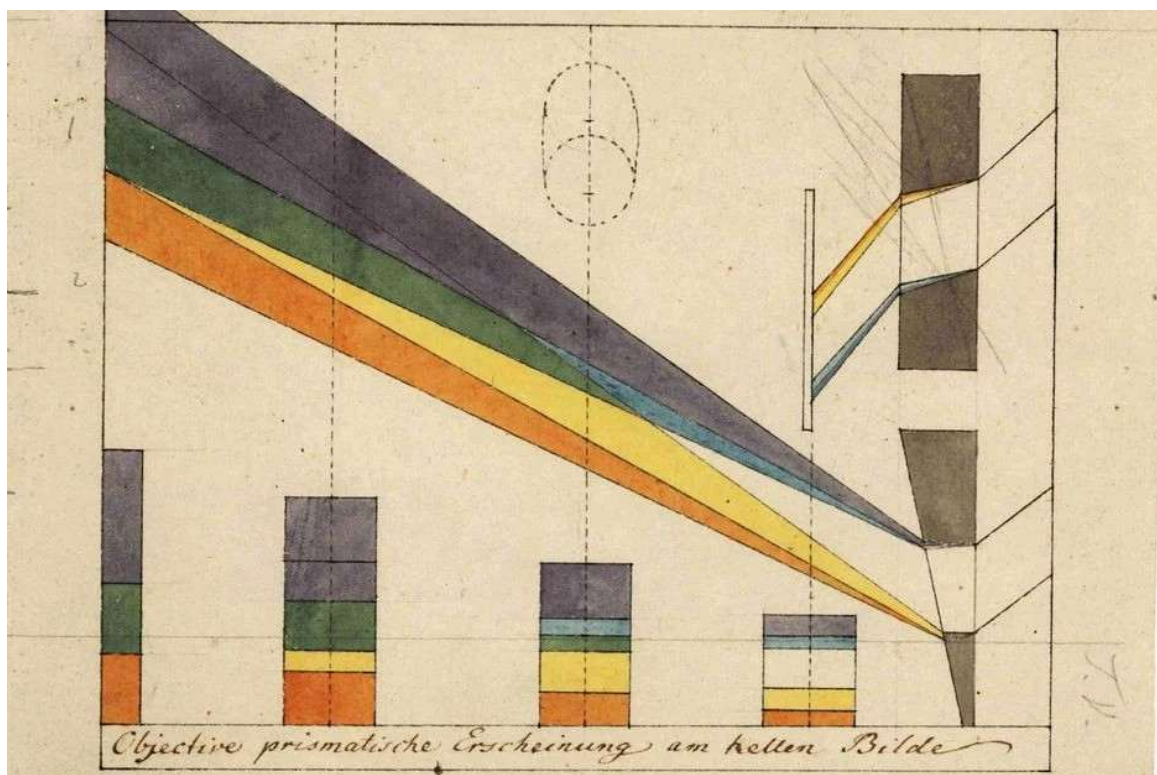
Seguendo dunque l’idea di effettuare un esperimento soggettivo, Goethe suggerisce di guardare attraverso il prisma con qualsiasi tipo di luce; se invece l’esperimento deve essere oggettivo, allora la stessa cosa deve essere fatta esclusivamente con la luce del sole. Entrambi gli esperimenti dimostrano che con l’aumento della densità del mezzo cresce l’angolo di rifrazione, e che con un semplice spostamento del prisma rispetto alla fonte luminosa sparisce lo spettro newtoniano, che è, dunque, il risultato di una condizione fissa, di una distanza determinata, pertanto ideale e non naturale. L’apparire dello spettro newtoniano, infatti, non rivela uno stato definitivo, è solo la manifestazione iniziale di uno sviluppo cromatico che muta nella successione. Infatti, osservando attraverso un prisma il comportamento dei colori, si vede che anche in questo caso, ai suoi estremi vi sono il giallo e il blu, in mezzo vi è il bianco. Solo successivamente, all’aumentare delle distanze, cominciano a comparire gli altri colori, e laddove vi era il bianco, si manifesta l’unione del giallo e del blu nel verde, arrivando allo stato descritto dallo spettro newtoniano. Tuttavia, allontanando ancora il fondo bianco, esso muta: il verde fa progressivamente sparire quel che resta del blu e del giallo, e così via. Goethe fa l’esperimento anche invertendolo, e cioè facendo passare la luce bianca solo ai lati del prisma e non attraverso il suo centro, lasciandolo nell’oscurità, ottenendo lo spettro complementare: ai margini l’arancio e il violetto, così il magenta, e il giallo e il blu agli estremi. Di seguito la rappresentazione grafica (*Figg 4.8, 4.9*) degli esperimenti di Goethe disegnati di sua mano e presenti come illustrazioni aggiuntive nell’edizione del 1810. L’ellissi tratteggiata rappresenta la posizione dello spettro di Newton.

⁵⁶⁹ TC, *Colori Fisici*, 185-186, pp.63-64.



570

Fig. 4.8



571

Fig. 4.9

⁵⁷⁰ Goethe J.W., *Zur Farbenlehre. Mit 17 kolorierten Kupfertafeln und 1 kolorierten Holzschnitt-Tafel*. Tafelband. Tübingen: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1810.

⁵⁷¹ *ibid.* Taf. 8.

Sulla base di queste osservazioni, Goethe voleva dimostrare che le conclusioni newtoniane fossero, oltre che errate, non esaustive, in quanto era evidente che il colore dipendesse non solamente dalla sua relazione biunivoca con l'angolo rifrattivo: il prisma d'ombra non manifesta lo stesso colore di quello luminoso, bensì il complementare, nonostante l'angolo rifrattivo sia uguale. Ciò rivela anche un altro elemento importante: la polarità. Infatti, l'apparire del complementare non è accidentale, ma dovuto alla conformità del colore alle leggi della polarità. Pertanto, non solo il colore dipende da condizioni contestuali, quali la densità del mezzo, ma anche da una dinamica più generale, che Goethe designa come "chimica", che è quella tra il Più e il Meno. Questo salto verso la chimica è duplice: uno è di natura concettuale, e cioè interno alla polarità, l'altro di natura sperimentale, legato alla visione dell'intensificazione o privazione del colore in determinate reazioni chimiche. Goethe, infatti, aveva osservato, trattando il vetro con ossido di metallo, che questo intensificava il suo colore, nonostante l'angolo di rifrazione rispetto la fonte luminosa fosse lo stesso. Ciò significava che il colore era dotato di qualcosa di assolutamente oggettivo, cioè le proprietà chimiche dei corpi. Infatti, poco dopo, nella TC, Goethe arriva alla trattazione dei colori chimici, che sono l'oggettività estrema, di contro alla soggettività dei colori fisiologici, tra i quali, come termine medio, vi sono i colori fisici nella collaborazione tra soggettivo e oggettivo.

Nell'ultima sezione didattica sui colori, pertanto, vengono trattati quelli chimici. Con essi Goethe intende le manifestazioni cromatiche superficiali e profonde dei corpi, determinate dai poli Più e Meno, cui appartengono sempre il giallo e il blu, e così, attività e passività, come era per la retina. L'evoluzione cromatica cui possono essere soggetti i corpi è descritta nei termini di intensificazione, culminazione, equilibrio, inversione, fissazione, mescolanza reale e apparente, trasmissione effettiva o apparente, e privazione. L'intensificazione è "la compressione dei colori in sé stessi⁵⁷²", un oscuramento: il giallo che diventa arancio. La culminazione è il raggiungimento del Più assoluto possibile ad un colore, e cioè il magenta, che infatti è "lo zenit⁵⁷³". L'equilibrio è uno stato intermedio tra il Più e il Meno. L'inversione è la trasformazione di un colore nel suo complementare, come nel caso dell'inchiostro simpatico: il liquido rossastro, dopo essersi essiccato sulla carta, diventa verde⁵⁷⁴. La fissazione è il permanere dello stesso colore nel tempo, come quelli dei corpi sottoposti a sostanze coloranti.

⁵⁷² TC, *Colori Chimici*, 517., p. 137.

⁵⁷³ TC, *Colori Chimici*, 523., p. 138.

⁵⁷⁴ TC, *Colori Chimici*, 543., p. 141.

La mescolanza reale è il grigio risultante dalla miscela dei pigmenti colorati. Ciò è dovuto al fatto che essi non sono luce, ma mezza-luce e mezza-ombra, il che, in termini prettamente chimici, significa che sono essenzialmente ombra (*skya*: σκιά), cosa che Goethe dice esplicitamente in TC 556.: “Tutti i colori, mescolati insieme, conservano il loro carattere di σκιερόν (:skyeron)”. Quindi non potrà mai derivare, dalla loro mescolanza, il bianco, ma solo quel che più gli assomiglia conformemente alla loro natura: il grigio.

“Che tutti i colori mischiati producono il bianco è un’assurdità che, accanto ad altre assurdità, si è abituati a ripetere fiduciosi da un secolo, e in contrasto con la testimonianza degli occhi. I colori mescolati insieme trasferiscono la loro oscurità nel composto. Quanto più scuri essi sono, tanto più scuro risulta il grigio, che potrà essere prossimo al nero. Quanto più chiari sono i colori, tanto più chiaro risulta il grigio, che infine si avvicina al bianco⁵⁷⁵.”

La mescolanza apparente, così, è la visione della mescolanza dei colori su una ruota cromatica, la quale offre sempre un grigio, ma che, se si osserva con il prisma, può sembrare bianco, perché tutti i colori sono più vivaci se visti attraverso di esso⁵⁷⁶. La trasmissione effettiva, invece, è l’aumento del colore nella sua forma più scura, o la sua riduzione nella forma più chiara. Si tratta, infatti, della trasmissione del Più e del Meno, cioè di luce e oscurità. La trasmissione apparente è la manifestazione cromatica concreta di quella effettiva: i corpi illuminati dal riflesso della luce solare, i quali si schiariscono perché hanno ricevuto il Più. La privazione del colore è la riduzione dei colori dei corpi al bianco fisico, come avviene per indumenti e trapunte di lino e cotone.

Infine, Goethe trae le conclusioni generali sulla teoria del colore. Esiste un piano ideale, astratto, che è quello del bianco puro, della superficie priva di colore; e quello effettivo, percepito, del grigio e di superfici che hanno sempre un colore. Il colore è determinato da una collaborazione tra soggetto e oggetto, ed è originato dall’attività della retina, la quale non si rapporta solo al fenomeno che ha davanti, ma anche ad un’idea, che è quella del tutto e che completa il fenomeno: il complementare relativo. Alla base di questa dinamica di azione e reazione della retina, vi è la polarità, che si manifesta sempre, e così nel colore, come la dialettica del Più e

⁵⁷⁵ TC, *Colori Chimici*, 556.-559, p.144.

⁵⁷⁶ TC, *Colori Chimici*, 560.-571, pp.144-146.

del Meno, dando luogo ad un Intero incessante, dinamico, eterno ed immanente, che unisce il singolare all'universale senza ricorrere alla trascendenza:

“Il nascere del colore e il suo determinarsi sono tutt'uno. Se la luce presenta sé e gli oggetti in un'assoluta neutralità e ci rende consapevoli di un presente senza significato, il colore è invece ogni volta specifico, caratteristico, significativo. Considerato in generale si determina secondo due lati. Esso presenta un'opposizione che chiamiamo polarità e che possiamo designare con un + e un -.”⁵⁷⁷

⁵⁷⁷ TC, L'interno del cerchio dei colori, 695., p. 173.

4.4 Corpo, volontà e natura: la visione del mondo di Schopenhauer e la nascente teoria della visione

La collaborazione intellettuale tra Goethe e Schopenhauer si è intensificata nell'inverno 1813-1814, a partire dal 23 novembre a Weimar fino al maggio del 1814 a Dresda⁵⁷⁸. In uno dei ricevimenti organizzati da Johanna Schopenhauer, il figlio ebbe una lunga discussione con Goethe, suo amico, specialmente dopo aver accolto nel suo salotto Christiane Vulpius (1765-186) nel 1807. Al tempo, infatti, Vulpius era malvista nei salotti sia per le sue origini modeste che per la storia extra coniugale con Goethe⁵⁷⁹.

Occorre immediatamente dire che le obiezioni di Schopenhauer più che nel merito sono state nel metodo: infatti, egli a più riprese si è dichiarato complessivamente d'accordo con Goethe. Quello che ha contestato, dunque, è stata la mancanza di spiegazione ultima delle sue teorie ottiche. Tale differenza d'impostazione, che sembra passare in secondo piano per una serie di convergenze tra Schopenhauer e Goethe, tuttavia è determinante. Infatti, prendendo uno degli elementi comuni ad entrambi i filosofi in contesto euristico, quali l'uso analogico, è fondamentale tenere presente il principio differente che giustifica la somiglianza tra coppie di termini diversi. Per Schopenhauer, la possibilità dell'analogia si fonda sulla universalità sovratemporale, immanente nei termini di costanza, del principio di causalità, declinato come PRS a seconda dello specifico oggetto di conoscenza per un soggetto. Per Goethe, l'analogia si fonda su un principio totalmente immanente ed inserito nel divenire, che non lo trascende, e che è il principio metamorfico in tutte le sue declinazioni. Questa impostazione di fondo è tutt'altro che secondaria, perché conduce a conclusioni tra loro completamente diverse, e ciò si rivela in modo privilegiato nell'interpretazione del fenomeno cromatico, nella fattispecie, nell'analisi del ruolo della retina.

Particolarmente significativo per intendere tutta la differenza che incorre tra Goethe e Schopenhauer, è un frammento di quest'ultimo, scritto a Weimar nel 1813:

⁵⁷⁸ Cfr. Heller, O., *Goethe and the Philosophy of Schopenhauer*. The Journal of Germanic Philology, 1(3), 1897, pp. 348–360.

⁵⁷⁹ Cfr. Cartwright, Safranski, Damm S., *Christine und Goethe, Eine Recherche*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001.

“Scambiandosi con il suo oggetto immediato, conoscendosi come essere temporale, credendo di essere divenuto e di dover trapassare – l’uomo è come uno che fermo sulla sponda segue con lo sguardo le onde e crede di essere lui a nuotare mentre le onde stanno ferme; ma è lui a star fermo e solo le onde si muovono⁵⁸⁰.”

È possibile notare che l’idea di limitarsi al mondo del divenire, secondo l’impostazione goethiana, è, per Schopenhauer, da escludersi totalmente. Infatti, come più volte ribadito, la dimensione corporea è certamente il punto di partenza fondamentale e decisivo per ogni forma di sapere, ma non è sufficiente se si vuol entrare nel dominio della verità metafisica, il quale prevede il passaggio a una dimensione che è certamente nell’esperienza, ma che la trascende al contempo e le conferisce una normatività a priori:

“Il corpo è solo rappresentazione, non però una visione illusoria, ma una rappresentazione che appartiene alla totalità dell’esperienza. Pertanto non appena è stato percepito (ossia rappresentato) un movimento delle sue parti, si è dovuto necessariamente presupporre, ossia rappresentare in modo mediato, una causa, ed essa non poteva che essere (come è facile dimostrare) uno stato delle parti interne del corpo; dunque dovevano esserci parti interne, ossia anch’esse venir conosciute in modo mediato; per essere come dovevano essere come causa di quel movimento o stati del corpo esterno, presuppongono a loro volta altre parti come causa e ne consegue così l’interno corpo interno con la costituzione appunto che gli è propria, senza che sia dato altro se non la sua forma e attitudine esterna, e senza che venga presupposto altro a priori se non la legge di causalità⁵⁸¹.”

Questo passaggio è particolarmente importante, perché rappresenta uno dei primi scritti, risalenti al 1814, dunque al periodo di passaggio tra la collaborazione con Goethe e la stesura del *Trattato sulla vista* nel 1816, in cui Schopenhauer introduce il concetto di intuizione intellettuale non nella sua accezione legata alla coscienza migliore e alla contemplazione dell’idea, bensì alla coscienza empirica e al suo rapporto con l’intelletto. Particolarmente illuminante, a tal proposito, è la nota di commento al frammento succitato:

“Ciò che viene detto qui dell’interno del corpo vale per tutto quanto nel mondo l’occhio non ha ancora visto: *viene tuttavia rappresentato da noi, non però dai sensi, ma dall’intelletto soltanto*, in quanto costituisce un membro necessario della catena dell’interno. Parmenide sembra averlo detto e pensato mirabilmente in questi versi: <<Anche la conoscenza più distante è presente nello spirito/ Giacché

⁵⁸⁰ SP I, 121, p. 102.

⁵⁸¹ SP I, 129, p. 106.

l'essente non è separabile dall'essente. / Non è né dispero nel mondo in ogni maniera/ né composto assieme^{582>>>.}”

Emerge qui con chiarezza un ruolo anticipatore dell'intelletto che si applica all'interno della sensibilità, dal quale non può essere scisso, e che spiega come sia fisicamente possibile la tendenza innata e a priori di conoscere sempre ed inevitabilmente attraverso il principio di causalità:

“Che ogni volta che dormo, mi nutro, respiro venga trattenuta e differita la distruzione che incessantemente entra nel mio corpo di giorno in giorno, di ora in ora, di secondo in secondo, che poi alla fine questa distruzione colpisca tuttavia il mio corpo: - tutto ciò accade secondo la legge di causalità, ma essa sta solo nel mio intelletto, è valida solo per lui; pertanto la mia limitatezza e finitezza non consiste nel fatto che ho un corpo, ma originariamente nel fatto che ho un intelletto e che la sua conoscenza è valida per me^{583.}”

Vediamo bene che in questo frangente Schopenhauer sovverte il paradigma tradizionale del corpo che limita l'intelletto, affermando l'esatto contrario. Vi è inoltre da tenere presente che l'intelletto di Schopenhauer non ha una natura mediata rispetto alla sensibilità, ma è un tutt'uno con essa, dunque collocato nella temporalità e limitato alle rappresentazioni. Il limite dell'intelletto è, ancora una volta, una conseguenza della più citata inaccessibilità del soggetto a sé medesimo come nucleo attivo, ma solo come conoscenza derivata, proprio per evitare una *regressio ad infinitum*:

“Ogni spiegare non significa altro che ricercare e indicare il legame delle nostre rappresentazioni tra loro; la necessità di questo legame di ogni rappresentazione con altre ha come espressione il principio di ragion sufficiente. Ora però chi vuole spiegare sé stesso deve porre sé stesso (il soggetto) come ragione o come conseguenza; ma in tal modo fa di sé stesso una rappresentazione: rappresentazione di chi? Tutte le rappresentazioni sono soltanto sue (del soggetto) rappresentazioni. Proprio perciò quel che sempre e soltanto si può conoscere e di conseguenza spiegare è solo rappresentazione. Che cosa insensata voler spiegare sé stessi, conoscere sé stessi! Voler far di sé stessi una rappresentazione e non lasciare quindi sussistere nulla, che abbia tutte queste rappresentazioni spiegate (collegate)! Non è voler far poggiare il mondo su Atlante, Atlante su un elefante, questo su una tartaruga e questa sul nulla^{584?}”.

⁵⁸² SP I, nota a fr. 29, p. 106; Parmenide in Clemente Alessandrino, Stromata V, 2, (PG 653), Diehls-Kranz fr. 2, vv. 73-75; cfr. p. 698.

⁵⁸³ SP I, 144, p. 113.

⁵⁸⁴ SP I, 171, p. 126.

Viene qui confermato il limite dell'intelletto, e della ragione, rispetto al soggetto conoscente, il che significa circoscriverne il limite entro la coscienza empirica. Ma, occorre ribadire ancora, l'intelletto e la ragione di Schopenhauer sono strettamente empirici e legati all'esperienza quanto più immediata della realtà, nei limiti delle facoltà della coscienza empirica e dunque della rappresentazione. Quindi, sotto questo punto di vista, l'esaltazione dell'empirismo sul logicismo è una caratteristica comune a Goethe e Schopenhauer, con l'unica differenza che per quest'ultimo esso non esaurisce il discorso filosofico, per quanto ne sia parte fondamentale e costitutiva. Tratto comune, per giunta, quello della conoscenza empirica, tra uomo e animale, la cui unica differenza è affidata alla facoltà della ragione:

“La ragione ci pone rispetto agli animali nello stesso rapporto che tutte le creature dotate di vista hanno rispetto a quelle senza occhi (polipi, vermi, zoofiti). Questi ultimi conoscono, col mero senso tattile, solo gli oggetti (che toccano) che sono loro direttamente presenti nello spazio; i dotati di vista invece tutta un'ampia cerchia di oggetti più distanti. Allo stesso modo gli animali privi di ragione sono limitati alle rappresentazioni complete che sono loro immediatamente presenti nel tempo; noi invece mediante la facoltà dei concetti (la ragione) abbracciamo tutte le rappresentazioni possibili, abbiamo una panoramica completa della vita, indipendentemente dal tempo, è come se avessimo sempre uno spaccato rimpicciolito, senza colori, astratto, matematico del mondo interno. Ciò è dunque l'occhio in relazione allo spazio e per il senso esterno, la ragione lo è in relazione al senso interno. Ma come la visibilità degli oggetti è importante solo in quanto ne annuncia la tangibilità, così tutto il valore dei concetti sta in ultima istanza nelle rappresentazioni complete a cui si riferiscono. Per questo l'uomo di natura ripone un valore molto maggiore nella conoscenza tramite intelletto, sensibilità – pura sensibilità e conoscenza del soggetto del volere – (cose tutte che egli indica rozzamente con il nome sentimento), che non in quella tramite concetti e ragione, privilegia la verità empirica e metafisica rispetto a quella logica⁵⁸⁵.”

Possiamo vedere in questo frammento un'ulteriore conferma dei contenuti teorici esposti nei manoscritti SP, e dunque la fondamentale differenza nel concetto di ragione tra Schopenhauer, Kant e i suoi epigoni. Il fatto che la ragione si riferisca al rapporto tra concetti, e dunque a rappresentazioni complete, non la rende in qualche modo superiore all'intelletto e alla sensibilità: al contrario. Tendenzialmente, scrive Schopenhauer, l'uomo preferisce affidarsi a una conoscenza strettamente empirica; il che significa dire, rimanendo all'interno della cornice di pensiero schopenhaueriana, *immediata*. Tuttavia, la affidabilità di tale forma di conoscenza non è riposta nel suo oggetto, e cioè al mondo empirico, quanto piuttosto alle facoltà con cui

⁵⁸⁵ SP I, 173, pp. 127-128.

quello stesso mondo diventa rappresentazione, e cioè l'intelletto. Questo passaggio teorico sembra essere particolarmente chiaro nel seguente frammento:

“Perché ci si meraviglia della materia? Che cosa spiega la materia? Non la causalità, che spiega solo lo stato della materia; e l'intenzione spiega addirittura solo uno stato determinato. – Platone fa venire la forma dal creatore e fa sussistere la *ὑλη* (=hyle) senza spiegarla. Sarebbe lo stesso lasciare senza spiegazione sia la forma che la materia: da dove proviene la seconda potrebbe provenir ancor più facilmente la prima; giacché la materia è ancor più mirabile della forma, perché questa la vediamo sorgere, quella no. Io dico: materia è la percepibilità di spazio e tempo. Forma è stato della materia e ogni singolo stato ha una ragione del divenire *in indefinitum*. La massa inorganica è stato della materia in quanto è oggetto mediato; un organismo nella misura in cui è oggetto immediato, e l'una cosa non è più mirabile o più bisognosa di spiegazione dell'altra. Alla fine, forse, si può solo domandare perché proprio questa (una determinata) parte della materia è organica e quella inorganica. Ma qui puoi sicuramente ripercorrere all'infinito ogni singola parte della materia secondo la legge di causalità, e in ogni istante rimanere soddisfatto, nell'istante successivo però trovare occasione per nuove domande. Se dico: <<Per essere oggetto immediato, la materia dovrebbe essere organica>>, in primo luogo uso il principio di ragione in modo trascendente, in secondo luogo pongo la materia come cosa in sé, a prescindere dall'essere oggetto, come se fosse qualcosa al di fuori della relazione con il soggetto. Ma se dico solo: questa massa inorganica è oggetto mediato, questa organica immediato, uso solo il principio di identità⁵⁸⁶.”

È qui evidente l'area di formazione classica di Schopenhauer, sia in termini di lessico che di argomentazione, in quanto rimane vincolato alla conoscenza come sapere causale, ma allo stesso tempo perfettamente inserito nell'alveo delle conquiste teoriche dell'idealismo, tant'è che nel rapporto tra soggetto ed oggetto egli rimane legato a quell'ermafroditismo tra realismo e idealismo di cui si è già parlato in merito agli *Studienhefte* del 1812. Possiamo qui vedere che, mentre per Goethe la natura è un principio rivelatore, quasi iniziatico della verità, per Schopenhauer è piuttosto un ambito di applicazione di una verità dall'intelletto già saputa, cioè il PRS, e nel quale essa è scoperta. Dunque, come già scritto nella QR, la conoscenza è certamente determinata dal rapporto tra il principio di causalità e il suo oggetto di applicazione, se usato in modo corretto e non equivoco, ma la validità del sapere è sempre affidata alla esperienziale infallibilità del principio causale. E tale infallibilità ed onnipresenza del principio causale, Schopenhauer, non la giustifica attraverso un processo analitico, ma strettamente empirico e legato ad esempi concreti. Infatti, il principio di causalità, nella sua manifestazione

⁵⁸⁶ SP I, 175, pp. 129-130.

reale, che è il PRS, è il fondamento di ogni sapere per il semplice fatto che anche nel volerlo negare dovremmo applicarlo, e cioè, per riprendere l'esempio di Schopenhauer sulla gravità, anche qualora volessimo negare la gravità per quello che è saremmo comunque spontaneamente costretti a chiederci il perché, dunque a cercare una causa. È un processo euristico, questo, che ricorda molto quello aristotelico contro il relativismo nel *Libro IV* della *Metafisica*.

La centralità dell'intelletto, però, non si limita ad essere ribadita all'interno di un contesto teorico ed epistemologico, essa vede una sua concreta e circoscritta applicazione anche nello studio dei colori. Infatti, sempre tra i frammenti di questi anni, Schopenhauer afferma che l'errore della interpretazione di Goethe, che è una mancanza di completezza, non una obiezione alle considerazioni basate sulle esperienze raccolte, dipende proprio da questo: una sbagliata interpretazione del rapporto tra soggetto e oggetto. Infatti, la materia, ribadisce Schopenhauer, non è altro che la percepibilità dello spazio e del tempo, la quale è, a sua volta, determinata dall'apriori dell'intelletto, che è, ricordiamo, tutt'uno con la sensibilità, senza alcuna mediazione sintetica operata dall'immaginazione. Ragion per cui, Schopenhauer trova sterile l'interrogativo circa la natura della luce nella sua materialità, e ripropone la domanda in un'altra ottica, e cioè come questo accada. La risposta che egli ha dato in merito sarà approfondita solo nel 1816, individuando la causa di ciò nell'attività qualitativa e quantitativa della retina. Tuttavia, in questo capitolo è bene vedere le anticipazioni teoriche risalenti al periodo di Weimar del 1814:

“Nella *Teoria dei colori* Goethe fa di azzurro e giallo i due poli, io invece la penso nel modo che segue. L'osservazione generale insegna in vario modo che il rosso è fra tutti i colori quello che stanca di più l'occhio, il verde invece di meno. Goethe nota che il rosso richiama sempre uno spettro verde e viceversa, ma io trovo che ogni superficie illuminata in modo particolarmente vivo, che non abbia un proprio colore forte (per esempio un punto abbastanza privo di colore nella luce solare, un tratto di cielo visto dalla finestra), richiama uno spettro verde; il verde è dunque per così dire lo stato di riposo del punto della retina primo affetto in modo vivido, il rosso invece la vivida affezione, appunto, della retina. La luce e tutta la visibilità non è che in relazione all'occhio. Nell'osservare i colori è meglio quindi prendere le mosse dall'occhio e dire: il rosso è la più vivida affezione dell'occhio e pertanto l'un polo, il positivo, il verde è il riposo dell'occhio dalla vivida affezione e di conseguenza il polo negativo. Dall'azzurro e dal giallo sono sorti sia il rosso sia il verde, di conseguenza azzurro e giallo hanno sia il rosso che il verde tra loro, sono dunque nella polarità dei colori ciò che Est e Ovest sono nella polarità del mondo. Vediamo che se si prendono le mosse dall'oggetto come fa Goethe, si giunge a considerare azzurro e giallo come i poli; rosso e verde invece se, come faccio io, si prendono le mosse dal soggetto.

I quattro punti li abbiamo. Ma che cosa sono nero e bianco? Ciò a cui il grigio sta come il colore sta alla luce e al buio. Ancora un cenno però. La luce ha un effetto analogo al rosso, è un rosso rafforzato, di conseguenza il rosso è una luce frenata; ciò concorda del tutto, per quanto provenga, il che è un bene, da un lato del tutto diverso (il soggettivo), con la teoria di Goethe. Il verde di conseguenza dev'essere un buio rischiarato; su ciò vale la pena riflettere ancora. Si è discusso sulla materialità della luce. Io ho spiegato la materia come percepibilità dello spazio e del tempo. Pertanto la controversa questione andrebbe posta così: la luce rende percepibile lo spazio? Senza dubbio! Ma, da notare bene, solo per un senso, agisce solo su una parte del corpo. Anche qui bisognerebbe riflettere ancora⁵⁸⁷.”

È lampante qui la differenza metodologica tra Goethe e Schopenhauer, come da quest'ultimo esplicitamente sottolineato nel frammento. Tuttavia, la distinzione qui sottolineata, tra il partire dall'oggetto o dal soggetto, non è esaustiva, in quanto dietro questa scelta vi è una intera impostazione differente, rispetto alla quale interpretare una coppia cromatica (giallo e blu) come fenomeno originario, o come attività della retina, è essa stessa la conseguenza di un impiego del rapporto soggetto e oggetto completamente diverso. Nel caso di Schopenhauer, infatti, è evidente un impiego della corporeità centrale, non accessoria o mediatrice; essa diventa, piuttosto, il nucleo per la risoluzione dei problemi metafisici fondamentali, ed è questo, in ultimo, a distanziarlo da Goethe. Infatti, lo stesso principio di causalità, o PRS, non trae la sua centralità dalla sua validità logica, ma, come abbiamo visto, dalla sua onnipresenza esperienziale esperita tramite il corpo nel suo rappresentare, e lo stesso vale per la volontà:

“Il corpo (l'uomo corporeo), non è altro che la volontà divenuta visibile. [...] Con ciò, che il corpo è solo la visibilità della volontà, si spiega l'esatto collegamento tra la volontà e il corpo, si spiega perché ogni passione, ogni affetto, cioè ogni gagliardo volere e non volere scuota tanto e modifichi il corpo. Ma il soggetto non è la volontà: è il puro conoscente, ciò a cui la volontà, il corpo, l'intera vita diventa visibile, lo spettatore quieto, puro, situato fuori dal tempo, di tutta la tragedia della vita; è ciò a cui deve essere inculcata la conoscenza della volontà, insegnamento che è l'intero scopo della vita⁵⁸⁸.”

In questo frammento ritorna il più citato problema della soggettività così come emerso fin dai primi manoscritti, cioè la soggettività come punto indifferenziale, che rimane un mistero per la conoscenza e che può essere solo agito. Di qui la differenza sottile, ma definitiva, tra il volontarismo nella filosofia del tardo Fichte e quella di Schopenhauer, trattata nel *Cap. II*. E a maggior conferma di ciò, vi è un ulteriore frammento di Weimar:

⁵⁸⁷ SP I, 179, pp. 132-133.

⁵⁸⁸ SP I, 191, pp. 140-141.

“Nel campo teoretico lo stolto dogmatismo ha voluto spiegare tutto con rapporti tra gli oggetti, soprattutto con il principio di ragione sufficiente: a un dio faceva fabbricare il mondo, decidere sugli uomini, ecc. I saggi indiani partivano dal soggetto, dall’atman, jivatman. L’essenziale è che il soggetto ha rappresentazioni tra loro. Se, basandoci sul metodo degli indiani, partiamo dal soggetto, ecco di colpo il mondo insieme al principio di ragione sufficiente che domina in esso, non importa quale sia il lato da cui si vuol cominciare ad osservarlo. Se partiamo dal soggetto e costruiamo, come allora è inevitabile, con la calce del principio di ragione sufficiente, pietra su pietra, non possiamo trovare le fondamenta su cui poggia l’edificio, né la sommità che deve reggerne la corona. [...] Solo dall’interno possono venire. L’essenziale non è quali oggetti gli si presentano, ma come egli li considera e come si determina in base ad essi⁵⁸⁹.”

Il ricorso al mondo orientale, nella fattispecie quello indiano, è qui particolarmente presente. In quello stesso anno infatti, e cioè il 1814, Schopenhauer incontra l’orientalista Mayer in uno dei circoli organizzati da Johanna Schopenhauer nel proprio salotto. Come è noto, non si tratta di un caso isolato, al contrario, diventerà un tratto caratteristico della filosofia di Schopenhauer, pur non essendo egli stato l’unico filosofo ad approdare all’oriente nel contesto romantico⁵⁹⁰. Quel che tuttavia è fondamentale sottolineare, è proprio uno dei punti su cui il presente lavoro intende insistere, e cioè che l’impiego della filosofia indiana nel pensiero di Schopenhauer, è di natura accessoria e confermativa, non istitutiva. Infatti, è evidente che egli abbia avuto interesse per la filosofia indiana proprio per i punti di corrispondenza con la sua propria teoria, la quale era già presente e consolidata a partire da un anno prima dalla sua scoperta, e cioè dal 1813, se vogliamo fare riferimento alla produzione pubblica del filosofo, e al 1810, limitandoci a quella privata. Così, il ricorso all’India, ha certamente avuto un impatto, ma non ha rappresentato uno sconvolgimento radicale del pensiero schopenhaueriano.

Tornando ad un versante contenutistico e non storico, Schopenhauer ha ancora una volta ribadito la centralità del soggetto, cui dunque è affidata la differenza fondamentale tra lui e Goethe. Infatti, lo stesso fenomeno cromatico non è letto né analizzato alla luce del suo essere fenomeno originario iscritto in una generale normatività dinamica ed immanente, che è quella della polarità e dell’accrescimento, bensì in rapporto al soggetto e come lo percepisce. Ed è proprio da questa interazione tra convinzione metafisica e competenza fisiologica che Schopenhauer avanza le proprie tesi. A ciò si deve aggiungere che la componente estetico-

⁵⁸⁹ SPI, 1912, pp. 141-142.

⁵⁹⁰ Cfr. Neilly J., *E.T.A. Hoffmann's Orient - Romantic Aesthetics and the German Imagination*, Modern Humanities Research Assoc, 2018; Schwabe C.M.K., *Romanticism, Orientalism, and National Identity German Literary Fairy Tales, 1795-1848*, University of Florida, USA, 2012.

morale e quella teorica e scientifica non possono mai essere disgiunte nel pensiero di Schopenhauer, perché il passaggio da una sfera all'altra è costante e dà luogo a quella soggettività che scopre sé medesima nella frattura tra la coscienza migliore e quella empirica. Tale frattura, inoltre, se trascurata o sottoposta ad indebite dicotomie, produce soltanto equivoci, come si può evincere, oltre che dalle opere precedenti, da un più maturo testo del 1814 scritto a Dresda:

“Il materiale con cui bisogna produrre filosofia è fatto di concetti, questi (e quindi la loro facoltà, la ragione) sono per il filosofo ciò che il marmo è per lo scultore: egli è un artista della ragione; la sua occupazione, ossia la sua arte è questa, raffigurare il mondo intero, ossia tutte le rappresentazioni e anche ciò che si trova nel nostro intimo (non come rappresentazione ma come coscienza), tutto questo raffigurarlo per la ragione, combinare concetti corrispondenti a tutto questo, quindi ripetere fedelmente *in abstracto* il mondo e la coscienza. Non appena ciò sarà avvenuto, non appena sarà ridotto in un precipitato per la ragione tutto ciò che si trova nella coscienza, separato in concetti e di nuovo unificato in giudizi – vi sarà il sistema di filosofia ultimo, irrefutabile, del tutto soddisfacente, l'opera d'arte il cui materiali sono i concetti. Questa filosofia sarà dunque perfettamente oggettiva, perfettamente ingenua, come ogni opera d'arte genuina. Per crearla il filosofo attingerà sempre immediatamente, come ogni artista, dalla fonte, ossia dal mondo e dalla coscienza, non la tasserà però a partire dai concetti, come hanno fatto molti falsi filosofi, ma in particolare Fichte [...] Questo derivare concetti da concetti è utile nelle scienze, ma non nelle arti, dunque nemmeno nella filosofia⁵⁹¹.”

In questa fase di produzione filosofica più matura, Schopenhauer va dunque confermando la sua convinzione che non sia possibile trattare la filosofia come una scienza empirica, che era la proposta dell'idealismo a partire di Kant, ma nemmeno limitarla alla presa d'atto di una rivelazione della natura, come nel caso di Goethe. La ragione di ciò è determinata sempre dalla certezza, risalente alla gioventù, del limite della ragione e dell'intelletto, che devono cedere il posto, per la conoscenza della verità, all'intuizione, quindi alle idee, e così all'arte. Questo, ancora una volta, non rappresenta una sconfitta per la filosofia, ma un complemento, che infatti non è assolutamente rivolto né rilegato ad una conoscenza puramente estetica, ma, al contrario, abbraccia tutto il resto del sapere in una armonizzazione generale di cui Schopenhauer offre un ottimo esempio:

“Noi stessi, perlomeno fin dove siamo conoscibili, siamo in tutto e per tutto materia; solo ciò che conosce poi questa materia non è materia, ma esso non può mai essere conosciuto. [...] Lo scopo del procedere oggettivo è dunque lo stato della materia in cui essa appare come organizzazione. La via che

⁵⁹¹ SPI, 210, p. 155.

conduce è la serie delle cause. Seguendola bisogna ben presto giungere a cercare uno stato di tutta la materia [...] ma la materia è altrettanto inconoscibile del soggetto, a noi sono dati sempre e soltanto stati modificati di essa, inutilmente cerchiamo la materia stessa. Ad assumerla siamo tuttavia indotti dalla legge di omogeneità [...] Fino a ora i chimici hanno trovato circa cinquanta stati della materia che non sono derivabili l'uno dall'altro, e così li chiamano sostanze elementari; cercano tuttavia di semplificarne il numero. La ragione ci conduce con necessità a una materia prima, ossia a uno stato della materia a cui vanno ricondotti tutti gli altri e che quindi necessariamente li precede tutti. Ma se assumiamo un simile stato originario della materia, non è possibile capire come ne potesse mai sorgere un altro al di fuori di esso e potesse in tal modo avere inizio la catena delle cause e degli effetti. Ammesso infatti un simile stato originario della materia, tutta quanta la materia deve essere stata in esso tutta in una volta: ma allora non sarebbe rimasta altra materia che, modificata in modo diverso, potesse aggiungersi e produrre così un secondo stato della materia, a cui facessero seguito tutti i successivi⁵⁹².

Il frammento in questione è rilevante per due motivi: il primo è che mostra l'unità profonda dei ragionamenti di Schopenhauer. Infatti, la natura inconoscibile del soggetto non ha una conseguenza solo all'interno di una riflessione sulla soggettività, ma si estende alla conoscenza in genere e dunque ad ogni sua applicazione concreta. In questo caso, la riflessione sulla natura della materia riflette in modo analogico quella sulla soggettività, e in entrambi i casi la conoscenza effettiva dell'oggetto è preclusa all'intelletto, nonostante vi sia una tendenza a conoscerla pienamente. Allora, Schopenhauer, adopera un processo euristico analogo a quello proposto nel 1811 nei quaderni di studi dedicati allo spazio e al tempo assoluti, e risolve l'antinomia affermando, di nuovo, che la processualità mentale e le sue possibilità non hanno necessariamente riscontro materiale. Ora, come si spieghi questa capacità Schopenhauer l'ha chiarito sin dalla giovinezza e confermato poi con l'esistenza di una sfera simultanea a quella della coscienza empirica, che è quella della coscienza migliore, che fa esperienza dell'eternità. Tuttavia, tale ordine di esperienza, proprio perché è sottratto allo spazio e al tempo, non può essere sottoposto alle facoltà dello spazio e del tempo, che sono la ragione e l'intelletto. Come si spieghi questo passaggio, e cioè dalla coscienza migliore alla ragione, che è coscienza empirica, non è di facile interpretazione, ma è altamente probabile che la indebita tendenza della ragione all'eternità sia la conseguenza della centralità della volontà, che funge da ponte tra i due domini, perché li comprende entrambi. Significativo, a tal proposito, è il seguente testo, in cui Schopenhauer sembra proprio affrontare questo problema:

⁵⁹² SPI, 216, pp. 162-163.

“Nella sua natura più intima la mai filosofia deve distinguersi da tutte quelle che ci sono state fino a ora (esclusa in una certa misura quella platonica) perché non è, come tutte, una mera applicazione del principio di ragion sufficiente e non ne segue quindi il filo, come debbono fare tutte le scienze, perciò non deve neanche essere una scienza, ma un’arte. [...] Una distinzione importantissima già da me posta, che all’inizio troverà forti ostacoli, è quella tra soggetto del conoscere e soggetto del volere. Come soggetto del volere sono un essere miserrimo, e tutta la nostra sofferenza sta nel volere. Il volere, desiderare, aspirare, sforzarsi è finitezza senz’altro, senz’altro morte e tormento. Non appena invece sono soggetto del conoscere, ossia mi immergo tutto nel conoscere, sono felice, appagato, nulla mi può turbare. L’oggetto che osservo, quello sono io. Se vedo la montagna, con un cielo azzurro dietro e raggi di sole sulla vetta, non sono altro che questa montagna, questo cielo, questi raggi: e l’oggetto appare, colto in modo puro, in una bellezza infinita (qualunque cosa sia, di qui la bellezza della natura morta), io sono l’oggetto, sono pura gioia per l’intelletto in me che rende possibile questa apprensione [...] Ma guai a me se vi si aggiunge il minimo volere, se mi si presenta il minimo scopo; subito precipito dalla mia altezza, non sono più l’infinito soggetto del conoscere, ma il misero, sofferente soggetto del volere. Il volere è sempre ciò che ci toglie la felicità dell’intuire, ciò che ne costituisce il disturbo permanente [...] Il corpo, l’oggetto immediato del conoscere che media tutto il conoscere, non è che volontà che appare come oggetto alla prima classe [le rappresentazioni complete della QR], e ciò che immediatamente penetra in esso ci costringe al volere; [...] perché la volontà, nella misura in cui è corpo, è sottomessa non solo alla legge di motivazione, ma a quella della causalità: e purtuttavia questa volontà è solo appetito e la decisione rimane libera [...] la volontà può volere e eliminare la sua apparenza concreta, e così elimina sé stessa, questa è libertà. [...] Noi stiamo bene soltanto quando siamo consapevoli del corpo solo in quanto non fa che mediare gli altri oggetti, ma allora è presente alla nostra coscienza solo in modo mediato, solo come condizione che permette l’accesso di altri oggetti. Se è nostro oggetto in sé e per sé e riempie la coscienza, vi è dolore [...] Dal momento che solo l’intuire rende felici, e tutto il tormento sta nel volere; ma tuttavia, fino a che il corpo vive, è impossibile un totale non volere; perché il corpo è sottoposto alla legge di causalità e ogni influenza esercitata su di esso implica necessariamente volere⁵⁹³.”

Questo testo è straordinariamente ricco per l’innovazione filosofica rispetto al contesto contemporaneo a Schopenhauer. Egli, infatti, partendo dall’esperienza corporea, e da una analisi vissuta del processo conoscitivo stesso, ha utilizzato la volontà come risposta alle antinomie di Kant, e dunque al perché la ragione si ponga domande alle quali non è in grado di rispondere. Domanda, questa, che, come abbiamo visto, lo stesso Goethe si era posto nel suo viaggio in Italia. Schopenhauer ha dunque riempito la voragine tra infinita potenzialità della

⁵⁹³ SPI, 220, pp. 167-168.

ragione e limite della materia inserendo la volontà come parte attiva del processo conoscitivo stesso. In questo modo, egli si è anche riallacciato alla idea classica del rapporto stesso tra conoscenza e piacere, presente in Platone ma specialmente in Aristotele, e ripresa poi da Spinoza nell'*Etica*. In questo contesto, da un lato, Schopenhauer la recupera, ma dall'altro la stravolge, perché la conoscenza è beatitudine solo se è intuizione, quindi solo se è contemplazione della coscienza migliore; ogni altra forma di sapere è, al contrario, deludente. Tuttavia, non vi è possibilità di sottrarsi a questa circostanza, per la duplicità stessa della coscienza:

“La duplicità della nostra coscienza si rivela in parte in modo pratico nella duplicità della volontà, che una duplice sommo bene, e nessuno dei due è riconducibile, subordinabile all'altro, unificabile con l'altro come pure nessuno dei due è raggiungibile se non rinunciando senza alcuna riserva all'altro. Ma in parte la duplicità della coscienza si rivela in modo teoretico in quel che segue. Se partiamo dall'oggetto, per noi la materia è la prima cosa, la più importante: non conosciamo altro oggetto d'indagine, altra superiore sapienza, che non riguardi il mondo come i corpi celesti, gli elementi chimici e soprattutto gli organismi sono venuti fuori dalla materia; l'affinità chimica degli elementi e la polarità sono i dati principali, i punti di partenza per questa serie di cause ed effetti, con la cui risoluzione sarà raggiunta la sapienza. Con questo dimentichiamo totalmente che tutte queste cose sono solo nostre rappresentazioni e che essere causa ed effetto significa qualcosa solo per il nostro intelletto, e che il ricondurre alle sue leggi è una spiegazione che implica essa stessa, a sua volta, l'inizio di un nuovo problema, cioè queste stesse leggi⁵⁹⁴.”

Ancora una volta emergono le somiglianze e le differenze tra Goethe e Schopenhauer: è evidente che per entrambi il mondo oggettivo, comprese le sue leggi, come la comune centralità della polarità, abbiano una importanza capitale. Purtuttavia, mentre in Goethe il problema si esaurisce nell'attività stessa della natura che è rivelazione ed enigma al contempo, per Schopenhauer non è affatto così, perché la dimensione epistemica in cui egli si muove è duplice, pur rimanendo altrettanto immanente. Infatti, ribadiamo, l'eternità di cui parla Schopenhauer fin dai frammenti del 1810, non è un ideale regolativo o l'accesso ad una trascendenza separata dal mondo, al contrario, si parla di una eternità nel tempo. Infatti, il sapere della coscienza migliore riguarda gli stessi oggetti di quella empirica, è il modo di conoscenza ad essere radicalmente diverso:

⁵⁹⁴ SPI, 234, pp. 179-180.

“Tutto quanto si è detto finora mostra un lato della coscienza, quella racchiusa in intelletto, sensibilità e ragione, in quanto cioè riflette partendo dall’oggetto, secondo la modalità a lei più adeguata. Ora, questo lato viene annullato dalla coscienza migliore (così come questa da quello). Quando la coscienza migliore fa il suo ingresso tutto quel mondo scompare come un lieve sogno mattutino, come un’illusione ottica, ci interroghiamo soltanto sul suo significato sulle idee platoniche: ogni tempo e ogni spazio, il loro contenuto, erano solo le lettere, il materiale grezzo per esprimerle; e da ultimo anche le idee scompaiono, in quando la coscienza si ritrae nella quiete eterna [...] Diventa ora chiaro che l’eterna, imperturbabile, infinita realtà della materia di prima era pur solo relativa, dipendeva cioè dal comparire della coscienza come soggetto, per cui esistono solo oggetti. Ma ora la coscienza dimostra di poter comparire anche altrimenti che come soggetto, ed è qui la libertà, la possibilità di annullare il mondo anche teoreticamente. Restando dal punto di vista della riflessione e nella coscienza empirica razionale si può partire, anziché dall’oggetto, dal soggetto, come ho fatto io nella mia dissertazione. Dal momento che il soggetto è condizionato dall’oggetto quanto questo lo è da quello, ci si chiede se questo procedimento abbia dei vantaggi, e quali. I seguenti: qui tutti il problema della coscienza empirica viene per così dire afferrato per il ciuffo, poiché il punto in cui si uniscono tutte le sue parti è il soggetto; a questo si riferiscono tutte e quattro le classi di rappresentazioni [quelle della QR], e l’averle appunto riunite sotto il concetto di rappresentazioni è già un grosso risultato per la riflessione. [...] Potrebbe risultare inoltre che sia impossibile per l’intelletto esaurire completamente la conformità a legge degli oggetti, un’impossibilità indicata dalle antinomie di Kant e connessa al fatto che gli oggetti esistono solo per il soggetto, che con una spiegazione esauriente degli oggetti il soggetto, in un certo senso, si annullerebbe. Dal momento infine che il passaggio alla coscienza migliore non annulla una classe degli oggetti, ma tutte quante, questo passaggio avviene nel modo migliore a partire dal punto che tutte le classi di oggetti hanno in comune, cioè dal soggetto⁵⁹⁵.”

L’epistemologia schopenhaueriana, che ha al suo centro l’attività del soggetto, tuttavia, non esaurisce la complessità del mondo oggettivo della coscienza empirica. Al contrario, è possibile vedere, nell’analisi di Schopenhauer, tanti punti in comune con Goethe, sia per la centralità dell’organismo come strumento privilegiato di interpretazione del mondo che per l’importanza della polarità come principio normativo. Tuttavia, in merito a quest’ultimo punto, mentre nel caso di Goethe la polarità è una manifestazione della generale attività della natura, per Schopenhauer è una manifestazione del PRS, quindi sempre, in ultima analisi, soggettiva.

“Ogni organismo mostra una chiara analogia con la polarità. Sembra che ogni corpo, in quanto si polarizza, sia un grado ridotto oggetto immediato: quasi, addirittura, nella misura in cui il suo permanente stato essenziale è causa di mutamenti. Bacone di Verulamio dice: <<Potrebbe la pietra

⁵⁹⁵ *ibid.* pp. 181-182.

cadere a terra se non sapesse nulla della terra? Potrebbe l'ago indicare il nord se non conoscesse il nord⁵⁹⁶?>>. L'intero corpo terrestre mostra polarità elettrica e magnetica. C'è materia che non sia alla fin fine, in una certa misura, oggetto immediato? Ogni oggetto immediato del conoscere è anche oggetto di una volontà, anzi solo la manifestazione materiale di una volontà. Sembra dunque che non vi possa essere oggetto che non sia espressione di una volontà. È tale anche l'intero corpo terrestre? [...] Così come lo spazio è infinito, deve esserlo anche (in base allo spazio) la massa morta, la materia [...] Si potrebbe chiamare quest'infinità della materia un analogo dell'impossibilità di trovare il fondamento del soggetto conoscente non conoscibile. <Si potrebbe inoltre considerare la permanenza, la non transitorietà della materia in antitesi alla forma transitoria come un analogo della atemporalità del soggetto: sicché il soggetto da un lato, la materia dall'altro, rimangono esenti dal declino, che è solo il mutamento delle forme. Si può anche dire: la non transitorietà appare soggettivamente come soggetto del conoscere, oggettivamente come materia. L'infinità del soggetto è, propriamente solo il riflesso dell'infinità del soggetto. Quest'ultima si basa sul fatto che il soggetto del principio di ragione sufficiente, che è la forma dell'oggetto, rimane del tutto libero⁵⁹⁷.>

Ritorna qui la coppia analogica tra materia e soggetto conoscente, i quali non possono essere ulteriormente definiti, nonché la sottesa volontà come riempitivo delle antinomie della ragione. E su queste ultime, Schopenhauer torna con una frequenza non trascurabile, in quanto si presentano più che come una *impasse* come una conferma definitiva della sua metafisica:

“La nostra esistenza temporale ci è data solo come materia formata, questa forma come caduca, in antitesi alla materia che permane e non è sottomessa alla transitorietà. E questa apparenza non mente, il carattere del mondo è verità. La nostra esistenza temporale è forma caduca della materia. Solo il dogmatismo diventato idea fissa può voler dare con un salto mortale eternità all'esistenza dell'individuo. Ma il soggetto in quanto conoscente è chiaramente separato da ogni oggetto, libero quindi dal tempo e dal declino. Così la durata senza fine della materia appare come specchio della eternità (ossia atemporalità) del soggetto. Ora, però, l'idea platonica è la cosa in sé di Kant, ossia libera da tempo e spazio e in tal modo di pluralità, mutamento, inizio e fine. [...] Ma essa è solo la forma, dopo tolta non solo la materia, ma addirittura ogni ripetizione tramite tempo e spazio, dei quali essa non ha nozione. Che antitesi! Da un lato troviamo come reale, permanente, veramente esistente solo la materia, la forma per contro come caduca, evanescente, nulla. Dall'altro lato solo la forma è il reale, libero da tempo e spazio, che sono solo la modalità del suo apparire, come la materia, appunto, solo la sua visibilità. [...] Questa antinomia non sta nella ragione, ma è il punto di svolta sul cui vertice si bilancia il mondo: è una delle espressioni dell'opposizione tra coscienza empirica e coscienza migliore: ognuna delle sue antitesi è vera ed è falsa, secondo che si stia in questo o in quel punto di vista. [...] Il primo punto di vista è

⁵⁹⁶ Libera rielaborazione di Bacone, *De dignitate et augmentis scientiarum*, IV, 3, Cfr. *Ibid.* p. 703.

⁵⁹⁷ SP I, 240, pp. 186-187.

quello della scienza, il secondo quello dell'arte. Al primo conduce la ragione, al secondo il genio. Tutti i filosofi sono collocati in uno dei due. Nel primo Aristotele e quasi tutti: nel secondo pochissimi, ma fra loro Platone e Kant⁵⁹⁸.

Ovviamente, ci deve essere un punto unico che unisca le due coscienze, questo è il soggetto come conoscente, dunque anche come volente, e perciò, più in generale, la volontà, che si avvicina sempre di più alla definizione futura di essenza del mondo, conoscibile attraverso il corpo proprio:

“Tutte le volte che un animale muove anche solo un membro accade un miracolo: un effetto, che può realizzare con sé tutta una serie di effetti, ha inizio senza causa; la legge del mondo dei corpi è abolita ed è nulla, un indice della nullità dell'intero mondo dei corpi. [...] Ma da cosa viene che anche noi siamo un miracolo in ogni movimento che facciamo? Dal non esservi affatto legame tra la conoscenza del mio corpo come oggetto immediato della volontà e anche oggetto immediato del conoscere (conoscenza che, in modo meno preciso, si chiama sensazione fisica generale) e la conoscenza del medesimo corpo come oggetto mediato, quale io acquisito quando considero con sensi e intelletto il mio proprio corpo e quello di altri uomini. Queste due conoscenze sono completamente separate, l'una non è conseguenza dell'altra e inutilmente cerchiamo un collegamento. Lo stesso oggetto ci è dato in due conoscenze del tutto diverse, e solo in maniera del tutto empirica sappiamo che è lo stesso oggetto. Dalla coscienza dei movimenti del mio corpo in conseguenza della mia volontà non posso mai costruire a priori la forma di questo corpo, ma la devo ricevere in modo empirico dall'intuizione esterna. [...] <Soluzione: tra la volontà e la sua apparenza, come noi la percepiamo in ogni atto, non vi è relazione in base al principio di ragion sufficiente; questa relazione infatti vige solo tra rappresentazioni, ossia oggetti; quella relazione è invece il collegamento che c'è tra cosa in sé e apparenza, ma spiegabile è sempre e soltanto la relazione tra ragione e conseguenza, come unico principio di ogni spiegare⁵⁹⁹>.”

Schopenhauer, per rendere conto della incomunicabilità totale tra coscienza empirica e coscienza migliore e della presa d'atto di questa situazione, che è essa stessa una conoscenza positiva, deve trovare un principio generale che sia un ponte tra le due, pur non unendole in un nesso causale. Questa è senza dubbio la volontà, che evidentemente dà luogo ad una relazione di premessa e conseguenza, dunque causale, ma non ascrivibile al PRS. Infatti, se così fosse, dovrebbe essere sottoposta allo spazio e al tempo come tutte le rappresentazioni. Ora, che la volontà vada oltre lo spazio ed il tempo non è un postulato o il risultato di un costrutto razionale,

⁵⁹⁸ SP I, 250, pp. 198-200.

⁵⁹⁹ SP I, 260, pp. 208-209.

al contrario è, ancora una volta, per Schopenhauer, la presa d'atto di una esperienza vissuta. Nella fattispecie, il fatto che il volere dell'uomo trascenda sempre il suo corpo:

“La mia volontà va oltre il mio corpo, e poiché la volontà è extratemporale, la distruzione del corpo nel tempo non vi pone fine: ciò che è in me vuole vita, al di là del corpo, avrà sempre vita, perché la vita è solo lo specchio di quella volontà⁶⁰⁰.”

La extratemporalità della volontà, tuttavia, non è determinata da una indefinita tendenza verso un ideale regolativo come se fosse un asintoto matematico. In Schopenhauer, piuttosto, essa si manifesta nella sua assoluta immediatezza con il soggetto, che dunque ne possiede una conoscenza, la quale è, però, di ordine non concettuale, cioè non spaziale e temporale. Il volere, pertanto, non è spiegabile perché è esso stesso noto nel suo stesso attuarsi:

“Un principio cardine della mia filosofia è che il corpo è solo l'obiettività, la visibilità della volontà, e pertanto identico a questa, dove certo il tempo come forma degli oggetti riguarda solo il corpo, non la volontà. Ma dov'è la dimostrazione di quell'identità? Non esiste; bensì l'identità ci è data in modo immediato. Che io voglia un movimento del mio corpo e che esso avvenga è senz'altro un'unica cosa, e inseparabile. Allo stesso tempo ogni influenza meccanica sul mio corpo è o conforme o contraria alla volontà, è quindi simultaneamente e immediatamente influenza sulla mia volontà. Il mero vedere e udire fanno tuttavia una eccezione: forse proprio perciò non si tratta di una influenza meccanica o piuttosto è un'influenza lievissima, cosicché non determina per nulla un'influenza lievissima, cosicché non determina per nulla un'affezione della nostra volontà bensì dà senza impedimenti all'intelletto i dati dell'intuizione. Ma in generale il mio corpo va considerato in due modi del tutto diversi: 1) in quanto è oggetto immediato del conoscere; ed è ciò che in fisiologia si chiama la sua sensibilità 2) in quanto è l'apparenza della volontà, ed è quel che si chiama la sua irritabilità. Tuttavia, anche il rapporto tra sensibilità ed irritabilità nel mio corpo va considerato come fenomeno della mia volontà, come in generale tutta intera la mia corporeità. La sensibilità è il principio redentore: l'irritabilità il principio di dannazione. Nell'uomo la sensibilità è più accentuata che in tutti gli altri animali, un lombrico sembra essere quasi tutto irritabilità, e così pure un'anguilla, un rospo, ecc⁶⁰¹.”

Qui Schopenhauer fa riferimento ad un tema estremamente dibattuto al tempo, e cioè quello della distinzione tra irritabilità e sensibilità. Pur dicendo chiaramente che in entrambi i casi il principio unitario che li determina è la volontà, hanno tuttavia una importante differenza. A partire dagli studi di Albrecht von Haller⁶⁰², infatti, i due concetti, e le loro differenze, sono

⁶⁰⁰ SP I, 291, p. 239.

⁶⁰¹ SP I, 292, p. 240.

⁶⁰² Haller A., *De partibus corporis humani sensilibus et irritabilibus*, (1753)

diventati centrali nella medicina e nella filosofia naturale tedesca, specialmente a Gottinga, dove, ricordiamo, Schopenhauer ha studiato. Le riflessioni sulla differenza tra irritabilità e sensibilità hanno origine a partire dagli studi di Glisson, il quale coniò il termine *irritabilitas*⁶⁰³, riferendosi, in principio, all'irritazione intesa come reazione agli stimoli indipendentemente dallo stato complessivo dell'organismo, quindi dal sistema nervoso e dallo stato di coscienza. Gli studi furono poi ulteriormente approfonditi dopo la scoperta delle fibre come unità contrattili alla base degli organismi nelle ricerche di Giorgio Baglivi⁶⁰⁴ (1668-1707). Sulla base dei risultati delle vivisezioni, in cui si vedeva che, oltre alla reazione dolorosa a determinati stimoli, anche arti recisi rispondevano allo stimolo esterno, sorse il problema di stabilire una effettiva differenza tra le due capacità di reagire agli stimoli esterni: una dipendente dal sistema nervoso e l'altra no. Così, Haller, definì *irritabilità* la capacità di contrazione dei muscoli senza mediazione nervosa, mentre *sensibilità* la capacità di contrazione dei tessuti innervati. Schopenhauer, nel testo, sembra implicare le due nozioni proprio come poste da Haller, specie nel definire la sensibilità, che fa capo al sistema nervoso, dunque alla attività cosciente, il "principio di redenzione", e la irritabilità quello di "dannazione". È probabile che tali suggestive definizioni siano collegate al ruolo morale dell'intelletto e della ragione come vie per distaccarsi dalle esigenze della volontà. Infatti, la sensibilità, in quanto facoltà connessa al sistema nervoso, diventa principio della redenzione, perché è possibile, attraverso di esso, esercitare la capacità astrattiva e dunque cogliere, riflessivamente, l'unità soggettiva nello scorrere temporale, che è la condizione stessa della moralità.

L'uso morale e metafisico di un principio fisiologico, o in generale del dominio delle scienze naturali, non è certo un caso isolato nel pensiero di Schopenhauer, al contrario. Come si è potuto osservare fin dai frammenti del 1810, essa è, in effetti, molto ricorrente. Un ulteriore esempio è fornito proprio da un frammento del 1814, in cui convergono, in un insieme unitario, la sua metafisica della volontà, la polarità come principio normativo, l'elettricità e il magnetismo. Il punto di partenza è l'interpretazione del galvanismo così come proposta da Gilbert in un articolo per gli *Annalen der Physik*⁶⁰⁵, sulla base delle teorie del chimico britannico Humphry Davy

⁶⁰³ Glisson F., *Tractatus de natura substantiae energetica, seu de vita naturae*, Flesher, Londini, 1672.

⁶⁰⁴ Baglivi F., *De praxi medica ad priscam observandi rationem revocanda libri duo*, sumptibus Anisson [et] Joann. Posuel, Lugdunum, 1699; *Specimen quatuor librorum de fibra motrice et morbosa*, Guiljelmum Water Academiae Typographum, Cantabrigiae, 1703.

⁶⁰⁵ Gilbert L.W., *Noch Einiges über die Electricität, welche in der Berührung entsteht, und über die Theorie der Voltaschen Säule; als ein Anhang zu dem vorstehender Aufsätze, Annalen der Physik, Vol. XXVIII, 1808, pp. 203-222.*

(1778-1829), esposte nella trascrizione di una lezione tenuta alla Royal Society il 20 novembre 1806 sulle reazioni chimiche ed elettriche⁶⁰⁶:

“Nel volume XXVIII degli <<*Annalen der Physik*>> di Gilbert, a p. 161, vi è la traduzione di un eccellente saggio di Davy sull’intima natura del galvanismo. Ne ricavo per me questo risultato propriamente filosofico, anche se certamente, solo in modo ipotetico. Tutti i corpi stanno tra loro in una opposizione duplice, o piuttosto che si presenta in modo duplice: 1) l’affinità chimica 2) l’eccitazione elettrica. Quanto più forte è l’affinità di due corpi, tanta più elettricità eccitano l’una nell’altro. Ossigeno e idrogeno, potassi e acidi darebbero batterie galvaniche di forza infinita se [...] l’opposizione chimica non prevalesse producendo l’unione. [...] Corpi chimicamente affini, che la coesione trattiene dall’unirsi, entrano tra loro in un’opposizione elettrica, e dopo aver percorso un cammino opposto, si ritrovano alla fine delle catene come +E e -E che si cercano, cosicché raggiungono per questa via traversa ciò che per via diretta era loro interdetto. Questa doppia opposizione è per me un analogo del mondo come volontà (affinità e unione chimica) e del mondo come conoscenza (opposizione e unione elettrica)⁶⁰⁷.”

È possibile notare un processo analogo a quello del frammento precedente, e cioè l’accostamento analogico di funzioni fisiologiche o chimiche ed elettriche dei due modi di essere del reale. Si può anche notare che, nonostante Schopenhauer abbia fatto uso della polarità come Goethe e quasi tutti i *Naturphilosophen*, tuttavia la polarità non è unitaria ed omogenea, ma sempre duplice ed irrisolta nell’eterogeneità dovuta alla irriducibilità del mondo come volontà e quello come conoscenza, o meglio, rappresentazione. Qui possiamo anche notare che il lessico si avvia ad essere quello della fase più adulta, e cioè del 1818. Ciò non rappresenta una casualità, in quanto il periodo che va dal 1814 al 1818 è considerato dai biografi di Schopenhauer come quello più ricco e maturo, carico di tutte le intuizioni che verranno sistematizzate poi nel *Mondo*. Tornando invece al frammento 327 SP I, è molto significativa anche la nota aggiuntiva in chiosa, in cui viene inserito, di sfuggita, il fenomeno cromatico:

“Come da un lato zinco e rame hanno in tutto e per tutto affinità chimica e tendono all’unione chimica, così dall’altro lato, però, e proprio in virtù della stessa caratteristica costitutiva, sono in tutto e per tutto in opposizione elettrica: allo stesso modo da un lato è in tutto e per tutto volontà, dall’altro in tutto e per tutto rappresentazione. Inoltre: l’unificarsi chimico dei corpi è analogo all’unione di azzurro e giallo nel

⁶⁰⁶ Davy H., *Philosophical Transactions*, Bulmer, London, 1807.

⁶⁰⁷ SP I, 327, pp. 271-272.

verde; l'opposizione elettrica degli stessi corpi all'intensificazione e all'incontro di azzurro e giallo nel rosso⁶⁰⁸.”

In queste poche righe è racchiuso in modo sintetico il rapporto teorico tra Goethe e Schopenhauer: infatti, come è possibile notare, egli adopera le istanze teoriche caratteristiche della riflessione goethiana, come la centralità della polarità, ma la ridefinisce all'interno di un nucleo teorico diverso e a lui funzionale, esattamente come ha fatto con la filosofia di Kant nel 1811. Se, inoltre, si trascendono le differenze tra Kant e Goethe, è possibile vedere che la critica schopenhaueriana ai due è la stessa: il tentativo di trattare la filosofia come una disciplina di dominio del mondo fenomenico e pertanto come fondata su un sapere mediato, concettuale. Schopenhauer, su questo punto, rimane costante, e continua ad affermare con sicurezza che la filosofia è un'arte, nel senso stretto del termine, e non una scienza. Tuttavia, ribadiamo, il fatto che la filosofia debba essere un'arte non è una sconfitta o una rinuncia alla conoscenza razionale, cioè concettuale e linguistica, al contrario: è un suo complementare. Inoltre, l'oggetto di conoscenza immediato, cioè l'oggetto dell'arte, l'idea, non è neanche precluso al concetto, non è un ideale regolativo né un non-senso. Si tratta, piuttosto, sulla linea del platonismo, di una immagine archetipica:

“La filosofia deve diventare sufficiente a sé stessa, sottratta corrente incessante che trascina le scienze, deve diventare salda e quieta. Deve esprimere ciò che il mondo è, non più solo considerare il materiale in cui viene ritratto. Deve ripetere il mondo, come fanno tutte le arti: lo ripeterà in concetti, che qui non saranno un mezzo come nella poesia, ma uno scopo, esprimerà il modello nell'universale. Giacché l'idea, frantumata nella molteplicità del reale, è raccolta di nuovo nel concetto, certo solo in una copia morta e sbiadita, ma conservabile, permanente, sempre a disposizione della ragione⁶⁰⁹.”

Schopenhauer, in questo passaggio, sta rispondendo, implicitamente, ai grandi quesiti sollevati dall'idealismo kantiano e financo ribaditi nel colloquio tra Goethe e Schiller sul fenomeno originario: se esso, cioè, sia un fenomeno o un'idea; e se un'idea, come sia possibile averne contezza ed essere in grado di riconoscerla, se non c'è riscontro reale nel mondo empirico della stessa, come nel caso del già citato bianco assoluto o puro. Infatti, a fungere da ponte tra l'idea perfetta e la sua immagine sbiadita è, per Schopenhauer, come per tutte le antinomie della ragione, la volontà, il cui esercizio si estende sia sulla coscienza empirica che su quella migliore, che, in questi anni, stanno via via scomparendo. Diventa chiaro che, seppure al soggetto sia

⁶⁰⁸ SP I, nota a fr. 327, p. 272.

⁶⁰⁹ SP I, 338, p. 281.

possibile la conoscenza dell'idea, essa non è sottoponibile a concettualizzazione, ma solo esperibile nell'immediatezza, quindi oltre lo spazio e il tempo ed ogni possibile rappresentazione. Pertanto, dalla prospettiva di Schopenhauer, l'interrogativo di Goethe è mal posto, perché pretende di conoscere un oggetto nel modo sbagliato. Per chiarire questo passaggio, può essere utile fare l'esempio del corpo. Non si potrebbe comprendere l'essenza del corpo come volontà a partire dalle manifestazioni empiriche di altri corpi, ma solo dall'esperienza del proprio, che è conosciuta in un modo immediato, pre-concettuale; solo successivamente tale esperienza è sottoponibile a concettualizzazione e quindi razionalmente comunicabile. Dunque, a prescindere dalla prospettiva da cui si voglia prendere il contributo filosofico di Schopenhauer, per comprendere differenze, sfumature e analogie, infine, è sempre il ruolo euristico del corpo a caratterizzarlo nella sua originalità.

“Ogni corpo naturale è l'apparenza, l'obiettività, la visibilità di una volontà, ha per forma tempo e spazio come condizioni della molteplicità, e tramite la loro unificazione nell'intelletto ha una causalità di una parte sull'altra e di un momento del tempo sull'altro. Ma l'unità extratemporale della volontà, che appare in queste forme, fa necessariamente sì che, malgrado la molteplicità data dalle forme che riguarda l'apparenza, le parti dello spazio e del tempo, che riempiono l'apparenza, vengono tuttavia unificate da una relazione necessaria tra loro. Questa relazione è la costituzione teleologica della cosa. Essa le spetta non in sé, ossia in quanto è volontà, ma solo in quanto è oggetto del conoscere, apparenza, visibilità della volontà [...] Questa conformità a scopo e legge spetta al mondo come conoscenza, non al mondo come volontà⁶¹⁰.”

Vediamo che qui viene proposto un rapporto non totalmente conflittuale ma armonico e coerente con quanto detto. Infatti, la precisazione che la conformità dell'oggetto sia relativa all'intelletto e non alla volontà, evita quella che sarebbe stata una importante aporia nel sistema di Schopenhauer: la possibilità fin qui negata, per l'intelletto, di conoscere causalmente la volontà nella sua essenza. Al contempo, inoltre, viene mantenuta la superiorità ontologica della volontà sull'intelletto, e quindi una causalità dell'una sull'altro. Dunque, ogni limite e ogni possibilità conoscitiva del soggetto è, in ultima analisi, determinata dalla prospettiva da cui si analizza la volontà. E questo discorso, negli anni precedenti tendenzialmente circoscritto al soggetto, a partire dagli scritti di Dresda del 1815, comincia ad essere esteso in modo sempre più sistematico anche alle leggi di natura, come la polarità:

⁶¹⁰ SP I, 342, pp. 283-284.

“La materia è la relazione della volontà con il soggetto del conoscere. Ma la volontà stessa, in quanto sta in questa relazione, è l’idea platonica o la forma. – Ora, in quella proprietà la materia deve sempre avere non solo una forma contingente (causata da un meccanismo) ma ovunque una forma a essa essenziale, che è causata sempre da polarità (un analogo della volontà). Ma la forma del mondo dell’esperienza (il principio di ragion sufficiente nelle sue quattro configurazioni), in cui sono entrate le idee, implica che la forma causata da polarità viene sempre disturbata da una causalità meccanica. Per es. due cristalli si cristallizzano, ossia la polarità modella la materia in una forma essenziale significativa; ma due cristalli si urtano tra loro e con questa causalità meccanica disturbano la causalità polare di ciascuno dei due, o almeno al più debole dei due. Questo potrebbe essere un esempio, alla potenza più bassa, della contraddizione con se stessa che è essenziale alla volontà e alla cui conoscenza il soggetto del conoscere perviene mediante la materia, in quanto essa è, come si è detto, la relazione della volontà con il conoscere⁶¹¹.”

Possiamo vedere qui che la causa della conflittualità della natura non è affidata alla polarità, ma alla volontà. Infatti, è l’unitario principio della volontà a dare luogo alla polarità, andando a far confliggere i poli tra loro, come nel caso precedentemente citato di polarità chimica ed elettrica. Questo scontro tra forze polari, che è riconducibile ad una unità assoluta di fondo, ha una manifestazione graduale in natura e in sommo grado nell’uomo. Ma tale conflittualità, che qui diventa normatività naturale, è un analogo di quella primordiale che avviene nell’uomo tra idea e fenomeno. In questo modo, Schopenhauer ha raggiunto una profonda unità organica, perfettamente coerente, con rimandi analogici tra fenomeni:

“La gravità, l’inerzia, le affinità elettive, e comunque ogni causa generale (ossia ogni classe di cause) del movimento e di qualsivoglia trasformazione della materia è chiaramente apparenza di una volontà tanto quanto l’organismo, e ogni organismo tanto quanto l’individuo umano e il suo agire. La distinzione sembra stare solo nel fatto che nei milioni di apparenze della gravità si manifesta solo ed esattamente, tuttavia, la stessa volontà (propriamente lo stesso grado della volontà), dunque la stessa idea; così, in ogni processo di combustione la stessissima volontà, benché in milioni di apparenze. [...] Perciò in tutti gli effetti della natura cosiddetta inanimata non vi può essere assolutamente deviazione, ragione per cui la manifestazione della volontà si chiama qui legge di natura. Con l’organismo interviene già sempre un grado di deviazione ossia di individualità. La specie vegetale appare in ogni individuo con alcune deviazioni: questo per il fatto che vi sono già forze in conflitto, qui per es. l’idea della pianta con l’idea della gravità, della durezza, del chimismo, ecc., della materia. Quanto più l’organismo è perfetto, tanto più c’è individualità: nell’uomo vi è certo ancora molto del carattere della specie, ma un più forte carattere individuale, perciò anche fisionomia individuale. Negli animali, anche nelle specie più

⁶¹¹ SP I, 367, pp. 306-307.

perfezionate, il carattere della specie (e di conseguenza anche la fisionomia) è infinitamente preponderante su quello dell'individuo. Ogni uomo è l'apparenza di una volontà specifica, pertanto ha una libera volontà, che la ragione accompagna, come sua condizione⁶¹².”

Schopenhauer, a questo punto, insiste nella spiegazione dei fenomeni sulla base della volontà, in termini apparentemente paradossali. Infatti, egli afferma che le leggi si verificano senza un fondamento, ma in tal senso egli si riferisce alle possibilità dell'intelletto e dunque alle rappresentazioni mediate. Infatti, all'intelletto, dunque alla scienza, è impossibile rendere conto del fondamento ultimo delle cose, non perché non ci sia o non sia conoscibile, ma perché esso è la volontà ed è conoscibile in modo differente rispetto a quello fenomenico, come precedentemente detto:

“Il movimento della materia non ha luogo sempre secondo la legge della causalità, bensì soltanto secondo questa legge oppure grazie a una volontà, ossia, quindi, senza fondamento. Di tal fatta non è solo il movimento degli animali, ma anche ogni vegetale e ogni forma di cristalli. Sono tutti movimenti privi di fondamento. Ma una volta che il movimento ha avuto luogo senza fondamento, continua poi ad agire secondo una causalità. Del resto la materia mossa senza fondamento non è sottratta alla legge della causalità. E il movimento privo di fondamento entra in conflitto e in lotta con quello secondo la legge della causalità. Lo sviluppo di questa lotta è l'impedimento della volontà, la sofferenza, che infine infrange la volontà. In quanto muove la materia, la volontà lotta sempre con il movimento che le è proprio secondo la legge della causalità, anche laddove questo movimento ha avuto il primo movimento da un altro estrinsecarsi della volontà. Anche la gravità è per esempio un simile estrinsecarsi della volontà, ma essa ostacola tutte le altre estrinsecazioni della volontà. E ogni corpo organico o cristallo rappresenta la volontà di cui è raffigurazione solo perdendo la parte della sua forza che viene applicata per superare il movimento già dato, secondo la causalità (non importa da dove) alla sua materia. [...] Il cristallo si forma senza fondamento, ossia mediante la volontà: ma incontra un altro cristallo, si ostacolano e si disturbano a vicenda, oppure un urto lo disturba, oppure viene frantumato in seguito, perché in esso l'esternarsi della volontà è solo momentaneo per l'istante della cristallizzazione. Così la pianta, così ogni animale viene più o meno disturbato e immiserito dall'esterno tramite causalità e conflitto nel suo formarsi. [...] Gli animali, ossia organismi in cui il volere è accompagnato dal conoscere, oggettivano la volontà di cui sono apparenza non solo nella forma, nel singolo tipo, ma con uno sviluppo nel tempo, che è una serie di azioni. Le azioni sono apparenze immediate della volontà, in sé compiute, ma solo la loro somma in un individuo è quell'apparenza, quindi il carattere empirico, che è il complesso di tutte le azioni dell'*individuum*: ed esso è solo l'apparenza completa della sua volontà. Solo quest'apparenza completa è movimento privo di fondamento, le singole azioni hanno fondamenti

⁶¹² SPI, 372, pp. 311-312.

che si chiamano perciò *motivi*. Ma considerato come movimento della materia (che essenzialmente è pura causalità), ogni movimento dell'animale è senza fondamento. Pertanto essa entra in conflitto con il movimento secondo la legge della causalità, e nasce così la sofferenza, sicché la nostra vita intera, a partire dalla sua parte meramente vegetativa fino all'agire e al fare più complicati, è una continua lotta con la materia e la sua legge, che però, appunto, è a sua volta apparenza della volontà a una potenza più bassa. Ora, però, dal momento che ogni movimento della materia che accade secondo la legge della causalità va derivato senz'altro, in ultima istanza, da un movimento privo di fondamento, ossia mediante volontà, [...] tutta questa sofferenza della lotta e dell'intralcio della volontà è soltanto il conflitto della volontà con sé stessa⁶¹³.”

Questo scritto del 1815 mostra nitidamente le differenze fondamentali rispetto all'approccio empirico di Goethe. Infatti, mentre per quest'ultimo ogni singola manifestazione dell'attività della natura, pur facendo capo alle due leggi di polarità e accrescimento, rimanevano un enigma e un elemento sostanzialmente non riducibile ad un principio unitario, per Schopenhauer è l'esatto opposto: l'elemento enigmatico è la volontà, e tutte le sue apparenze sono, per così dire, prevedibili e ben decifrabili; sia attraverso la volontà che attraverso l'intelletto con le quattro modalità del PRS:

“Le piante e i cristalli non sono che l'apparenza, l'obiettività della stessa volontà che preme e spinge anche me e si manifesta nel grado supremo nel mio corpo e nel mio agire, mediato da conoscenza e motivi. [...] Ciò che di essa si manifesta in piante e cristallo è un grado così basso da essere ancora di gran lunga incomparabile con lo stato in cui il sonno ha estinto il mio conoscere e rimane solo un sordo oscuro impulso a conservare in moto cuore, vene e polmoni e a far vegetare il corpo. Questo è il crescere della pianta, il formarsi dei cristalli e la vita di tutti gli animali e uomini è apparenza di una volontà unica; la diversità delle forme nello spazio e il loro mutare e succedersi nel tempo, tutto ciò che è solo apparenza, ossia ciò che è solo per la conoscenza; in queste forme la volontà viene conosciuta: quella varietà non tocca la volontà stessa. *Per quanto estranee mi appaiano le mille conformazioni dei fiori, e le bizzarre forme dei cristalli mi guardino dal buio delle caverne e dalle profondità della terra, pure si tratta sempre della mia propria volontà, di cui esse sono apparenza, come lo è il mio corpo.* – Tutto ciò è vero e certo fino a che ci si astiene dal mescolarvi il principio di ragione, ossia tempo, spazio e causalità. Ma diventa mera fantasticheria non appena ve li immischio e dico per es. nei fiori, piante e cristalli riconosco di nuovo i miei sogni della notte scorsa e via scorrendo. Qui non può trattarsi né di un fare né di un divenire, ma soltanto delle idee eterne in cui la volontà si manifesta per gradi e di cui, a loro volta, gli individui sono singoli esemplari⁶¹⁴.”

⁶¹³ SP I, 381, pp. 323-324.

⁶¹⁴ SP I, 387, pp. 326-327. Corsivo mio.

Vediamo bene che anche qui la differenza rispetto a Goethe è evidente, e che, ancora una volta, essa è strettamente legata alla visione intimistica che Schopenhauer estende alla natura, conformemente alla centralità dell'immediata esperienza corporea assunta nel suo pensiero; in Goethe, invece, marginale. Tutto ciò che per Goethe è rivelazione della realtà, cioè l'azione e il divenire, per Schopenhauer è fonte di errore; piuttosto, bisogna cercare ciò che le trascende e quindi fonda, dunque certezze stabili e permanenti. Ma queste ultime non sono trascendenti, al contrario, sono desunte, in una eternità nel tempo, attraverso la sperimentazione della corporeità per un verso in chiave certamente intima, ma dall'altro universalizzante e formale. Anzi, dal punto di vista di Schopenhauer, è proprio il riferimento costante all'esperienza immediata come fulcro e non semplice filtro a garantire alla sua filosofia di essere la più empirica di tutte:

“La mia filosofia non andrà mai, nemmeno in misura minima, oltre il campo dell'esperienza, ossia del percepibile, in tutta l'estensione del concetto. Come ogni arte, infatti, non farà che ripetere il mondo⁶¹⁵.”

E ancora:

“Per l'arte, quindi anche per la filosofia, la vita, il mondo, sono l'unica fonte. Un vero pittore non diviene tale copiando i quadri altrui, un vero poeta leggendo opere altrui, e neanche un filosofo; per questa via nascono bensì gli innumerevoli *imitatores*. – Nella vita si manifestano le idee, ma solo al genio: gli altri conoscono quasi unicamente in base al principio di ragion sufficiente, una conoscenza che serve solo alla volontà e anche alla scienza. Proprio per questo, in base ai concetti, non è possibile una filosofia, così come in genere i concetti sono infruttuosi per l'arte⁶¹⁶.”

Nuovamente occorre ribadire che ciò non squalifica l'utilità dei concetti, e dunque del mezzo d'espressione della filosofia, al contrario: lo esalta. Ma per evitare l'equivoco, e dunque una filosofia erronea, Schopenhauer ritiene fondamentale fare ordine e chiarezza circa il corretto ordine ontologico, quindi conoscitivo. A tal proposito, come già nei quaderni del 1812, anche in quelli del 1815 egli propone una brillante metafora che assume in sé due concetti fondamentali. La volontà sta alla pioggia, che è plurale e dinamica, come la conoscenza all'arcobaleno, che è unitario e calmo. Con questa immagine Schopenhauer non soltanto ha reso la differenza fondamentale tra volontà e intelletto, ma anche il rapporto causale tra i due: la volontà determina il conoscere ma non il contrario, esattamente come l'arcobaleno necessita della pioggia per manifestarsi ma non viceversa.

⁶¹⁵ SP I, 406, p. 343.

⁶¹⁶ SP I, 419, p. 359-360.

“Il conoscere accompagna la volontà come l’arcobaleno la pioggia: la volontà è tutta pluralità e movimento, e così la pioggia; l’arcobaleno è tutto unità e quiete, e così il conoscere. E tuttavia arcobaleno e conoscere hanno la loro antitesi completa, la pioggia e la volontà come condizione e base⁶¹⁷.”

Questo genere di osservazione, in Schopenhauer, non è postulato o desunto da una catena concettuale, si tratta di una conclusione a partire dall’evidenza empirica corporea, e procede poi ad essere estesa per via analogica al mondo organico ed inorganico:

“Che tutti gli organismi, anzi tutti i corpi siano apparenze della volontà va provato in questo modo. 1) La possibilità di un movimento privo di fondamento mi è data immediatamente nel mio corpo: è immediatamente evidente che la conoscenza della mia volontà è, a priori, la stessa che la conoscenza del mio corpo è a posteriori. Ho quindi immediatamente la conoscenza di un movimento privo di fondamento, o movimento tramite volontà. 2) Corpi estranei nello spazio mi soni dati come reali tanto quanto il mio proprio corpo, ossia come rappresentazioni di prima classe. Giacché in virtù della legge di causalità la causa è tanto certa quanto l’effetto, ossia essenzialmente omogenea a quest’ultimo, dato che entrambi sono stati della materia; come le parti del mio corpo vengono conosciute da me in modo mediato come reali in quanto agiscono l’una sull’altra, allo stesso modo vengono conosciuti anche i corpi estranei che agiscono sul mio corpo: agire ed esistere ed essere rappresentazione della prima classe è tutt’uno. 3) Una mutazione o una causa avviene senza fondamento, ossia tramite una forza, ossia tramite una volontà, come vedo nelle mutazioni del mio corpo. [...] 4) Ogni catena di cause ed effetti termina in un movimento privo di fondamento, che a causa delle pluralità delle apparenze in cui si presenta si chiama legge di natura: per es. la legge d’inerzia, della gravità, dell’urto, dell’affinità elettiva, ecc. Altrettanto privi di fondamento sono la cristallizzazione, la vegetazione, l’organismo animale, il movimento degli animali (che ha un fondamento solo nel motivo, che però percorre la via traversa solo tramite la facoltà conoscitiva e quindi non si inserisce affatto nella serie delle cause ossia nella natura), infine gli atti degli uomini. Questi ultimi sono dati immediatamente nel mio corpo come estrinsecazioni della volontà: non volerli riconoscere come la stessa cosa negli altri corpi del tutto simili al mio sarebbe mera ostinazione, dal momento che ho la nozione del movimento privo di fondamento così come quella del movimento causale. Alla medesima volontà che percepisco negli atti del corpo, e che pertanto conosco come ciò di cui il corpo è visibilità, alla stessa volontà ascrivo, proprio perciò, anche l’organizzazione del corpo come sua apparenza, ossia *conosco il corpo come volontà nella misura in cui è oggetto della prima classe*. La stessa cosa sono obbligato a pensare di tutti i corpi, di tutti gli organismi, cristalli, leggi di natura, [...] 5) Ogni materia ha un movimento suo proprio o un tendere ad esso; ogni materia ha dunque delle forze, e poiché ogni forza è apparenza di volontà, ogni materia è

⁶¹⁷ SPI, 418, p. 359.

apparenza di volontà. Con questa dimostrazione si è propriamente decisa l'antica, interminabile controversia sulla realtà del mondo esterno. [...] Anziché chiedere se <<alle nostre rappresentazioni corrispondono cose fuori di noi>>, si sarebbe dovuto chiedere: *è ogni materia tanto quanto il mio corpo apparenza della volontà?*⁶¹⁸.

Questo frammento di Schopenhauer è particolarmente ricco perché, da un lato anticipa quanto verrà esplicitamente scritto nel *Mondo*, dall'altro risponde in modo coerente a quanto si poteva intuire sul problema ontologico della realtà del mondo esterno negli scritti giovanili. Infatti, quel che sicuramente emergeva, specialmente dai quaderni del 1812, era il ruolo fondamentale, per la conoscenza, della relazione tra soggetto e oggetto. Tuttavia, per il modo di esprimersi di Schopenhauer, spesso figurato, o per la tendenza a dare per scontato passaggi logici non espliciti, non era perfettamente chiaro quell' "ermafroditismo" tra realismo ed idealismo. In questi anni, che sono quelli decisivi per lo sviluppo della filosofia matura di Schopenhauer, la volontà rende tutto più chiaro. Infatti, la realtà esterna del mondo è indubbia, ma semplicemente non è dimostrabile per via concettuale, solo nell'esperienza della volontà. La quale, a sua volta, fonda tale possibilità di conoscenza su un processo analogico, che parte dal riconoscimento della volontà come immagine dell'essenza del mondo e la estende, così, a sostrato universale:

“Quella che Schopenhauer prosegue sul piano etico [...] è una strategia simile a complementare a quella che lo aveva spinto a tentare una filosofia della natura fondata sulla conoscenza del corpo, e dunque a vincolare i livelli più astratti e formalizzati del sapere ai dati dell'esperienza sensibile e dell'autocoscienza. Questa convinzione [...] accompagna già l'elaborazione della teoria della doppia conoscenza del corpo, a partire dalla quale, mediante l'applicazione del principio di analogia, si può conquistare una conoscenza dell'intero sistema della natura, organizzato in forze concepite come oggettivazioni sempre più complesse della volontà⁶¹⁹.”

Il fatto che per l'intelletto sia “privo di fondamento” quello che per la volontà è invece il manifestarsi del fondamento stesso, è dovuto alla irriducibile differenza tra l'esperienza della volontà e quella dell'intellettualità, e quindi tra sapere immediato e mediato. Ciò viene scritto da Schopenhauer in modo chiaro nella nota al frammento 425 SP I:

“Come puro soggetto del conoscere conosco il mondo intero allo stesso modo come mia rappresentazione, solo di un'unica apparenza in esso (il mio corpo) ho simultaneamente la conoscenza immediata di una volontà e in questa volontà sta la mia individualità; ora, se voglio fare della mia individualità l'unica al mondo e negare che le altre mie rappresentazioni, solo mediate, siano obietività

⁶¹⁸ SP I, 425, pp. 368-372.

⁶¹⁹ Cfr. Barbera S., *Guarigioni, rinascite e metamorfosi*, p. 81.

della volontà proprio come quell'unica a me nota anche immediatamente, non sarà certo possibile smuovermi da qui con una dimostrazione, perché qui si parla di conoscenza immediata che non può essere data in modo mediato; ma per negare che quelle del tutto simili al mio corpo siano come questo apparenze di una volontà, devo farmi forza e chiudermi alla conoscenza; *anche per questo è possibile negarlo solo con parole, non intimamente*. Allo stesso modo del mio corpo, tutti gli altri come esso, e poi quelli che, dalla scimmia fino alla pietra, divergono da esso per gradi, sono conoscibili dalla mia intuizione intellettuale: ma come volontà mi è dato solo il mio corpo. Tutto ciò quindi che mi è dato come rappresentazione, così come il mio corpo mi è dato come rappresentazione, deve avere la stessa intima essenza, ossia essere come lui obiettività della volontà⁶²⁰.”

La assoluta centralità dell'esperienza del proprio corpo, che qui ha funzione metafisica, Schopenhauer la estende anche al suo modo di indagare la natura del colore. Infatti, a differenza di Goethe, egli non parte dalla manifestazione delle coppie cromatiche come apparire del fenomeno originario della polarità; egli, piuttosto, parte dall'attività della retina. Così, la teoria dei colori di Schopenhauer inizia dalla analisi della trattazione goethiana dei colori fisiologici da un punto di vista qualitativo, che solo dopo diverrà anche quantitativo per la classificazione del colore in base all'attività retinica. Ciò è già anticipato da Schopenhauer nel 1815, nella differenza fondamentale tra *attività di tutta la retina* e *tutta l'attività della retina*⁶²¹. Infatti, nel primo caso, egli si riferisce al fatto che nella manifestazione del bianco e del nero, e dunque della scala cromatica e di tutti i colori che tendono all'uno o all'altro, la retina è totalmente coinvolta, ma in quantità diverse a seconda dei punti; nel secondo caso invece, è coinvolta la totalità dei punti della retina, il che dà luogo ad un fenomeno visivo completamente differente rispetto al primo. Seguendo l'euristica della ricerca della causa, fino ad arrivare al punto privo di fondamento, quindi laddove cessa il dominio del PRS e inizia quello della volontà, Schopenhauer afferma che per comprendere il fenomeno cromatico bisogna partire dall'attività retinica:

“Mentre Newton scomponendo il raggio di luce, noi dobbiamo scomporre l'attività (sensibilità) della retina in varie attività, quel che saranno i colori: invece di considerare luce, ombra, oscurità o bianco, grigio, nero come vari gradi dell'estrinsecazione di tutta l'attività indivisa della retina. Costruiremo così dapprima una teoria soggettiva dei colori, poi una oggettiva, che osserverà le cause della stimolazione di varie attività della retina⁶²².”

⁶²⁰ SP I, nota a fr. 425, p. 371. Corsivo mio.

⁶²¹ SP I, nota a fr. 444, p. 393.

⁶²² *ibid.*

Schopenhauer, in questo frammento scritto a Dresda nel 1815, sta facendo una dichiarazione d'intenti sul modo in cui orientare il suo studio sul fenomeno cromatico, che sarà trattato in modo sistematico e coerente l'anno successivo, nel 1816, come si dirà nel capitolo successivo. Tuttavia, è interessante notare che qui emerge un'ulteriore differenza rispetto a Goethe, che è nell'interpretazione di teoria oggettiva. Infatti, mentre nella teoria goethiana i colori oggettivi non prevedono il ruolo del soggetto, ma solo la natura chimica degli oggetti, per Schopenhauer l'oggettività è sempre centrata all'interno di un contesto fisiologico dal quale non può essere separata neanche astrattamente. Ancora una volta, alla base di ciò vi è la differente impostazione gnoseologica tra i due: per Goethe è possibile parlare di qualità chimiche come oggettive a prescindere dal soggetto, per Schopenhauer, no. Ma la prima manifestazione della definitiva differenza tra i due, è determinata dall'interesse per la ricerca della causa ultima del fenomeno cromatico, che è proprio quello per cui Schopenhauer rimprovera Goethe:

“Goethe non ha spiegato [...] perché nel fenomeno dei colori prismatici margine rosso e orlo giallo, e anche margine azzurro e orlo violetto sono separati da confini netti. Se [...] il giallo diventa rosso al margine perché qui la doppia immagine confina con l'oscurità, il passaggio dovrebbe essere graduale. Ciò che segue sembra fare chiarezza su questo e insieme sull'intero fenomeno dei colori prismatici. Un cartoncino bianco su fondo nero nello specchio non mostra, come ritiene Goethe una immagine doppia, ma due, quindi tre immagini, una delle quali sta dietro l'immagine principale e una davanti, e le tre immagini vengono dallo specchiarsi della superficie esterna del vetro, di quella interna, e in terzo luogo del mercurio. Allo stesso modo, mi sembra che il fenomeno prismatico sorga dalla cooperazione dello specchiarsi delle due superfici del prisma che non rifrangono: esse danno due immagini doppie accanto a quella primaria e queste si sovrappongono secondo la direzione della rifrazione. Se l'immagine è bianco su nero e viene rifratta verso l'alto, al di sopra le due immagini doppie del bianco si sovrappongono al fondo nero, e al di sotto le due immagini doppie dal fondo nero all'immagine bianca; dove le due immagini doppie coprono lo scuro nasce l'azzurro, dove solo una il violetto; dove entrambe coprono il chiaro è arancione, dove solo un giallo. Solo adesso si vede perché le separano dei confini netti. Le lenti non mostrano mai né rosso né violetto ma solo giallo e azzurro: appunto perché hanno soltanto due superfici, di cui una sola agisce da specchio e dà un'unica immagine doppia. Dal momento che le tre immagini (l'immagine principale e le due immagini doppie) non sono sovrapposte perfettamente, ma in modo spostato, è chiaro che sono rifratte in modo diseguale. *Causa del fenomeno è quindi anziché la diversa rifrangibilità dei raggi, la diversa rifrangibilità delle immagini.* Qui dunque Newton ha di nuovo enunciato un errore che ha qualche analogia con la verità, proprio come quello per

cui l'unione di tutti i colori dà il bianco, cioè che vale per l'unione delle metà qualitative divise dell'attività dell'occhio⁶²³.”

L'obiezione mossa da Schopenhauer all'esperimento del prisma riflette l'attenzione alla ricchezza dei rapporti tra stati concreti più che l'attenzione a fenomeni apparentemente semplici come la comparsa dell'azzurro sul bordo oscuro e quello giallo su quello chiaro. Il primo fenomeno a cui Schopenhauer presta attenzione è il comparire dei bordi al confine tra i colori. Il secondo passaggio effettuato, non è di ordine teorico, ma sempre strettamente empirico e concreto, che è quello di analizzare a fondo l'oggetto fisico coinvolto: il prisma di vetro. Pertanto, non basta avere un prisma e un fondo nero, ma è necessario guardare, nel dettaglio, alla conformazione fisica del prisma, o, come in questo caso, dello specchio. Infatti, le conseguenze empiriche di una simile precisazione non sono da poco, perché prendendo lo specchio nel suo uso teorico, o il prisma, le immagini sono due, ma tenendo conto della composizione fisica dello stesso in rapporto alle leggi ottiche, le immagini diventano tre. Infatti, nel caso dello specchio, bisogna tenere presente sia la superficie davanti del vetro che quella metallica, quindi ci saranno tre immagini: una davanti, che è quella riflessa sulla superficie esterna del vetro, una centrale, che viene dallo strato riflettente, e una dietro, che viene dalla superficie interna, di argento, alluminio o mercurio mescolato a stagno. Quindi, tornando al caso del prisma, i colori che appaiono sul foglio bianco su sfondo nero non sono semplicemente il risultato di una rifrazione ma di una interazione, che è quella tra le immagini riflesse dai laterali obliqui del prisma e il lato rifrangente. Pertanto, il fenomeno cromatico del foglio bianco su fondo nero è il risultato di tre passaggi distinti ma pur simultanei e visivamente sovrapposti: il passaggio della luce nel prisma e la successiva rifrazione, la riflessione interna sulla prima faccia del prisma, e la riflessione sulla seconda faccia. Il colore, a questo punto, è determinato dal modo in cui queste tre immagini interagiscono tra loro in un'unica visione. Questa interazione dà luogo ad immagini sdoppiate, e questo sdoppiamento determina l'apparire del bordo marcato e la gradazione cromatica. Allora, se l'immagine di una superficie bianca su sfondo scuro nero viene osservata attraverso un prisma con rifrazione verso l'alto, una immagine scura sfalsata si mischia ad una chiara, in tal modo appaiono delle tonalità fredde. Se, invece, la rifrazione è verso il basso, una immagine schiara sfalsata si mischia ad una scura, dando luogo a tonalità calde. In entrambi i casi, rispettivamente la variazione in blu e violetto o giallo e arancione, è determinato dal numero di immagini sovrapposte in quell'unica visione.

⁶²³ SP I, 455, pp. 402-403.

Cioè, se, per usare la terminologia di Schopenhauer, una sola immagine chiara invade lo scuro, si avrà il violetto; se due, il blu. Viceversa, se una immagine scura invade il chiaro, si avrà il giallo, se due, l'arancio. Ora, che questo sia il risultato di una interazione complessa di tre immagini e non un fenomeno originario, Schopenhauer lo corrobora con il riferimento alle lenti, che non danno mai luogo alla stessa varietà cromatica cui affaccia il prisma, esse infatti non mostrano mai l'arancio, il rosso o il violetto, ma solo giallo e azzurro. La causa di ciò è determinata dal fatto che le lenti producono due immagini e non tre, come nel caso del prisma, quindi l'interazione è più semplice e così anche la sovrapposizione. Infatti, la lente ha solo un'unica superficie curva riflettente. L'esperienza del prisma, aggiunta a quella delle lenti, porta Schopenhauer ad escludere l'origine innata del colore, come sosteneva Newton, e interpreta il fenomeno in chiave strettamente fisiologica. Non è, perciò, il raggio rifratto a determinare il colore, ma la combinazione tra immagini riflesse e rifratte, nel loro sovrapporsi, così come percepite dall'attività della retina.

Così, seppur Schopenhauer accetti come prove sperimentali gli esempi addotti da Goethe, per metodi e interpretazione sia degli esperimenti che dei risultati, egli giunge a conclusioni molto diverse. È possibile notare, per esempio, che Schopenhauer non ricerca rimandi cromatici sulla base di assunzioni teoriche, come nel caso della complementarità, elemento fondamentale e determinante per la ruota cromatica di Goethe. Anzi, nel passo citato, la complementarità, il richiamo ordinato tra colori è del tutto assente. L'arancio, infatti, per Goethe, è complementare del viola, eppure in Schopenhauer è il fenomeno complementare del blu, nel senso che è il risultato di una doppia sovrapposizione di immagini sulla superficie. Così come è diversa l'attenzione concreta per lo strumento sperimentale impiegato, cioè il prisma.

Tutte queste osservazioni rappresentano un preludio a quanto verrà trattato nel capitolo successivo, dedicata alla TV.

Conclusioni del capitolo:

Goethe e Schopenhauer hanno proposto le loro teorie sui colori facendo uso della stessa strumentazione, delle stesse evidenze e all'interno di un comune contesto culturale. Tuttavia, le differenze sono evidenti, e questo non è riconducibile allo stato della questione, cioè all'ottica, ma a una differenza metafisica e dunque metodologica di fondo. Ciò significa che anche quando Schopenhauer e Goethe sembrano concordi, in realtà vi sono delle sfumature di ordine

essenziale, e lo si vede in più contesti, dalla scienza all'arte. A tal proposito, per esempio, entrambi hanno considerato l'arte la forma di sapere più alta e infallibile, ma in modo diverso. Goethe perché essa coglie la forma nel divenire, Schopenhauer perché affaccia alla extramortalità dell'idea. Questo, naturalmente, si riflette anche altrove, come nella interpretazione della natura. Infatti, mentre Goethe ha una impostazione di ordine morfologico-descrittivo, che non cerca la spiegazione ultima ma una coerente descrizione del fenomeno, all'interno di un immanentismo che tenga conto del divenire e che interpreti la natura come una costante attività, che non può essere esaurita, seppur certamente descritta, da normatività generali, quali la legge di polarità ed accrescimento, per Schopenhauer è l'esatto opposto. La ricerca della causa è fondamentale, nel senso che è strutturalmente inevitabile perseguirla, in virtù del PRS, e che questa non è affidata al divenire né tantomeno alla natura, che in tutti i suoi più variegati fenomeni può essere considerata l'effetto di un principio unitario, che è la volontà. Essa, piuttosto, va ricercata a partire dall'esperienza immediata del corpo come volontà, per poi concettualizzarla, nei limiti del possibile, attraverso la filosofia, e comprenderla nell'arte come suo completamento.

Seppure un simile contesto metafisico sembri assai lontano da sperimentazioni fisiologiche di natura ottica, è evidente che non sia così. Perché dalla modalità d'indagine di Goethe è evidente il suo interesse descrittivo e non esplicativo, così come in Schopenhauer è lampante la pretesa di spiegazione, rispetto alla quale la descrizione è un momento, non un fine. Risulta dunque evidente che, seppure Schopenhauer e Goethe fossero entrambi due empiristi, lo sono stati in modo molto diverso. Tutta l'esperienza goethiana, infatti, è filtrata da una idea, mentre quella schopenhaueriana da un rapporto intimo ma al contempo universale con il mondo, che è affidato al corpo. Tale centralità del corpo, che ritorna come costante dalla gioventù fino alla filosofia più tarda, è anche determinante nell'interpretazione della visione, che infatti non è affidata ad un principio fisico, né chimico, né metafisico, ma alla attività della retina qualitativamente e quantitativamente divisa.

Capitolo 5

La sintesi tra metafisica e fisiologia:

Il trattato sulla vista e i colori

Se in Newton abbiamo una teoria scientifica della luce che spiega i fenomeni cromatici, in Schopenhauer, indipendentemente dalle sue stesse intenzioni, troviamo, invece, quella che potremmo definire una *metafisica della luce*. Si tratta di una modalità di discorso che, con maggior forza di Newton e Goethe, tenta d'individuare un principio unico ed invariante ed una classe di esperienze, principio che, a sua volta, diviene fondamento di ogni fenomeno della natura⁶²⁴.

5.1 Introduzione alla teoria della visione: le osservazioni di Buffon, l'ottica fisiologica dei Darwin e l'eredità della *Quadruplici Radice del Principio di Ragion Sufficiente*:

Il Trattato sulla vista e i colori (=TV), come accennato in precedenza, è il risultato non soltanto della collaborazione con Goethe, ma anche delle riflessioni scritte a Dresda sulla base della filosofia sviluppata nella QR. Infatti, l'analisi dei colori è stata pensata da Schopenhauer come parte integrante della sua metafisica, e non come una ricerca a sé stante. Motivo per il quale, nell'introduzione del trattato, non soltanto Schopenhauer si ricollega alla QR, cosa che farà anche nell'edizione della maturità del 1854, ma effettua una analisi teorica e metafisica del fondamento stesso del fenomeno visivo e quindi cromatico.

La teoria della vista e dei colori di Schopenhauer, pertanto, inizia e si sviluppa, come esplicitamente scritto nel TV⁶²⁵, nel contesto di quella goethiana, filtrata, però, dall'apparato teorico elaborato nella QR. Tuttavia, i riferimenti scientifici non si limitano a Goethe, ma si

⁶²⁴ Grigenti F., *Natura e rappresentazione, Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, La città del sole, Napoli, 2000, p. 218.

⁶²⁵ Schopenhauer A., *Über das Sehen und die Farben* (=TV), Hartnoch, Leipzig, 1816, *Einleitung* p. 3.

estendono ad importanti fisici e medici che si sono occupati dei fenomeni ottici. Vengono citati, infatti, come fonti autorevoli a supporto della sua tesi, Buffon, Robert Waring Darwin (1766-1848) e Karl Gustav Himly (1772-1837), celebre oftalmologo e scopritore dell'innesto corneale. Relativamente a Buffon, in nota, Schopenhauer inserisce un riferimento a degli atti ufficiali dell'*Académie Royale des Sciences*⁶²⁶ del 1743. Quell'anno, Buffon fornì due contributi, entrambi riguardanti i fenomeni visivi: uno sulle colorazioni accidentali⁶²⁷ e uno sullo strabismo⁶²⁸. In entrambi gli scritti, a caratterizzare l'atteggiamento di Buffon, è una predilezione per il metodo fisiologico e fenomenologico del fenomeno cromatico su quello matematico-quantitativo. Entrando nello specifico, nel primo scritto, Buffon è perfettamente d'accordo con l'ottica newtoniana, ma ne effettua una analisi fisiologica sulla base della differenza tra colori naturali e accidentali⁶²⁹. I secondi sono i colori così come si manifestano nell'attività visiva, mentre i primi sono i sette fondamentali dello spettro di Newton. Tra gli esperimenti fisiologici riportati, vi è quello dell'osservare a lungo un quadrato rosso su un foglio bianco per poi vedere che, distolto lo sguardo su un altro punto dello stesso foglio, questo apparirà verde, e viceversa se si fa lo stesso procedimento al contrario⁶³⁰; o ancora, quello della macchia nera su sfondo bianco che diventa bianca su sfondo nero⁶³¹; l'immagine del sole giallo-bianco nel cielo che permane nel campo visivo come pallina verde-blu dopo aver distolto lo sguardo⁶³². Il discorso si estende anche a osservazioni paesaggistiche relative al variare del colore delle ombre in base a distanza, altitudine e posizione del sole. Queste considerazioni, comunque, hanno portato Buffon a pensare non solo ad un rapporto tra la visione e i colori

⁶²⁶ *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, Académie royale des sciences Paris, De l'imprimerie royale, 1743.

⁶²⁷ Buffon M., *Dissertation sur les couleurs accidentelles*, Histoire de l'Académie Royale des Sciences, Académie royale des sciences Paris, De l'imprimerie royale, 1743, pp. 147-158.

⁶²⁸ Buffon M., *Dissertation sur la cause du strabisme ou des yeux louches*, *Ibid.* pp. 231-248.

⁶²⁹ Buffon, pp. 150-151.

⁶³⁰ Buffon, p. 152.

⁶³¹ Si tratta dello stesso esperimento della finestra di Goethe. Il fenomeno è conosciuto oggi come *Effetto Purkinje*, dal fisiologo ceco Jan Evangelista Purkinje (1787-1869), che nel 1819 scoprì la capacità di adattamento della retina allo stimolo luminoso dopo. La variazione di percezione è determinata dai tre tipi di visione dell'occhio umano: *fotopica*, cioè visione normale legata ai tre coni della retina; *mesopica*, in cui coni e bastoncelli sono sollecitati contemporaneamente; *scotopica*, in cui vi è la sollecitazione esclusiva dei bastoncelli. Purkinje arrivò a questa scoperta osservando i fiori di campo all'alba: i fiori erano brillanti a mezzogiorno e scuri all'alba. Per questo, l'occhio umano doveva avere una complessità recettiva più complessa di quanto non fosse stato fino a quel momento ipotizzato. Quindi, l'attività retinica non era omogenea né uniforme, ma complessa e sollecitata in diverse aree simultaneamente (oggi sappiamo essere le tre succitate). Nel caso della croce della finestra, o del granello di polvere, si verifica esattamente questo effetto: guardando la croce o il granello su fondo chiaro, i coni della retina si adattano alla intensità luminosa riducendo la loro sensibilità, restituendo così la sensazione di una oscurità maggiore di quanto non sia realmente; nel caso opposto, il fondo oscuro non sollecita i coni ma i bastoncelli, che percepiscono in modo ancora più vivido il chiarore del corpo. Naturalmente, non era ancora nota nel 1819 la differenza tra coni e bastoncelli, ma si tratta di innovazioni fisiologiche che sono state determinanti per la loro scoperta.

⁶³² Buffon, p. 153.

accidentali, ma anche ad una relazione necessaria tra colori naturali ed accidentali. Tuttavia, non vi è una spiegazione organica e causale del fenomeno. Buffon, in questo primo trattato, in modo molto simile a Goethe, si limita a fornire descrizioni e considerazioni molto generali, quali la differenza tra colori naturali e accidentali, una loro connessione normativa e l'importanza dell'esperienza visiva per determinare la natura del fenomeno luminoso. Nel secondo trattato, invece, quello sullo strabismo e sulla diplopia, egli cerca una soluzione, partendo dal presupposto che si tratti di una mancanza di corrispondenza tra i muscoli dei due occhi, i quali non agendo “da concerto”⁶³³, cioè in modo armonizzato, seguono traiettorie visive diverse. Pertanto, se gli occhi non hanno una giusta proporzionalità nell'esercizio della muscolatura oculare, segue lo strabismo, che per Buffon può essere curato coprendo l'occhio sano, in modo tale da abituare l'altro ad esercitare la giusta forza per una visione in mancanza di un correttivo, che è, appunto, l'altro occhio⁶³⁴. Tuttavia, questo può valere solo se la differenza di forza non è eccessiva, come Buffon specifica successivamente nello stesso scritto⁶³⁵. Risulta dunque evidente che per metodi e conclusioni Buffon non poteva che essere una proficua fonte per Schopenhauer. Relativamente Wiring Darwin, invece, il filosofo aggiunge in nota anche un accenno ad Erasmus Darwin (1731-1802) e alla *Zoonomia*, in particolare alla *sezione III del Capitolo I*, in cui si tratta dell'attività motoria della retina⁶³⁶. Erasmus Darwin, in quel contesto, ha criticato una interpretazione chimica o meccanicistica in merito all'attività retinica come causata esclusivamente da elementi esterni, ricorrendo ad esempi quali guardare un punto rosso su una superficie bianca, per poi osservare il medesimo permanere sulla retina ma di colore azzurro-verdastro su un altro punto della stessa superficie. Inoltre, Darwin ha fatto riferimento alla visione durante il sonno, e dunque in mancanza di stimoli esterni diretti. Egli ha sostenuto, così, che la visione in generale, quindi anche la manifestazione dei colori, fosse riconducibile al movimento delle fibre nervose della retina, rispetto a cui la luce è solo un stimolo che agisce localmente e che viene successivamente trasmesso alla mente attraverso il “moto animale degli organi di senso”⁶³⁷. Naturalmente, questo vale per tutte le sensazioni, che sono interpretazioni della mente attraverso l'organo di senso e non riconducibili al senso stesso, come gli esperimenti dell'arto fantasma⁶³⁸. Robert Waring Darwin, invece, figlio di Erasmus e padre di Charles, fece degli esperimenti sullo

⁶³³ L'espressione è di Buffon, p. 231.

⁶³⁴ Buffon p. 241.

⁶³⁵ *ibid.* p. 243.

⁶³⁶ Darwin E., *Zoonomia*, J. Johnson, London, 1794, pp. 14-29.

⁶³⁷ *ibid.* p. 23.

⁶³⁸ *ibid.* p. 28.

spettro oculare e i colori, i cui esisti furono poi trascritti in forma di lezione, esposta alla *Royal Society* il 23 marzo del 1786 e poi pubblicata il 1 gennaio dello stesso anno⁶³⁹. La tesi centrale della proposta dei Darwin è la stessa che Schopenhauer ha sostenuto nel TV, e cioè che per il fenomeno della visione l'attività della retina sia centrale e che questa sia una evidenza di natura empirica e sperimentale:

“Dai successivi esperimenti emerge che la retina si trovi in uno stato attivo e non passivo durante l'esistenza dello spettro oculare; e perciò si deve concludere che tutta la visione sia dovuta all'attività di questo organo⁶⁴⁰.”

Gli esperimenti fisiologici in questione sono quattro, i seguenti:

- 1) Posizionare un pezzo di tela rossa su un foglio carta bianca (*Fig. 1* nell'immagine 5.1) esposto ad una luce intensa. Guardarlo a circa un metro e mezzo di distanza per un minuto. Poi, chiuse le palpebre, coprire gli occhi con le mani: una volta aperti apparirà uno spettro verde della forma della tela rossa. Dopo un po', esso apparirà e scomparirà in un tempo breve fino a sparire del tutto.
- 2) Posizionare un pezzo circolare di carta blu su un foglio bianco dal diametro di circa 10 cm (*Fig. 2* della stessa immagine); all'interno del cerchio azzurro ce ne deve essere uno di carta gialla, dal diametro di circa 7,5 cm, all'interno del quale deve essere posta una ulteriore carta circolare di colore rosa, di circa 5 cm di diametro; entro cui, ancora, va aggiunta della carta circolare verde, dal diametro di 2,5 cm. All'interno di esso, va aggiunto un pezzo circolare di carta indaco, di 1,2 cm. Infine, deve essere tracciato un piccolo segno di inchiostro all'interno della complessa circonferenza cromatica. Si deve osservare per qualche minuto il centro d'inchiostro nero, poi chiudere gli occhi e posizionare le mani a circa un pollice di distanza, affinché non siano affetti né da un eccesso di luce né d'ombra. Si può notare, a quel punto, che l'affezione dei tre cerchi colorati lasciata sulla retina dà luogo a nuove ed ulteriori combinazioni cromatiche non immediatamente presenti nella circonferenza.
- 3) Il terzo ricalca l'esperimento fisiologico di Newton presente nella *Qr. 16* dell'*Ottica*. Se un uomo, al buio, preme con il dito uno degli angoli dell'occhio e poi distoglie lo sguardo dal dito, vedrà un cerchio di colori simili a quelli di una coda di pavone. Se il

⁶³⁹ Darwin R.W., *New Experiments on the ocular spectra of lights and colours*, communicated by Darwin E., Royal Society, London, 1786.

⁶⁴⁰ *ibid.* p. 314.

dito e l'occhio non si muovono, i colori spariscono, se invece il dito viene mosso con un movimento tremolante, ricompaiono. Inoltre, quando l'occhio riceve un colpo, appare un lampo di luce.

- 4) Il quarto ed ultimo esperimento, non riguarda i colori né i fosfeni, ma il finto movimento delle immagini. Infatti, se si effettua una rotazione sul proprio piede e si osservano gli oggetti circostanti nel mentre, anche quando ci si ferma o si cade in terra, quegli stessi oggetti appaiono ruotare o essere sul punto di librarsi.

Alla luce di queste osservazioni, Waring Darwin, come Erasmus, ha concluso che l'origine della visione non potesse essere né esclusivamente meccanica, data dall'interazione tra l'occhio e gli oggetti esterni, né chimica, quindi originata da reazioni interne all'organo della vista. Infatti, se così fosse stato, cioè l'origine fosse stata meccanica o chimica, nel primo e secondo caso lo spettro sarebbe dovuto rimanere invariato o diminuire gradualmente, per la relazione biunivoca tra colore e rifrazione; nel terzo caso, non si potrebbe spiegare meccanicamente il lampo o l'apparizione dei colori della coda di pavone, che infatti sono fosfeni; infine, non si potrebbe spiegare meccanicamente il permanere della rotazione di oggetti fermi con soggetto fermo, come nel quarto caso⁶⁴¹. Queste osservazioni, in aggiunta a ulteriori esperimenti che fungono da corollario, hanno condotto i Darwin ad una conclusione sulla vista di ordine fisiologico, a differenza di Schopenhauer, non in contrapposizione all'ottica di Newton:

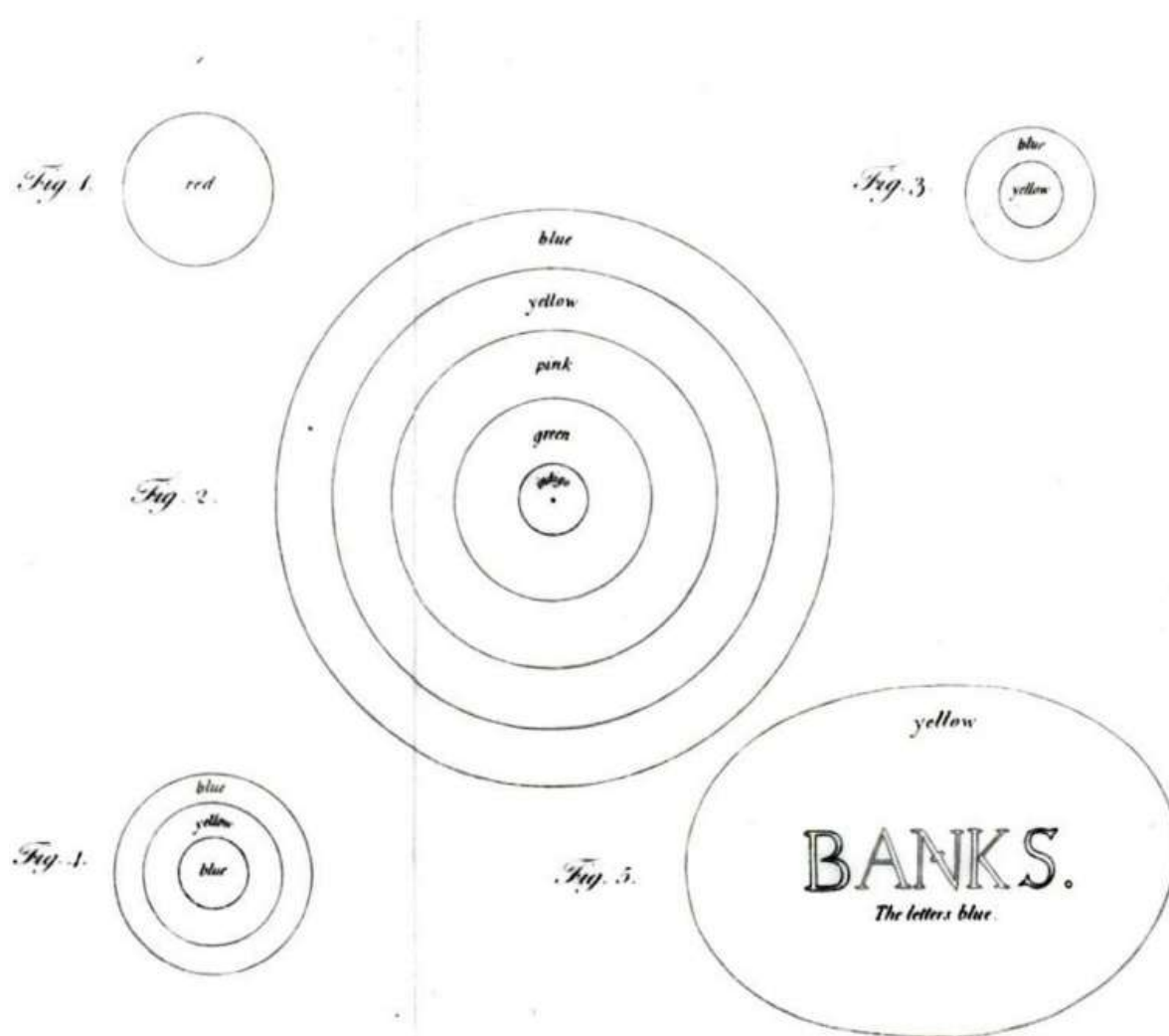
“Ora, come ha mostrato sir Isaac Newton, che tutti i diversi colori sono riflessi o trasmessi da lamine di bolle di sapone, o dell'aria, in accordo al loro diverso spessore o sottigliezza, non è probabile che l'effetto dell'attività della retina potrebbe alterare lo spessore e la sottigliezza, per adattarla meglio a riflettere o trasmettere i colori che la stimolano all'azione? Non potrebbero esistere nella retina fibre muscolari per questo scopo? [...] Non potrebbe essere che queste azioni muscolari della retina costituiscano la sensazione della luce e del colore; e le loro ripetizioni volontarie, quando l'oggetto è ritirato, costituirne la memoria? E infine, le leggi della sensazione della luce, qui investigate, non potrebbero essere applicate a tutti gli altri sensi, così da contribuire a chiarire molti fenomeni dei corpi animali sia nel loro stato di salute che di malattia; e così rendere questa indagine degna dell'attenzione del medico, del metafisico e del filosofo della natura^{642?}”

La possibilità di armonizzazione tra Newton e ottica fisiologica, nel caso dei Darwin, è probabilmente dovuta al fatto che questi accettavano l'idea che la retina potesse, per ragioni fisiologiche, e in virtù dell'interazione tra colori, modificare il fenomeno cromatico a

⁶⁴¹ *ibid.* pp. 315-316.

⁶⁴² *ibid.* pp. 347-348.

prescindere dall'angolo rifrattivo. Nel caso di Schopenhauer, che interpretava Newton in chiave filosofica, e non empirica, attraverso il filtro dagli epigoni meccanicisti, questa possibilità di conciliazione era esclusa: il raggio rifrangente, infatti, in quel caso, era interpretato come causa diretta e metafisica della manifestazione del colore, che quindi riduceva il fenomeno alla sua esplicitazione geometrica. Un tale processo riduzionistico, naturalmente, non poteva condurre a una relazione parallela tra fisiologia e geometria, come nel caso dei Darwin, ma di esclusione, perché la causa metafisica può essere o l'una o l'altra, non entrambe. E questo, occorre specificare, è una conseguenza dell'approccio metafisico, e non pragmatico o settoriale, di Schopenhauer alle scienze naturali.



643

Fig. 5.1

⁶⁴³ Cfr. *ibid.* 349, Tab. Phil. Trans. Vol. LXXVI, Tab. IX. p.340. Credits: <https://royalsociety.org/journals/> August 2025.

Per quanto riguarda, invece, l'ultima autorità citata da Schopenhauer nell'*Introduzione*, cioè Himly, egli fu noto per la fondazione della prima rivista oftalmica in Germania: la *Ophthalmologische Bibliothek*.

Ad ogni modo, dopo aver citato le fonti principali a fondamento della propria teoria sulla vista, Schopenhauer esplicita il debito con la teoria goethiana e ne riconosce due meriti fondamentali:

- 1) aver superato gli errori di Newton.
- 2) aver fornito una vasta disponibilità di osservazioni empiriche sui colori⁶⁴⁴.

Ma, riconosciuti questi meriti, egli insiste sul già più volte citato punto debole della teoria di Goethe, la mancanza di spiegazione causale del fenomeno cromatico:

“Lungi da me voler presentare il lavoro di Goethe, ben pensata ed estremamente meritevole sotto ogni profilo come un semplice aggregato di esperienze. Piuttosto si tratta, veramente, di una presentazione sistematica (*systematische Darstellung*) dei fatti. Tuttavia si ferma a questi. In essa non è compresa una vera teoria [...] non è dato il vero punto di collegamento (*Bindungspunkt*) dell'intero, il punto a cui tutto allude, da cui tutto deve sempre rimanere dipendente e a cui ogni singolo individuo deve sempre guardare indietro. A tal proposito, adesso l'opera goethiana deve essere completata, bisogna stabilire *in abstracto* il principio supremo sul quale si basano tutti i fatti lì forniti e dunque offrire la teoria del colore, nel senso più stretto del termine. Questo è ciò che il presente trattato cercherà di fare. Ma questo solamente con due limiti da non trascurare: in primo luogo, è solo a grandi linee (*im Umriß*); in secondo luogo, inizialmente il colore è considerato solo come un fenomeno fisiologico. Tuttavia tale considerazione, proprio secondo la trattazione da dare qui, è la prima, e deve costituire la metà più significativa di tutta la teoria del colore, rispetto alla quale la seconda, la metà che tratta i colori fisici e chimici, anche se più ricca di fatti, sotto il profilo teorico, sarà sempre in un rapporto di dipendenza e subordinazione⁶⁴⁵.”.

Vediamo qui riassunto il metodo non solo scientifico di Schopenhauer, ma più generalmente filosofico. Come è stato più volte ribadito, egli insiste sulla necessità di stabilire un principio fondamentale e permanente. Tale uso metafisico del principio, tuttavia, non conduce ad un astratto dogmatismo, ma ad un più consapevole uso empirico. Infatti, nel caso dell'ottica, è certamente vero che Schopenhauer interpreta la vista e il colore come fenomeni prettamente fisiologici, ma ciò non esclude l'importanza dei fenomeni fisici e chimici. Semplicemente da

⁶⁴⁴ TV pp. 4-5.

⁶⁴⁵ TV, p. 7.

un punto di vista teorico, non empirico, egli è convinto che la fisiologia possa rivelare di più sulla natura della visione di quanto non possano fare la fisica e la chimica. E questo è perfettamente in linea con lo scopo del TV, il quale non vuole essere una trattazione empirica sulla vista, ma filosofica, quindi prettamente teorica, nel senso di pienamente metafisica:

“Il lato di questo problema [quello della vista e dei colori], il cui esame è qui necessario al mio scopo, non è quello ottico-fisiologico, ma piuttosto quello che, per sua natura, è inserito (*einschlagen in*) nella critica delle possibilità della conoscenza, e quindi nella filosofia nel suo complesso⁶⁴⁶.”

Ciò sembra confermare una delle tesi principali del seguente lavoro, e cioè che per quanto stretto sia nella filosofia di Schopenhauer il rapporto tra metafisica e fisiologia, è stata l'impostazione metafisica relativa la centralità dell'esperienza immediata, presente fin dai manoscritti della gioventù, a determinare la centralità della fisiologia nella filosofia, e non il contrario. Il TV, in questo senso, sembra confermare questo punto. Infatti, la vista come fenomeno fisiologico è la conseguenza di una analisi generale sulla conoscenza. E infatti, non a caso, Schopenhauer dichiara che per una reale comprensione della sua teoria sulla vista è consigliabile la lettura della QR⁶⁴⁷. Tale menzione è successiva ad un riferimento all'ottica cartesiana, in particolare alla *Diotrique*⁶⁴⁸, nella quale Cartesio afferma che i colori non sono oggettivi ma prodotti dell'occhio⁶⁴⁹ (Capp. III-IV). Il motivo per cui Schopenhauer rimanda ad un'opera che studia le possibilità della conoscenza in rapporto ad un fenomeno empirico è sempre lo stesso: la conclusione cartesiana, che egli condivide, necessita di una cornice teorica che spieghi perché il colore sia un fenomeno che avviene nell'occhio, che non è oggettivo. Naturalmente, la motivazione non è uguale a quella di Cartesio; né per la fisica, in quanto non è meccanicista, né per la metafisica, in cui, a detta di Schopenhauer, il soggetto assume una importanza eccessiva configurandosi come causa stessa del fenomeno, rivelandosi una sorta di proto-idealismo⁶⁵⁰. Pertanto, come nel caso di Schelling, Fichte, Kant e Goethe, anche con Cartesio Schopenhauer parte da quel che condivide, cioè le conclusioni, per prendere le distanze da ciò che obietta: le motivazioni; arrivando, così, a proporre qualcosa di completamente diverso.

⁶⁴⁶ TV p. 9.

⁶⁴⁷ TV p.10.

⁶⁴⁸ TV p. 9.

⁶⁴⁹ Cfr. Descartes R., *Discours premier à quatrième de La Diotrique*, Charles Angot, rue saint Jacques, au Lion d'Or, Paris, 1637; *Principia philosophiae*. Amstelodami: apud L. Elvezirium, 1644, IV, §195.

⁶⁵⁰ TV p. 10.

5.2 Il principio fondamentale della vista: l'intuizione intellettuale e l'intelletto pre-concettuale

Il primo capitolo della TV, dal titolo “*Sulla Vista – Comprensione dell’intuizione, Distinzione tra intelletto e ragione, dell’apparenza dall’errore – Conoscenza, il carattere dell’animalità (Thierheit). Applicazione di tutto quello che è stato detto all’intuizione attraverso l’occhio*”⁶⁵¹, è il più strettamente epistemologico del trattato.

Schopenhauer esordisce con la definizione di intuizione intellettuale in modo molto diverso da quello della gioventù. Infatti, l’intuizione intellettuale, sin dalla filosofia di Schelling, è una facoltà legata specificamente al mondo dell’arte, ed è così anche per Schopenhauer. Tuttavia, come emerso dagli SP, l’intuizione intellettuale ha anche un altro significato, relativo non all’arte ma alla conoscenza fenomenica. Questo punto del TV è il primo in cui Schopenhauer ha formalizzato con chiarezza e in modo sistematico che cosa intenda e che, nella produzione precedente, ha solo lasciato intuire, sulla base di richiami tra più frammenti, o su cui si è soffermato solo brevemente:

“Ogni intuizione è intellettuale. Infatti, senza l’intelletto non si arriverebbe mai all’intuizione, alla percezione o all’apprensione degli oggetti; ma resterebbe solo una semplice sensazione, che al massimo potrebbe avere un significato per la volontà, come dolore o benessere, ma per il resto, solo un susseguirsi di stati senza significato. All’intuizione intellettuale, i.e. alla conoscenza di un oggetto, si giunge solamente quando l’intelletto riferisce ogni impressione che il corpo (oggetto immediato del soggetto) riceve ad una causa, la colloca nello spazio, dato a priori intuitivamente, là da dove proviene l’effetto, così riconosce la causa come agente (*wirkend*), reale (*wirklich*), i.e. come una rappresentazione della stessa specie (*Art*) e classe (*Klasse*) del corpo. Ma questo passaggio dall’effetto alla causa è immediato, vivo (*lebendiger*) e necessario (*nothwendiger*): infatti esso è una conoscenza dell’intelletto puro, non è una conclusione della ragione (*Vernunftschluß*), né una combinazione di concetti e giudizi secondo leggi logiche. Piuttosto è affare (*Geschäft*) della ragione, che non contribuisce all’intuizione, e il cui oggetto è di una intera altra classe di rappresentazioni, che sulla Terra spettano (*zukommen*) solo al genere umano, ossia le rappresentazioni non intuitive, astratte, i.e. i concetti”⁶⁵².

⁶⁵¹ TV I, p. 11.

⁶⁵² TV I., pp. 11-12.

In questo passaggio è certamente ben visibile il debito di Schopenhauer con la filosofia kantiana, ma anche tutta la sua novità. Il primo elemento significativo è la predominanza della volontà, la quale, anche se separata da intelletto e ragione, come nel caso delle mere sensazioni di dolore e benessere, ha comunque un ruolo conoscitivo, seppure di ordine diverso. Infatti, le sensazioni di dolore e benessere non sono un nulla per la conoscenza, in quanto regolano, di fatto, l'agire concreto ed effettivo di un essere vivente. Questo ordine di ragionamento, cioè di dare valore anche al semplice sapere sensitivo per il sapere, è costante in Schopenhauer, emerso anche negli appunti critici a Fichte, e caratteristico delle scienze della vita. In secondo luogo, è fondamentale la differente interpretazione dell'intelletto. Infatti, Schopenhauer precisa che il passaggio dalla causa all'effetto, che viene mediato dall'immediatezza del corpo, è *vivo*, *necessario* e *immediato*. Tre attributi, questi, che vogliono chiaramente rendere la generale immediatezza dell'azione dell'intelletto. E questa è forse la più profonda e definitiva differenza rispetto all'intelletto di Kant, specie se si pensa al fatto che la possibilità di una intuizione intellettuale nella *CrP* viene categoricamente negata:

“In precedenza l'intelletto è stato definito soltanto in maniera negativa, e cioè come una facoltà non sensibile di conoscenza. Indipendentemente dalla sensibilità, però noi non possiamo divenir partecipi di alcuna intuizione. Dunque *l'intelletto non è una facoltà dell'intuizione*. Oltre l'intuizione, però, non vi è altro modo di conoscere, se non mediante concetti. Dunque, la conoscenza di ogni intelletto – o perlomeno dell'intelletto umano, è una conoscenza mediante concetti, non intuitiva, ma discorsiva⁶⁵³.”

L'idea kantiana è quindi evidentemente esclusa da Schopenhauer, che considera l'intuizione un tutt'uno con l'intelletto, e dunque come una facoltà la cui azione è immediata. Perciò, egli non ha bisogno di ricorrere alla funzione logica dei giudizi o a quella della sintesi pura e generale, fondate sulla spontaneità dell'immaginazione. Tutto ciò in virtù di due elementi fondamentali:

- a) la causalità è conosciuta, e cioè saputa, a priori dal soggetto tanto quanto lo spazio e il tempo.
- b) l'intelletto non è la facoltà che regola i concetti e dunque i rapporti tra giudizi, dunque non è discorsiva.

Dal momento, pertanto, che l'intelletto di Schopenhauer è privo di quelle che sono le caratteristiche fondamentali di quello kantiano, è assolutamente possibile comprenderne la proposta filosofica e il rovesciamento rispetto al criticismo. A questo si deve aggiungere il fatto

⁶⁵³ Kant I., *CrP*, Cap. I. Sez. I *L'uso logico dell'intelletto in genere*, A68/ B 93, pp. 189-191.

che la causalità come conosciuta a priori dal soggetto, a prescindere dalla consapevolezza che possa averne, non è una conclusione cui Schopenhauer è giunto per ordine deduttivo, ma induttivo; sulla base, cioè, della conoscenza dell'etologia e del comportamento degli animali. I quali, pur non avendo una competenza concettuale, fanno uso della causalità, come dimostra il loro agire. Ma non è tutto, perché l'idea della simultaneità di intelletto e intuizione è stata supportata da Schopenhauer anche in relazione a sottili considerazioni legate all'analisi percettiva. Significativo, a tal proposito, è il seguente passaggio della TV:

“La modificazione che i sensi subiscono attraverso un'azione non è mai un'intuizione, ma è solo la materia che l'intelletto trasforma in intuizione. Di tutti i sensi, la vista (*das Gesicht*⁶⁵⁴) è capace delle impressioni esterne più fini e variegata: tuttavia essa di per sé stessa esso può fornire solo sensazione, che diventa intuizione solo mediante l'applicazione dell'intelletto. Se qualcuno, davanti ad un vasto e bel panorama, venisse per un attimo privato dell'intelletto, dell'intera vista non gli rimarrebbe niente tranne la sensazione di una molto variegata affezione della sua retina, la quale è, per così dire, la materia grezza, dalla quale in precedenza il suo intelletto ha realizzato l'intuizione. Il bambino nelle prime settimane di vita sente con tutti i suoi sensi, ma non guarda, non afferra con la mente. Ma ben presto comincia ad imparare ad impiegare l'intelletto, ad applicare la legge di causalità, *a lui nota prima di qualsiasi esperienza*, e a congiungerla con le forme, ugualmente date a priori, di qualsiasi conoscenza, lo spazio e il tempo. Così giunge dalla sensazione alla intuizione, all'apprensione: e così guarda nel mondo con occhi saggi e intelligenti⁶⁵⁵.”

E prosegue:

“Dato però che ogni oggetto agisce diversamente su tutti e cinque i sensi, comunque questi effetti vengono ricondotti ad un'unica e medesima causa, che proprio per questo si presenta come oggetto; così il bambino, che sta imparando l'intuizione, confronta le varie impressioni che riceve dal medesimo oggetto. Tocca quello che vede, guarda ciò che tocca, segue il suono fino alla causa, adotta l'olfatto e il gusto come aiuto, infine tiene presente, anche per l'occhio, della distanza e della luce, impara a conoscere l'effetto della luce e dell'ombra, e in ultimo, con molta difficoltà, la prospettiva, il cui sapere si realizza attraverso l'unione delle leggi dello spazio e della causalità (entrambe si trovano a priori nella coscienza e necessitavano solo di essere applicate). In questo [processo] devono essere prese in considerazione persino le modificazioni che subisce nelle visioni a diverse distanze; in parte la conformazione interna degli occhi, in parte la posizione di entrambi gli occhi rispetto all'altro; e tutte

⁶⁵⁴ In tedesco odierno *das Gesicht* significa viso, ma nella forma arcaica, in uso nell'Ottocento, aveva anche il significato di vista, nel senso stretto di percezione visiva.

⁶⁵⁵ TV I, p. 14. Corsivo mio.

*queste combinazioni le fa già il bambino per l'intelletto, per la ragione, i.e. in astratto, soltanto l'ottico*⁶⁵⁶.”

Schopenhauer sta affermando che, prima di qualsiasi forma di conoscenza concettuale, cioè astratta, vi deve essere una conoscenza non concettuale, ma non per questo meno valida; al contrario, che funge da premessa per la seconda. Ciò è possibile in virtù della natura a priori dello spazio, del tempo e della causalità, dalla cui unione simultanea si ha l'intuizione intellettuale. Tale processo, naturalmente, qui analizzato e scomposto, è certamente spontaneo, ma non per questo semplice nella sua concettualizzazione. Infatti, come si può notare, per una giusta astrazione dell'atto conoscitivo del soggetto è necessario tenere presente tanti dettagli concreti, che Schopenhauer ha citato: la distanza dell'occhio da ciò che vede, la distanza stessa tra gli occhi, e così via. Questo è un tratto fortemente empirico. Tuttavia, la pluralità di dati empirici e la complessità degli stati effettivi, viene regolata dal principio di causalità come strumento ordinatore spontaneo. Nel caso della vista, scrive Schopenhauer, questo è particolarmente evidente. Riprendendo l'esempio del bambino, egli, nonostante veda con due occhi aventi assi ottici differenti, comunque ha la percezione di un unico oggetto. Questo, ritiene Schopenhauer, non sarebbe possibile senza una azione costante dell'intelletto, e dunque del principio causale. Infatti, nella semplice sensazione, gli occhi sono affetti in punti diversi da uno stesso oggetto, ma è l'intervento della causalità innata a rimodulare la rappresentazione, riconducendola ad un unico oggetto e punto come fonte. La ripetizione di questo ordine di intuizione intellettuale spontaneo viene poi analizzata e concettualizzata nel concetto di processo visivo. E dunque consapevolmente articolata nel ruolo degli assi ottici, dell'angolo ottico e dell'affezione dei punti della retina a partire dalla pupilla. Ma tale concettualizzazione è solamente successiva, ed è opera della ragione, non dell'intelletto. A tal proposito sono molto utili le considerazioni di Volpi in merito:

“Egli [Schopenhauer] intende ripristinare nel suo sistema filosofico l'antico paradigma e l'antico uso terminologico, riassegnando all'intelletto le funzioni del conoscere diretto, immediato, intuitivo⁶⁵⁷.”

Ancora una volta, la centralità della causalità non è desunta da una semplice deduzione, né il ruolo della metafisica è avulso dal contesto scientifico. In nota⁶⁵⁸, infatti, Schopenhauer cita l'opera più celebre del matematico inglese Robert Smith (1689-1768): *Il sistema completo*

⁶⁵⁶ TV I, p. 15. Corsivo mio.

⁶⁵⁷ Volpi F., *La distinzione di ragione e intelletto in Schopenhauer e il suo rilievo nella storia dei due concetti*, p. 294, in *Schopenhauer ieri e oggi*, pp. 277-94.

⁶⁵⁸ TV I, p. 17.

dell'ottica⁶⁵⁹. Ad esso si aggiunge il riferimento⁶⁶⁰ a Ignaz Paul Vital Troxler (1780-1866), il medico svizzero che scoprì l'effetto ottico per cui, osservando un punto costantemente, la percezione periferica si attenua gradualmente. Fenomeno, questo, che porta proprio il nome di *Effetto Troxler*. Il richiamo a quest'ultimo è molto significativo, perché Troxler non era un semplice medico empirico, egli aveva aderito alla *Naturphilosophie*, rientrando così nella vasta categoria di scienziati che adottarono le istanze tipiche del sistema schellinghiano⁶⁶¹. È importante tenere presente, infatti, che Troxler frequentò i corsi di Hegel e Schelling a Jena tra il 1801 e il 1802, dei quali sono pervenuti degli appunti⁶⁶², e che hanno avuto un esito fondamentale per le sue teorie: lo hanno condotto ad interpretare i fenomeni visivi come interni ad una polarità, che egli ha applicato alla visione binoculare, e dunque al rapporto tra occhio destro e sinistro, e rispetto alla quale la visione unitaria è una sintesi. Tale concezione è criticata da Schopenhauer: l'unitarietà della visione è garantita dall'attività dell'intelletto, non è il prodotto di una polarità dialettica risolta in una sintesi, formulata nei termini schellinghiano-hegeliani. Un altro riferimento, sempre citato in nota, è August Gottlob Weber (1762-1807), e in particolare un articolo pubblicato per gli *Archiv für die Physiologie* di Reil del 1805: *Spiegazione anatomico-fisiologica dell'attività sensoriale della vista*⁶⁶³. Esso è incentrato sull'attività cerebrale come elemento fondamentale per comprendere pienamente la visione. La tesi è supportata con dati tratti dalle autopsie a pazienti precedentemente affetti da malattie oculari e finalizzate al rinvenimento delle cause anatomiche delle stesse a partire dalle parti lese. A tal proposito, Weber richiama il caso di un bambino deceduto, precedentemente affetto da scabbia e curato con un preparato topico a base di piombo. Quest'ultimo, poco dopo l'ultima cura, ha sviluppato la proptosi all'occhio sinistro. Rimosso l'occhio affetto, dopo tre settimane il bambino ha manifestato a quello destro una cataratta nera (*schwarzer Star*), al tempo non considerata una semplice opacità del cristallino ma una cecità totale. Dopo due mesi è avvenuto il decesso. In sede di autopsia è stato rilevato un coagulo di sangue delle dimensioni “di un uovo⁶⁶⁴”, collocato sul “lobo centrale anteriore”, oggi chiamato lobo frontale. Il coagulo

⁶⁵⁹ Smith R., *A complete system of opticks ... : a popular, a mathematical, a mechanical, and a philosophical treatise : to which are added remarks upon the whole*, Cambridge, London, 1738.

⁶⁶⁰ Troxler P.V., *Über das Verschwinden gegebener Gegenstände innerhalb unseres Gesichtskreises*, *Ophthalmologische Bibliothek II*, 2, pp.1-53, 1804.

⁶⁶¹ Cfr. Culotta C. A., *German Biophysics, Objective Knowledge, and Romanticism*. Historical Studies in the Physical Sciences, 4, 1974, pp. 3-38; Broman T.H., pp.102-127.

⁶⁶² Troxler P.V., *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802): zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxle*, hrsg. Klaus Düsing, Dinter, Deutschland, 1988.

⁶⁶³ Reil J.C., *Archiv für die Physiologie – Sechster Band*, Curt, Halle, 1805, Weber A.G., *Anatomisch-physiologische Erklärung der Sinnesverrichtung des Gesichts*, pp. 282-326.

⁶⁶⁴ Weber A.G., p. 289.

comprimeva il chiasma ottico, al punto da arrivare a spostare il nervo ottico destro verso lo sfenoide, spiegandone, così, la cecità. Nella seconda parte dell'articolo, per trattare il rapporto tra i due nervi, Weber ricorre alle scoperte dell'anatomista Johann Friedrich Ackermann (1765-1815) sulle fibre dei nervi ottici del chiasma ottico. Infatti, fino ad allora, la medicina era divisa in due grandi posizioni circa la decussazione delle fibre ottiche⁶⁶⁵. Una scuola sosteneva che tutte le fibre dei nervi ottici si incrociassero completamente nel chiasma, uno dei suoi più celebri sostenitori è stato Sömmerring⁶⁶⁶; l'altra, invece, che nessuna si incrociasse, e che ogni fibra andasse nella relativa sfera cerebrale, uno dei sostenitori di questa tesi era Antoine Portal (1742-1832)⁶⁶⁷. Ackermann, in questo senso, ha proposto una via di mezzo, che ha chiamato *Partialdekussation*: una parte di fibre ottiche andava nel lato dello stesso emisfero cerebrale, l'altra, che è quella che si incrocia nel chiasmo, in quello opposto. Tuttavia, una volta chiarito da Weber che la ragione sufficiente (*hinreichende Grund*) della vista sono i nervi ottici⁶⁶⁸, era necessario spiegare perché se gli occhi sono due la visione è una. Che è, ricordiamo, il problema da cui Schopenhauer è partito e il motivo per cui lo ha citato. Weber ha affermato, riprendendo il tema della parziale decussazione degli occhi, che una porzione di fibre ottiche procedesse verso il corpo genicolato del proprio emisfero (indecussata), mentre un'altra porzione in quello opposto (decussata). In questo modo, si instaurava una relazione inseparabile (*unzertrennlicher Verbindung*) tra i due⁶⁶⁹. Così, la visione unitaria poteva essere ascritta alla dinamica dei nervi ottici sulla base della decussazione: ogni nervo ottico, infatti, invia una parte delle fibre al corpo genicolato del proprio emisfero e un'altra a quello opposto. Così, gli emisferi ricevevano informazioni da entrambi gli occhi. Questo spiegava, a detta di Ackermann e Weber, due fenomeni al contempo: in primo luogo, la visione unitaria nonostante i due occhi; in secondo luogo, perché, nonostante la cecità ad uno occhio, comunque la visione in quello sano fosse completa. E a supporto di questa tesi, basata sulla decussazione parziale del chiasmo ottico,

⁶⁶⁵ Per approfondimenti Cfr. Clarke E., Jacyna L.S., *Nineteenth-Century Origins of Neuroscientific Concepts*, University of California Press, USA, 1987; Marshall L. H., Magoun.. W., *Discoveries in the Human Brain Neuroscience Prehistory, Brain Structure, and Function*, Humana Totowa, NJ, 1998; Bourne, J.A., *Unravelling the development of the visual cortex*, Elsevier, Netherlands, 2010; Costea, C.F., et al., *The history of the optic chiasm from antiquity to the twentieth century*, Elsevier, Netherlands, 2017; Larsson, M., *The optic chiasm: a turning point in the evolution of eye/brain organization*, Elsevier, Netherlands, 2013; Wade, N.J., *A Natural History of Vision*, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 2000; Wade, N.J., *On the Origins of Terms in Binocular Vision*, Elsevier, Netherlands, 2021.

⁶⁶⁶ Sömmerring S.T., *Abbildungen des menschlichen Auges*, Varrentrapp und Wenner, Frankfurt am Main, 1801;

⁶⁶⁷ Portal A., *Cours d'anatomie médicale; ou, Elémens de l'anatomie de l'homme, avec des remarques physiologiques et pathologiques, et les résultats de l'observation sur le siège et la nature des maladies, d'après l'ouverture des corps*, Badouin, Paris, 1803.

⁶⁶⁸ Weber A.G., p. 293.

⁶⁶⁹ Weber A.G., p. 294.

Weber ha proposto un esperimento relativo al colore⁶⁷⁰: immaginiamo di porre davanti all'occhio destro una lente blu, mentre davanti a quello sinistro una gialla: il risultato della visione è il bianco. Oppure, immaginiamo il giallo davanti all'occhio destro e il blu davanti al sinistro, il risultato è il verde. Infatti, se così non fosse, la visione unitaria non dovrebbe essere la mescolanza dei due colori, ma, non essendoci interazione tra i nervi ottici degli emisferi opposti, la vista di due metà colorate: giallo nella metà sinistra e blu in quella destra, e così via per qualsiasi altra coppia cromatica. Tuttavia, Schopenhauer, non fu d'accordo con la soluzione di Weber, perché riteneva che essa, anziché rispondere alla domanda sull'unicità della visione, in realtà la complicasse, nel senso che ha soltanto spostato il problema dalla affezione della retina ai corpi genicolati. A tal proposito, come Weber ha utilizzato il caso delle persone con retina sana ma visione parziale a supporto della sua tesi, Schopenhauer fa lo stesso per contrastarla, e richiama il caso degli strabici: hanno un difetto fisico ma nervi oculari sani, e la decussazione parziale dovrebbe essere in grado di sopperire, come nel caso dell'occhio sano e quello cieco. Con questo Schopenhauer intende sostenere che non sia possibile spiegare la visione solo in termini anatomici, e che sia necessario coinvolgere l'intelletto. Inoltre, egli ha richiamato l'esperimento dei colori di Weber e affermato che sia totalmente falso, non in termini teorici, ma osservativi. Infatti, prendendo i due vetri colorati, uno blu davanti ad un occhio e uno giallo davanti ad un altro, non è vero che si produce il verde. Così, Schopenhauer ha proposto un esperimento fisiologico diverso: si prendano un foglio giallo ed uno blu, li si osservi eseguendo uno strabismo volontario, in modo tale da ottenere uno sdoppiamento. Il risultato concreto del processo mostra uno sdoppiamento ma non la comparsa del verde come mescolanza⁶⁷¹. Questo vuol dire che la decussazione parziale non ha un ruolo definitivo né nella spiegazione dell'immagine unitaria né nel fenomeno cromatico, che deve essere indagato facendo sempre riferimento all'intelletto, come ribadisce Schopenhauer abbandonando la nota e tornando al testo principale del TV.

“La conoscenza di un oggetto non viene mai fuori dalla semplice impressione, ma sempre dalla applicazione dell'intelletto ad essa⁶⁷².”

A tal proposito, Schopenhauer ha corroborato la tesi facendo leva sulle illusioni sensoriali: lo strabismo e il già citato esperimento della sfera e delle due dita nella QR, e tratto dalla *Metafisica* di Aristotele. In entrambi i casi l'effetto è lo stesso: uno sdoppiamento di un oggetto

⁶⁷⁰ Weber A.G., p. 296.

⁶⁷¹ TV I., pp.19-20.

⁶⁷² *ibid.*

singolo, seppur in modalità diverse; nel primo caso, per via oculare, nel secondo, tattile. A caratterizzare il tutto, è la modificazione dello stato abituale degli organi di senso con i quali per anni, sin dall'infanzia, il soggetto ha acquisito conoscenze. Nel caso dello strabismo, gli occhi dritti vengono volontariamente o involontariamente storti, mentre in quello delle dita sulla superficie sferica essi vengono incrociati, quindi modificati rispetto alla loro ordinaria posizione. Quel che dunque accade, è che vi è una modifica fisica dello stato degli occhi e delle dita, ma l'intelletto non cambia con loro, continua ad applicare la propria normatività, dando luogo a rappresentazioni false che quest'ultimo non può modificare da sé, motivo per il quale Schopenhauer lo definisce "irragionevole"⁶⁷³ (*unvernünftig*). Per fare l'esempio riportato nel TV: se gli occhi, che sono sempre stati sani, improvvisamente diventassero strabici, vi sarà una modifica dei punti di impressione dei raggi sulla retina, e dunque essi non colpiranno più gli stessi punti simmetrici relativi rispetto alla fovea, l'intelletto non riuscirà più ad unirli, e si avrà uno sdoppiamento. Nella terza edizione del TV del 1854, in aggiunta ai due citati esperimenti, ve n'è anche un terzo⁶⁷⁴, ispirato alla scoperta dello stereoscopio (1832), proposto come esempio rovesciato rispetto a quello dello strabismo, cioè non dall'unità allo sdoppiamento ma dallo sdoppiamento all'unità. Siano posti due tubi di cartone parallelamente l'uno accanto all'altro, la cui distanza deve essere la stessa che separa l'occhio destro da quello sinistro. Nell'obiettivo di ciascun tubo sia posta una moneta da otto soldi in posizione perpendicolare. Se si guarda con entrambi gli occhi nei tubi si vedrà solo un tubo e una moneta, perché gli assi ottici, ad una distanza così bassa (minima parallasse), non convergono, rimangono paralleli. Tuttavia, nella realtà, i tubi e le monete sono due e restano tali, nonostante la rappresentazione unitaria, perché le monete colpiscono in entrambi gli occhi gli stessi punti relativi rispetto alla fovea, dando così luogo all'illusione di un'unica immagine.

Questa impossibilità, per l'intelletto, di autocorreggersi a seguito della naturale posizione degli organi, è un elemento che Schopenhauer usa per insistere sulla differenza tra intelletto e ragione. Infatti, mentre l'illusione viene eliminata dalla ragione, non è così per l'intelletto, tant'è che pur sapendo che è un'illusione, quest'ultimo non smette di rappresentare la realtà in modo erroneo, nonostante la ragione sappia che si tratta di un errore. Questo a sua volta significa che la ragione, cioè la conoscenza astratta, non ha alcuna influenza su quella immediata, e che gli errori della prima non sono uguali a quelli della seconda. Pertanto, ricorrendo ancora una volta

⁶⁷³ TV I, p. 21.

⁶⁷⁴ Schopenhauer A., *La vista e i colori*, a cura di Montinari M., Aesthetica, Milano, 2022, pp. 30-31.

la polivocità, per Schopenhauer, l'errore della la ragione si dirà "errore" (*Irrtum*), mentre l'errore dell'intelletto "apparenza" (*Schein*), e non sono uguali, perché l'uno non ha influenza necessaria sull'altro, come il caso dell'illusione ottica intende mostrare. Tornando, con Schopenhauer, all'esempio delle due sfere e delle dita incrociate, l'apparenza, cioè l'errore dell'intelletto, sorge in due occasioni: quando vi è una modifica concreta degli organi corporei in relazione allo stato abituale e rispetto ai quali l'intelletto non subisce una alterazione; oppure, qualora la causa esterna di una impressione sia diversa dal solito, come può essere un dipinto di un bassorilievo, preso per un vero bassorilievo, rispetto ad un dipinto normale ed un semplice bassorilievo. L'errore della ragione, invece, non riguarda affatto la relazione tra organi di senso e causa esterna, bensì i rapporti tra giudizi rispetto a qualcosa di esterno ad essi e all'interno nella normatività del PRS. Questo vuol dire che quello che è falso per l'intelletto può essere vero per la ragione. Nel caso delle due dita e della sfera, quello dell'intelletto è una apparenza, perché, per quanto la rappresentazione tattile sia quelle di sue sfere, rimane una; ma il giudizio "io sento un'azione uguale a quelle di sue sfere"⁶⁷⁵, rispetto all'elemento esterno del giudizio, con l'applicazione del PRS, è vera. A questo punto, mentre l'errore della ragione può essere corretto con la presa d'atto che si tratti di un'apparenza, il che è possibile per la sua natura mediata da concetti, l'intelletto no. O meglio, il processo sarebbe ancora più lungo e volto ad abituare l'intelletto al nuovo stato degli organi, nel caso specifico, occorrerebbe mantenere gli occhi strabici così a lungo da condurre l'intelletto a correggersi. E a fondamento di questa idea, Schopenhauer adduce l'esempio dei nati strabici che hanno sviluppato una vista unitaria e non sdoppiata⁶⁷⁶. Nella fattispecie, in nota⁶⁷⁷, viene menzionato un caso specifico riportato dal medico inglese William Cheselden (1688-1752) nella terza edizione della sua opera *Anatomia del corpo umano*⁶⁷⁸. Nel testo è menzionato il caso di un uomo che, a seguito di un forte colpo alla testa, ha iniziato a vedere doppio, ma con il tempo, la sua visione sdoppiata è diventata singola. Un altro caso simile, sempre citato da Schopenhauer in nota, è nella *Ophthalmologische Bibliothek*⁶⁷⁹. È una memoria del 1803 del medico tedesco Johann Abraham Albers (1772-1821)⁶⁸⁰ riguardo a un caso di strabismo curato con il galvanismo. Un mercante americano, dopo essere stato curato da un'ulcera con un trattamento a base di mercurio e aver effettuato

⁶⁷⁵ TV I, p. 24.

⁶⁷⁶ *ibid.*

⁶⁷⁷ TV I, p. 23.

⁶⁷⁸ Cheselden W., *Anatomy of the Human Body*, Bowyer, London, 1726, p. 324.

⁶⁷⁹ *Ophthalmologische Bibliothek*, herausgegeben von Dr. Karl Himly, Dr. Johann . Adam Schmidt , Dritter Band, II, bey Friedrich Frommann Jena, 1805, p. 164.

⁶⁸⁰ *ibid.* Plötzlich entstandenes Schielen und Doppelt Sehen durch Galvanismus geheilt ; vom Herrn Dr. Albers in Bremen, p. 164.

una cavalcata il giorno dopo contro ogni indicazione del medico, che aveva suggerito riguardo, dato che i nervi ottici erano indeboliti dal mercurio, ha constatato che l'occhio destro era completamente rivolto all'interno, in un massimo grado di strabismo. Dopo tentativi a base di farmaci ad applicazione locale senza un risultato, Albers ha deciso di ricorrere al galvanismo per la stimolazione nervosa e contrastare l'astenia. Così, il paziente è stato sottoposto a sedute di circa quindici minuti in cui veniva applicata della corrente elettrica costante a bassa intensità, ricorrendo ad una batteria a piastre alterne di zinco e rame e separate da panni imbevuti di acqua salata per una conduzione più rapida. Lo stesso panno salato ricopriva poi le estremità degli elettrodi di zinco e rame a contatto con la pelle del paziente. Lo zinco veniva applicato sul nervo frontale dell'occhio malato, mentre il rame sotto l'occhio, nel nervo infraorbitario (nervo trigemino), nella parte alta della guancia. Per evitare assuefazione e rinnovare l'efficacia dello stimolo, non erano solo alternate le zone di stimolazione, ma anche gli elettrodi, applicando talvolta lo zinco dove in precedenza era stato applicato il rame e viceversa. Nel tempo, il paziente, tramite stimolazione frequente, ha recuperato la capacità motoria di ruotare l'occhio, ritornando così ad una vista normale. Seppure il caso citato da Schopenhauer sia un interessante esempio storico di applicazione del galvanismo, quest'aspetto rimane marginale, perché in realtà egli lo ha citato per affermare che, anche qualora la cura galvanica non avesse avuto effetto, comunque l'intelletto, tramite abitudine, pur con un occhio destro strabico, avrebbe, nel tempo, corretto la visione⁶⁸¹. Infine, sempre nella stessa nota e relativamente i casi di strabismo e diplopia, Schopenhauer ha citato l'anatomista inglese Everard Home (1756-1832), in particolare la lezione tenuta alla *Royal Society* il 17 novembre 1796, la cui trascrizione⁶⁸² fu pubblicata nel dicembre 1797, e in cui viene riportato un altro caso di soggetto affetto da strabismo in grado di vedere regolarmente, andando dunque a confermare la convinzione di Schopenhauer che il correttivo non sia riducibile ad uno stato anatomico ma all'azione dell'intelletto. Il che è un fattore di grande interesse, perché, per quanto l'intelletto sia un depositario di apriori, non è statico ma dinamico, arrivando ad avere una natura che unisce la metafisica classica con una più organica⁶⁸³.

⁶⁸¹ TV I, p. 23.

⁶⁸² Home E., *Philosophical Transactions, The Croonian Lecture. In which some of the morbid actions of the straight muscles and cornea of the eye are explained, and their treatment considered*, Royal Society Press, London, 1797.

⁶⁸³ Cfr. Lovejoy A.O., *Schopenhauer as an Evolutionist*. The Monist 21 (2), 1911, pp. 195-222.

Dunque, stabilito che l'intelletto è presente ad ogni intuizione come a priori e al contempo come attivo, nel senso che la sua normatività è capace di regolarsi, tramite abitudine, alla nuova condizione degli organi di senso, come nel caso degli strabici che vedono dritto o dell'ipotesi caso di persone che, toccando costantemente una superficie sferica con le dita incrociate, alla fine avranno la percezione non di due ma di una sola sfera, Schopenhauer arriva alla conclusione che esso sia in comune con gli animali. Tesi, questa, più volte avanzata sia in SP I-II che nella QR.

“Poiché dunque non vi è intuizione senza intelletto, è incontestabile che tutti gli animali hanno intelletto: infatti esso distingue gli animali dalle piante, come la ragione gli uomini dagli animali. In effetti il carattere distintivo dell'animalità è la conoscenza, e ciò richiede l'intelletto necessariamente⁶⁸⁴.”

Segue poi una breve disamina sulla differenza tra piante e animali e tra corpi organici e inorganici: la prima Schopenhauer la riconduce, richiamandosi al concetto della tradizione medievale aristotelico-galenica, al *motus spontaneus in victu sumendo*⁶⁸⁵, ripreso da Buffon e Blumenbach⁶⁸⁶. La differenza essenziale tra animale e pianta, così, era affidata al fatto che l'animale fosse costretto a muoversi per procacciarsi nutrimento, di contro alla pianta che rimaneva fissa e si limitava ad assorbire i minerali dalla terra. Schopenhauer, come Blumenbach, riteneva che tale differenza non fosse definitiva, a causa dell'esistenza di piante in grado di muoversi; ma era, per entrambi, la più utile e chiara caratteristica per una demarcazione quantomeno generica⁶⁸⁷. Tuttavia, quel che fa Schopenhauer è usare questo elemento per arrivare ad una differenza metafisica, fondata, ancora una volta, sulla volontà, e quindi sulla capacità, presente negli animali e non nelle piante, di agire secondo motivi, cioè la quarta classe di rappresentazioni per il PRS trattate nella QR. Nel secondo caso, e cioè per la differenza tra organico ed inorganico, in modo tipico del tempo, egli affida la differenza al tipo di causa: nell'inorganico è esterna, nell'organico interna. Ma non basta, perché bisogna, per

⁶⁸⁴ TV I, p. 25.

⁶⁸⁵ Cfr. Pseudo-Alberto Magno, *Liber de animalibus*, XIII sec., *Opera Omnia*, vol. XIII, *Augustae Taurinorum*, Typis Seminarii, 1890 p. 27 per l'espressione precisa citata da Schopenhauer. Per approfondire il rapporto tra la tradizione scolastica circa lo studio degli animali e quella dei secoli Diciottesimo e Diciannovesimo cfr. Birkett K., *From Motus Naturalis to Motus Spontaneus: Medieval Aristotelian Tradition in Blumenbach's Definition of Animal*, *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 20, n. 3, 2005, pp. 271–290; Novotny D., *Schopenhauer's Biology: Animality, Causality and Motus*. Fink, München, 2012; Olby R., *Origins of the Natural History of Animals: Buffon, Daubenton and the Comte de Lacépède*, Mansell, London, 1797.

⁶⁸⁶ Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière. Tome second. Histoire des animaux*, Imprimerie Royale, Paris, 1749, p. 8. Blumenbach J.F., *Handbuch der Naturgeschichte*, Dieterichsche Buchhandlung, Göttingen, 1799, p. 5.

⁶⁸⁷ Blumenbach J.F., *ibid.*.

Schopenhauer, tenere in considerazione anche il tipo di reazione, e quindi lo stato generale della dinamica causa-effetto e il grado (inteso come intensità, i.e. *Grad*) di somiglianza tra i due:

1. inorganico: i movimenti sono sempre causati da una causa esterna che è, nel grado, uguale all'effetto.
2. organico 1, piante: i movimenti non hanno una causa che, per grado, è uguale all'effetto, pertanto non possono essere un oggetto di misurazione meccanica come nell'inorganico, trattandosi di stimoli.
3. organico 2, animali: la causa è completamente diversa dall'effetto, tanto è che si deve ricorrere ad un ordine diverso di causalità stessa, e cioè alla motivazione. E si deve ricorrere ai motivi in virtù della conoscenza come condizione, che è a sua volta affidata all'intuizione intellettuale come immediatezza corporea⁶⁸⁸.

A diversificare 2 e 3, pertanto, è la distinzione tra stimolo e motivo, e dunque la loro differenza di grado, in termini di effetti, rispetto alla causa. Infatti, lo stimolo, scrive Schopenhauer, per quanto possa apparentemente somigliare al motivo, in realtà non è così. Esso, come effetto, nel grado, è molto più vicino alla sua causa, perché uno stimolo è vincolato alla durata e alla intensità di ciò che lo ha causato. Il motivo no: esso ha degli effetti a prescindere dal luogo e durata dell'esposizione di ciò che motiva; è sufficiente, scrive Schopenhauer, che vi sia stata una percezione, il resto viene da sé e supera intensamente la causa. Naturalmente, queste differenze non vogliono essere esclusive; sono criteri generici di differenza tra il vivente, facente parte di una scala gerarchia crescente; quindi l'animale non è solo caratterizzato dai motivi, esso ha sia le caratteristiche dell'inorganico che delle piante, ma questi ultimi due non quelle dell'animale. Tutto questo Schopenhauer lo ha scritto con l'obiettivo di arrivare al fenomeno primordiale per la manifestazione dei colori, che è il corpo animale come capace di intuizione intellettuale, il che significa dire come strutturalmente conoscitivo a prescindere dai concetti:

“Oggetti immediati del soggetto, ciò che tutto conosce e che da nessuno è conosciuto, sono i corpi animali (*thierischen Leiber*): essi sono il punto di inizio per la conoscenza del mondo. Le loro modificazioni sono date prima di qualsiasi intuizione, come mere sensazioni; sono i dati a partire dai quali, nell'intelletto, nasce l'intuizione conoscente (*erkennende Anschauung*)⁶⁸⁹.”

⁶⁸⁸ TV I, pp. 26-27.

⁶⁸⁹ TV I, p. 27.

È possibile osservare che qui vengono confermati alcuni fondamentali elementi presenti sin dai primi manoscritti ed appunti, e cioè il soggetto come punto indifferenziale, che tutto conosce e che non può essere conosciuto, e l'intuizione intellettuale non come condizione dell'esserci del mondo esterno ma come condizione per il suo darsi come conoscenza, cioè rappresentazione. Infatti, perché ci sia l'intuizione stessa, vi deve prima essere una sensazione, e dunque un oggetto che la causi e che poi l'intelletto trasformi in rappresentazione in virtù dell'apriori di spazio, tempo e causalità. Detto ciò, a fungere da stimolo immediato per il fenomeno del colore è la luce, intesa come impressione sull'occhio:

“Tra questi [dati da cui parte l'intelletto] vi è l'impressione della luce sull'occhio, e il colore come modificazione di questa impressione. Queste dunque sono le affezioni dell'occhio, sono l'effetto stesso, che esiste anche senza essere riferito ad una causa. Il neonato percepisce la luce e il colore prima di intuire e conoscere l'oggetto come luminoso o colorato. E neanche lo strabismo cambia il colore. L'intelletto trasforma la sensazione in intuizione, allora anche tale effetto viene riferito e riportato ad una causa, e al corpo agente (*einwirkenden Körper*) vengono assegnati luce o colore come qualità, i.e. modi d'azione (*Wirkungsarten*). Ma esso [il corpo agente] è riconosciuto sempre e solo come ciò che produce tale effetto. Affermare “il corpo è rosso”, significa “esso opera nell'occhio il colore rosso”. L'essere, comunque, è sinonimo di agire (*Wirken*), perciò anche in tedesco, in modo estremamente appropriato e con inconsapevole profondità, tutto ciò che è viene chiamato reale (*wirklich*). Dal fatto che il colore venga riconosciuto come inerente a un corpo, non si modifica assolutamente la conoscenza immediata che lo ha preceduto: esso è e resta una affezione dell'occhio, viene intuito l'oggetto come sua causa; mentre il colore stesso è solo l'effetto, lo stato generato nell'occhio, e perciò indipendente dall'oggetto, che è soltanto per l'intelletto, poiché ogni intuizione è intellettuale⁶⁹⁰.”

Il primo elemento da considerare di questo passaggio è la differenza tra impressione ed intuizione. Prendendo l'esempio della luce e del neonato, il discorso di Schopenhauer diventa più chiaro, e somiglia molto alle obiezioni a Fichte in merito al rapporto tra concetto e coscienza. Infatti, il bambino percepisce la luce e il colore prima ancora di comprenderne la causa, quindi ancor prima di saperli come effetti di una causa possibile. Per questo Schopenhauer scrive che l'effetto esiste anche senza una causa: è così per l'impressione e la sensazione, che il soggetto riceve a prescindere dal PRS. L'intelletto, allora, tramite intuizione intellettuale, riconduce l'effetto, la luce o il colore, ad una causa, cioè l'oggetto luminoso o colorato, rispetto ai quali luce e colore sono qualità, ed esse non sono categorie discorsive ma modi d'agire dell'oggetto, e cioè tipi di affezioni per un soggetto. Tale omologia tra azione

⁶⁹⁰ TV I, pp. 27-28.

dell'oggetto e affezione del soggetto è confermata dall'esempio proposto da Schopenhauer stesso: dire che il corpo è rosso è uguale all'affermare che esso stimola il rosso nell'occhio. Il fatto, poi, che l'intelletto riconduca la causa del rosso ad un oggetto rosso, non significa che esso sia una qualità dell'oggetto, esso è e rimane una affezione dell'occhio, e dunque come tale deve essere presa per comprenderne la natura. In questo modo, Schopenhauer sta escludendo la possibilità di interpretare i colori come oggettivi, perché la loro oggettività non è altro che un risultato del ruolo causale dell'intelletto, ma non è la condizione metafisica per cui si manifestano, che è, invece, l'affezione dell'occhio. Schopenhauer, infatti, afferma che il colore è "indipendente dall'oggetto", e può farlo per almeno due motivi: in primo luogo, perché il colore si è manifestato come stato dell'occhio a prescindere dalla conoscenza dell'oggetto, come nel caso del neonato; in secondo luogo, l'oggettività stessa del colore è stata resa necessaria da due operazioni soggettive: la ricezione dell'impressione e l'applicazione dell'intuizione intellettuale, che ha riconosciuto l'oggetto come causa stessa del colore.

5.3 L'analisi del colore: l'eredità kantiana delle *Anticipazioni della percezione* e l'influenza della sfera cromatica di Runge

Il secondo capitolo del TV è una analisi del colore sulla base della sua definizione data in quello precedente, e cioè luce, oscurità e colori non come qualità oggettive ma come risultato dell'attività dell'occhio:

“La luce, l'oscurità e il colore, nel loro significato più stretto, sono stati e modificazioni dell'occhio, che vengono percepiti dal soggetto conoscente immediatamente. Una riflessione filosofica sul colore deve iniziare proprio da questo concetto e pertanto iniziare con il rappresentarlo come fenomeno fisiologico (*physiologische Erscheinung*). Solo in seguito a questa considerazione è possibile intraprendere, in quanto completamente diversa da questa, quella [riflessione filosofica] della cause esterne di tali modificazione dell'occhio, i.e. la analisi di quei colori che Goethe ha correttamente classificato in fisici e chimici⁶⁹¹. ”

Qui Schopenhauer riprende quanto già affermato nell'*Introduzione*, e cioè che l'analisi del colore è principalmente fisiologica e solo dopo chimica e fisica. Questo, naturalmente, in virtù stessa del fatto che il colore è un fenomeno per l'occhio, e non una qualità dell'oggetto. Detto

⁶⁹¹ TV, II, §2, p. 29.

ciò, l'analisi fisiologica della visione è articolata a partire dal principio secondo cui ogni forma di sensibilità non sia una passività ma una attività, a prescindere dall'intelletto e dalla ragione, di reazione ad uno stimolo ricevuto. In tal senso, il colore non è altro che la reazione allo stimolo all'impressione della luce:

“È legge indiscussa della fisiologia che la sensibilità non sia mai una passività, ma una reazione ad uno stimolo ricevuto. La reazione propria dell'occhio ad uno stimolo esterno io la chiamo sua attività. Quel che, in sé, immediatamente e originariamente stimola tale azione è la luce. L'occhio, dunque, che riceve una piena esposizione della luce esprime così la sua piena attività. Con l'assenza della luce, cioè con l'oscurità, si presenta l'inattività dell'occhio⁶⁹².”

Schopenhauer recupera l'idea goethiana che l'occhio sia attivo nel processo della visione, ma rielabora completamente i ruoli della luce e dell'oscurità. Entrambi, qui, assumono un significato rigorosamente fisiologico riconducibile allo stato di attività dell'occhio rispetto all'azione della luce su di esso. Inoltre, Schopenhauer applica questo schema fisiologico, su base analogica, anche ai corpi esterni. Infatti, scrive che i corpi reagiscono allo stimolo luminoso, quindi conformemente alle loro caratterizzazioni fisiche, e dunque daranno luogo ad una impressione diversa sull'occhio. Ci sono, infatti, scrive Schopenhauer, quelli che “reagiscono alla luce come l'occhio”, intendendo che la riflettono; e sono i corpi luminosi. Possono essere addotti più esempi in merito a questa classe di oggetti: specchi, superfici metalliche e così via. Poi, ci sono i corpi bianchi, che a differenza di quelli luminosi o riflettenti, non irradiano la luce in modo intenso ma diffuso ed uniforme. L'esempio classico è la luce del sole. Infine, prosegue Schopenhauer, ci sono i corpi neri, che sono quelli che non causano alcuna impressione sull'occhio dunque non ne sollecitano proprio l'attività⁶⁹³: è il caso, per esempio, del carbone. Per sintetizzare, dunque, la chiusa del paragrafo, è possibile dire, con Schopenhauer, che il bianco, che è da lui inteso come luce fisica, causa l'attività della retina, mentre in assenza di bianco e di luce, e cioè con il nero e l'oscurità, vi è la sua inattività:

“Dunque diciamo: sotto l'azione della luce o del bianco, l'occhio è in piena attività; invece in assenza di entrambi, l'oscurità o il nero, è data la inattività dell'occhio⁶⁹⁴.”

Tuttavia, questa classificazione è solo generale, e deve essere analizzata più da vicino, perché se è certamente vero che il bianco e il nero, luce e oscurità, sono gli estremi dell'attività o

⁶⁹² *ibid.*

⁶⁹³ TV II, § 2, p. 30.

⁶⁹⁴ TV II, §2, p. 30.

inattività, tra di essi vi è una indefinita quantità di gradi intermedi determinati da una attività distinta in termini intensivi ed estensivi, che significa dire, qualitativi e quantitativi. Il richiamo alle *Anticipazioni della percezione* della CrP, sul grado intensivo ed estensivo della sensazione, è qui evidente. In realtà, una somiglianza euristica tra l'analisi del grado intensivo della sensazione e il grado di attività dell'occhio è abbastanza evidente, specie se si considera il seguente passaggio:

“Ciò che nella intuizione empirica corrisponde alla sensazione è la realtà (*realitas phenomenon*); e ciò che corrisponde alla mancanza di sensazione è la negazione = 0. Sennonché, ogni sensazione è suscettibile di una diminuzione, tanto che essa può decrescere e così, gradualmente, svanire. Perciò, tra la realtà che si trova nel fenomeno e la sua negazione sussiste una connessione continua, fatta di molte, possibili sensazioni intermedie, e la differenza che intercorre tra ciascuna di queste ultime è minore di quella che intercorre tra la sensazione data e lo zero, ossia la negazione totale. Che è quanto dire: il reale nel fenomeno ha sempre una quantità, che però non si incontra nell'apprensione, giacché quest'ultima si verifica per mezzo della semplice sensazione in un solo istante, e non mediante la sintesi successiva di molte sensazioni⁶⁹⁵.”

Tornando, ora, invece, al testo di Schopenhauer:

“L'azione della luce e del bianco sull'occhio, e l'attività che ne segue, hanno gradi nei quali, con passaggi costanti, la luce si avvicina all'oscurità e il bianco al nero. Nel primo caso sono detti penombre, nel secondo grigio. Abbiamo così due serie di determinazioni dell'attività dell'occhio, che fondamentalmente costituiscono un'unica serie, e che differiscono solo per il fatto circostanziale della azione immediata o mediata dello stimolo [...] Perciò chiamo la possibilità dei detti gradi, in genere, la divisibilità intensiva dell'attività dell'occhio (*intensive Theilbarkeit der Thätigkeit des Auges*)⁶⁹⁶.”

Successivamente, dunque nel quarto paragrafo della TV, Schopenhauer dà la definizione di azione *estensiva* dell'attività dell'occhio:

“Come abbiamo trovato che l'attività dell'occhio è intensivamente divisibile, così essa può anche essere suddivisa, dato che inerisce ad un organo esteso, la retina, insieme ad essa, estensivamente. Così si costituisce la divisibilità estensiva dell'attività dell'occhio (*extensive Theilbarkeit der Thätigkeit des Auges*)⁶⁹⁷.”

Come prova dell'esistenza di una quantità estensiva della retina, Schopenhauer adduce il fatto che l'occhio può ricevere, simultaneamente, più impressioni le une accanto alle altre. E ancora,

⁶⁹⁵ Kant I., *CrP*, cap. II, Sez. III. 2, *Anticipazioni della percezione*, A168-169, p. 345.

⁶⁹⁶ TV II, §3, pp. 31-32.

⁶⁹⁷ TV II, §4, p. 32.

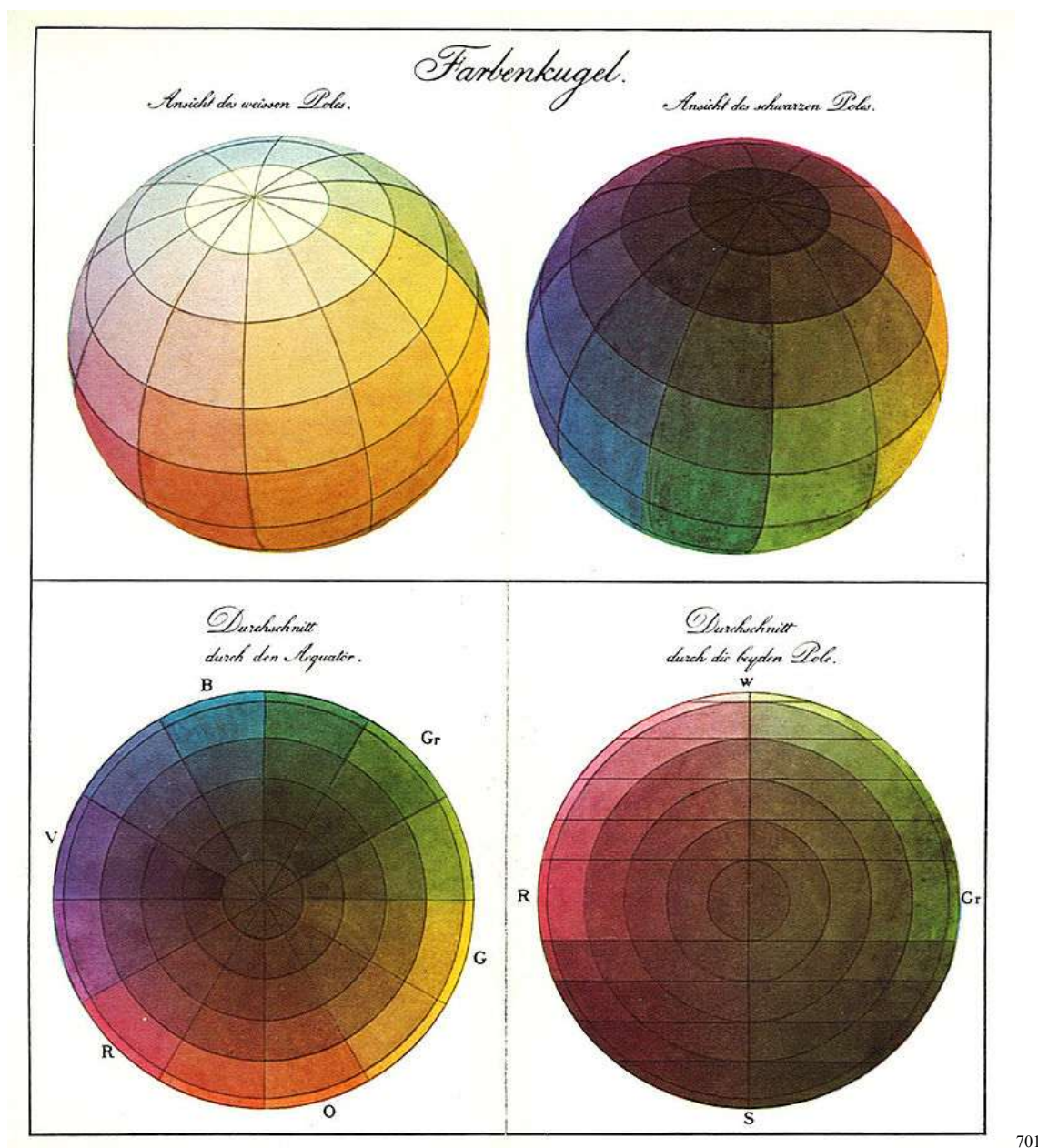
come esempio, Schopenhauer ripropone quello goethiano della croce della finestra, che è scura su fondo chiaro e chiara su sfondo scuro. La ragione di questo, scrive, è da attribuirsi al fatto che in un unico momento sono colpiti punti diversi sulla retina, la quale è materialmente estesa. Quindi, la visione della finestra non è altro che un processo di compensazione che l'occhio agisce. Il bianco, infatti, stimola la piena attività sui punti della retina che colpisce, fino ad esaurirla. Quando poi lo sguardo è rivolto ad una superficie grigia, dunque con un grado di impressione molto più debole, e quindi necessitante una attività retinica meno intensa, le parti affette dalla luce rimangono inattive, mentre si attivano quelle che prima erano rimaste inattive perché impresse, per così dire, dall'ombra. Di qui l'inversione: la croce della finestra scura su fondo chiaro che diventa, distolto lo sguardo, bianca su fondo scuro⁶⁹⁸. Non si tratta, perciò, di una inversione razionale basata sulla normatività della polarità e i richiami tra colori, ma di un automatismo fisiologico ben preciso e circoscrivibile in una spiegazione teorica rigorosa.

A questo, tuttavia, cioè alla divisibilità estensiva e intensiva dell'attività della retina, di natura quantitativa, si aggiunge la divisibilità qualitativa, che è oggetto del quinto paragrafo del capitolo. Essa è molto diversa dalla divisibilità quantitativa, e per essere pienamente compresa si deve richiamare la teoria dei colori di Otto Runge (1777-1810), cui pure Schopenhauer aderisce e a cui esplicitamente si riferisce⁶⁹⁹, così come esposta nella *Sfera dei colori*⁷⁰⁰ (Fig. 5.1):

⁶⁹⁸ TV II, §4, p. 33.

⁶⁹⁹ TV II, §5, p. 36.

⁷⁰⁰ Runge P.O., *Sfera dei colori e altri scritti sul colore e sull'arte*, a cura di Flaim C., Abscondita, Milano, 2008. Cfr. Runge P.O., *Farben-Kugel oder Construction des Verhältnisses aller Farben zueinander und zu den Helligkeiten*, Perthes, Hamburg, 1810.



701

Fig. 5.1.

L'idea principale di Runge è che tutti i colori siano definiti, in generale, nella loro tonalità, in base al rapporto che questi hanno con il bianco e con il nero. Con il bianco in termini di rischiarimento ed attenuazione e con il nero di oscuramento e intorbidimento⁷⁰². Dunque tutti i colori sono sensibili, cioè reattivi, alla loro influenza. A questo si deve aggiungere l'esistenza dei tre colori puri (*Urfarben*): giallo, rosso e azzurro. Ognuno di essi è dotato di una qualità

⁷⁰¹ Runge P.O., *ibid.* p. 15.

⁷⁰² *ibid.*, §12, p. 20.

specifica che li caratterizza, che è, in questo caso, la tonalità propria (*Tinktur*). Tale qualità è a sua volta determinata dal tipo di rapporto reciproco che questi tre colori hanno sia tra loro che con il bianco e con il nero. Runge propone l'immagine di un triangolo immaginario, i cui vertici corrispondono ai tre colori fondamentali. Se la distanza tra i punti permane immutata, essi rimangono della loro tonalità, ma al variare anche minimo, si comincia ad avere una mescolanza: dunque il blu che tende al giallo dà luogo al verde, il giallo che tende al rosso all'arancio e il rosso che tende al blu il viola. Vediamo quindi che Runge pone il discorso in termini strettamente geometrico-relazionali, perché la qualità pura di un colore non corrisponde ad altro se non il tipo di relazione che ha con gli altri in termini di distanze immaginarie tra punti. Sulla base dello stesso ragionamento, cioè di interazione reciproca, Runge spiega il fenomeno del grigio, o della carenza cromatica, nei termini di forze che, esercitando una stessa quantità di forza, si annullano reciprocamente:

“Questa dissoluzione di tutte le apparenze colorate è la conseguenza del concorso di forze uguali di tutti e tre i colori puri. Mescolando l'azzurro con l'arancio, entrambi si dissolvono allo stesso modo nel medesimo grigio cromaticamente spento, così come anche il giallo con il viola. Riusciamo a raffigurarci un verde rossastro o un arancio azzurrino con la stesa scarsa credibilità con la quale potremmo supporre un vento di ponente proveniente da est o una tramontana che venga da sud⁷⁰³”.

Tornando al bianco e al nero come principi generali, essi sono posti come equidistanti da tutti e tre i colori puri. Il bianco è al vertice del polo superiore della sfera, il nero di quello inferiore (*Fig. 5.2*). I vertici dei tre colori puri, giallo, rosso e blu, sono disposti sull'equatore, in un rapporto reciproco corrispondente ad un triangolo immaginario interno all'equatore. Il punto centrale *g* del triangolo immaginario BGR, è quello in cui non soltanto i colori dello stesso sono nella relazione originaria senza mutamento di distanza tra punti, ma è anche quello di indifferenza rispetto al bianco e al nero, nel senso che non vi è un punto in più o in meno verso l'uno o l'altro, il che significa dire, che il colore viene annullato nel grigio.

⁷⁰³ ibid. it. p. 22.

antitesi con l'azione complessiva e con l'apparenza evidenti nelle mescolanze per l'appunto considerate). E dato che le distanze di tutti i punti dei loro percorsi (verso Bi o verso N) formano il centro g dei raggi, determinano quindi linee curve o quadranti che confluiscono soltanto nei poli Bi e N. Allora, l'intero e reciproco rapporto di tutti e cinque gli elementi, attraverso le loro differenze e le loro tensioni, forma una figura sferica completa, la cui superficie li contiene tutti, assieme alle loro mescolanze, prodotte in solidale e reciproca propensione, e verso il centro della quale tutte le sfumature della superficie si annullano, in una identica successione graduale, in un grigio del tutto indifferente: proporzionalmente a come tutti gli elementi sono venuti in contatto tra loro con azione uguale o diversa. Come avviene di solito in ogni costruzione, la grandezza è data dalla differenza e la forma dalla tensione reciproca degli elementi⁷⁰⁶.”

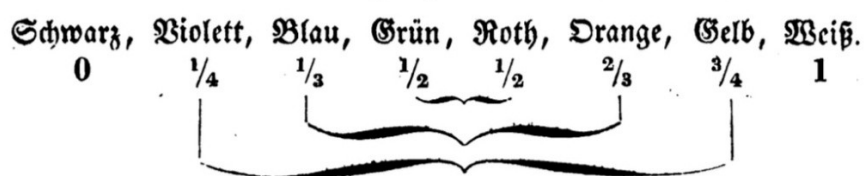
Quel che Schopenhauer riprende da Runge è essenzialmente l'idea di una reciproca relazione tra colori e la possibilità di determinarli in termini di attività o passività della retina in rapporto al bianco e al nero come gradi massimi e minimi d'azione. Per rendere chiaro il discorso, è opportuno recuperare l'esempio stesso di Schopenhauer. Immaginiamo di avere un disco bianco e uno giallo. Se l'occhio affetto dal bianco guarda su uno sfondo grigio, vedrà il nero, come nel caso della croce della finestra; ma se si fa la stessa cosa con un disco giallo, il colore complementare su superficie grigia, è il violetto. Il tutto, naturalmente, sempre all'interno della dinamica di attivazione e rilassamento di punti diversi della retina. Ora, il motivo di ciò risiede nel fatto che il bianco rappresenta una attività totale della retina, cui corrisponderà un grado massimo di non attività, che è il nero; il giallo, però, certamente rappresenta un grado altissimo di attività della retina, ma non è massima, quindi non darà luogo al nero, ma al violetto, in virtù di una capacità residua di attività non utilizzata, perché, appunto, non è bianco. E così con tutti gli altri colori e il loro complementare: il rosso con il verde, e così via. Dunque, ogni colore non è mai isolato o singolo, ma sempre inserito in questa polarità del bianco e del nero che è poi, a seconda delle innumerevoli gradazioni intermedie che le separa, traducibile in un colore. Ma il colore non è mai un fenomeno isolato, al contrario, scrive Schopenhauer, si deve parlare di coppie di colori (*Farbenpaaren*), proprio perché la determinazione è tale sia dal grado di attività che di inattività. Nel caso del giallo, non è soltanto la sua distanza dal nero a determinarlo, ma allo stesso modo quella dal bianco, e così per il violetto e tutti gli altri. Il colore, così, non è altro che l'attività della retina suddivisa quantitativamente e qualitativamente e organizzata in una necessaria relazione tra poli opposti. Così, se il bianco e il nero

⁷⁰⁶ *ibid.* it., §21, pp. 25-26.

rappresentano l'1 e lo 0, i rapporti quantitativo-qualitativi, saranno⁷⁰⁷: il giallo e il violetto $\frac{3}{4}$ e $\frac{1}{4}$; l'arancione $\frac{2}{3}$ e l'azzurro $\frac{1}{3}$; il porpora $\frac{1}{2}$ e il verde $\frac{1}{2}$. La simultaneità dei due ordini, cioè qualitativo e quantitativo, è esplicitata da Schopenhauer stesso, e la paragona a quella tipica della materia tra spiegazione chimica e meccanica; per quanto diverse, sono entrambe simultanee e necessarie:

“Ogni divisione qualitativa [...] è al contempo, da un punto di vista secondario, anche quantitativa. Così ogni separazione chimica è una divisione qualitativa della materia, in contrasto alla semplice divisione quantitativa e meccanica. Tuttavia è necessario che quella sia sempre allo stesso tempo anche una divisione quantitativa, cioè una divisione della massa in quanto massa, proprio come quella meccanica. La spiegazione data del colore è così, sostanzialmente, la seguente. Il colore è l'attività dell'occhio qualitativamente suddivisa. La distinzione tra colori è il risultato di quella tra le metà qualitative [bianco e nero], in cui l'occhio può dividersi, e della loro relazione reciproca. Queste metà possono essere uguali una volta sola, e allora offrono il porpora e il verde perfetto [$\frac{1}{2}$; $\frac{1}{2}$]. Diseguali possono esserlo in innumerevoli relazioni, e da ciò segue che il numero dei possibili colori è infinito. Dopo la manifestazione di un colore, il suo complemento residuo nell'occhio segue come spettro a proseguire l'intera attività dell'occhio⁷⁰⁸.”

Nell'edizione del 1854, cioè TV 2, Schopenhauer aggiunge uno schema (Fig. 5.3), assente in TV 1, esplicativo dei rapporti quantitativi tra metà qualitative:



709

Fig. 5.3

Viene qui ribadita l'azione unitaria della retina la quale è suddivisa in una dualità, quella del bianco e del nero, che si traduce, poi, in una infinità di sfumature. Ma a questo punto, Schopenhauer, è interessato a dare una risposta al quesito di Goethe e Schiller sulla possibilità di conoscere un colore puro quando nell'esperienza non è dato se non come variazione rispetto all'idea, come nel già citato caso del bianco puro. A tal proposito, Schopenhauer constata che

⁷⁰⁷ TV, II, §5, p. 39.

⁷⁰⁸ TV, II, §5, p. 41.

⁷⁰⁹ TV 2, II, p. 34.

in tutte le culture i concetti di verde, blu, arancione, giallo e violetto sono universali, quindi vi deve essere un a priori che è lo stesso riconosciuto da Goethe e Schiller. A tal proposito, Schopenhauer propone un accostamento alle figure geometriche: il soggetto non incontra mai un triangolo perfetto in natura, eppure sa riconoscerlo⁷¹⁰. E ciò in virtù del fatto che l'idea del colore è intuitiva. Essa non è universalmente saputa, nonostante non vi sia un corrispettivo assolutamente fedele nella realtà, sulla base di un'idea (Goethe-Schiller), ma perché è l'occhio, nella sua attività, che non può fare a meno di rappresentarsi un colore in un determinato modo. Quindi noi non conosciamo il porpora perché lo incontriamo nel mondo, ma perché ci rappresentiamo il mondo attraverso il porpora, che è il risultato dell'attività qualitativamente divisa della retina. Ancora una volta, Schopenhauer affida la soluzione ad un problema metafisico non ad una argomentazione ma alla presa d'atto di una attività fisiologica pre-concettuale sulla quale solo successivamente e riflessivamente è possibile costruire un discorso.

Chiarito così che l'attività della retina non è unitaria ma sempre duale, nel senso di relazionale in virtù dei poli opposti di bianco e nero, tra i quali intercorrono infinite gradazioni intermedie che tuttavia mantengono lo stesso tipo di relazione in diversi ordini di gradazione, Schopenhauer introduce il concetto di polarità. L'uso e la definizione da lui proposte sono molto diverse da quelle dei contemporanei. Per prima cosa, Schopenhauer stabilisce una differenza tra la polarità dell'occhio e la polarità in generale⁷¹¹. Riguardo quest'ultima, egli la intende come la circostanza in cui due fenomeni, identici nel genere ma opposti specificamente, per sussistere necessitano l'uno dell'altra in una opposizione, poiché un congiungimento significherebbe un reciproco annullamento. Tuttavia, quel che caratterizza la polarità dell'occhio e che la rende peculiare, è che essa non avviene nello spazio, come nel caso di ogni altro tipo di polarità, ma nel tempo. Questo ha due conseguenze: la prima è che, nella polarità dell'occhio, avviene simultaneamente ciò che in ogni altro contesto è successivo, la seconda è che il "punto di indifferenza", cioè quello in cui i due poli si congiungono, è spostabile, non è fisso, come nel caso, per esempio, dell'elettricità e del magnetismo. A tal proposito, è sufficiente tornare al concetto di attività qualitativamente divisibile della retina. Essendo l'azione unitaria e simultanea, e non successiva, la polarità non è tanto una dinamica tra due attività opposte, quanto l'azione di un'unica attività scissa in due metà opposte. Questo tipo di interpretazione della polarità risale a Platone, in particolare al *Simposio* e al discorso di Aristofane⁷¹², che

⁷¹⁰ TV, II, §5, p. 42.

⁷¹¹ TV II, §6, p. 44.

⁷¹² Platone, *Simposio*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano, 2017, 191 A-B, p. 129.

Schopenhauer stesso cita⁷¹³. Il fatto è interessante, in quanto il discorso di Aristofane era riferito alla natura umana, nella fattispecie, al mito dell'androgino, e non alla natura in genere, come nel caso del discorso di Erissimaco⁷¹⁴.

“In questo senso [la polarità intesa con le caratteristiche elencate] possiamo adottare, per tutte, un'espressione appropriata tratta dalle parole di Platone: “ἐπειδὴ οὖν ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἡμισυ τὸ αὐτοῦ, ζυνήει (= *epeidē oun hē physis dikha etmēthē, pothoun hekaston to hēmisy to hautou, synēei*; trad. ita.: allora, dopo che l'originaria natura fu divisa in due, ciascuna metà, desiderando fortemente l'altra metà che era sua, tendeva a raggiungerla⁷¹⁵)”.

Pertanto, tornando alla vista, all'attività dell'occhio può essere attribuito il segno +, mentre all'inattività quello -; ma qui Schopenhauer aggiunge una proposta importante, che è quella di interpretare la inattività dell'occhio come attività propria della coroide, situata tra sclera e retina. La sua funzione è quella di fornire sostanze nutritive ed ossigeno alle strutture oculari, motivo per il quale è particolarmente ricca di vasi sanguigni e melanociti, presentandosi come “parte scura” dell'organo visivo. A questo si deve aggiungere il fatto che la sua pigmentazione scura ha la funzione di assorbire un eccesso di luce per evitare riflessi interni. L'oscurità della coroide, dunque, in questo caso, sarebbe direttamente collegata alla sua capacità di assorbire il colore più che di riceverlo e trasmetterlo al nervo ottico. Ed è il motivo per cui Schopenhauer propone di pensare la polarità negativa non come una semplice inattività ma come un'attività diversa. Ma questa, per Schopenhauer, era una congettura e lo è rimasta anche nell'edizione del 1854, in cui affidava l'eventuale conferma o confutazione ai risultati delle autopsie degli affetti da acromatopsia:

“La polarità dell'occhio, come la più immediata, potrebbe anzi fornirci, sotto molteplici punti di vista, chiarimenti sull'essenza intima di ogni polarità. Qualora si applichi anche ad essa la denominazione usuale per le altre, non si esiterà ad attribuire il segno + al rosso, all'arancione e al giallo, e il segno – al verde, all'azzurro e al violetto; poiché il colore più chiaro e la frazione più alta della parte negativa, il verde, equivalgono per quantità di attività al colore più scuro ed alla frazione più bassa di quella positiva. Questa opposizione polare deve esprimersi nel modo più netto quando si abbia la divisione perfetta dell'attività della retina, che è la divisione in due parti eguali: per questo motivo il rosso aggredisce così energicamente l'occhio mentre il verde lo riposa. Se in un tale divisione qualitativa dell'attività della

⁷¹³ TV II. §6, p. 45.

⁷¹⁴ Platone, *Simposio*, 185E-189AC, pp. 109-121.

⁷¹⁵ trad. ita. Reale G., *ibid.* p. 129.

retina abbia in qualche modo parte la coroide, o anche il *pigmentum nigrum*, lo si potrà dedurre soltanto dall'autopsia degli occhi di quelle persone che siano state private della capacità di vedere i colori⁷¹⁶.”

Il testo di TV 2 è pressoché identico a quello di TV 1, l'aggiunta importante è il breve approfondimento sulla coroide, nella prima edizione solo nominata. Sempre nel contesto della prima edizione, che nella seconda invece viene omissa, è un rimando analogico, nel settimo paragrafo, alla polarità sonora. Nella fattispecie, Schopenhauer fa riferimento alle teorie di Ernst Chladni (1756-1827), un fisico tedesco che si è dedicato allo studio del suono attraverso l'impiego di lastre di vetro, o anche di metallo, circolari o quadrate, ricoperte di sabbia e sottoposte a vibrazioni con un archetto di violino⁷¹⁷. A seconda della frequenza della vibrazione prodotta dall'arco tramite strofinio, e dal volume della superficie vitrea o metallica, su tutta la lastra si formano figure geometriche distinte (*Fig. 5.4*). Fenomeno, questo, che non si verifica quando le lastre sono colpite, e non strofinate, dall'archetto: in quel caso la sabbia si distribuisce in modo uniforme sulla superficie.

⁷¹⁶ TV 2, II, §6, p. 55.

⁷¹⁷ Chladni E., *Entdeckungen über die Theorie des Klanges*, Erben und Reich, Leipzig, 1787. Tavole Fig. 5.3 pp. 79-96.

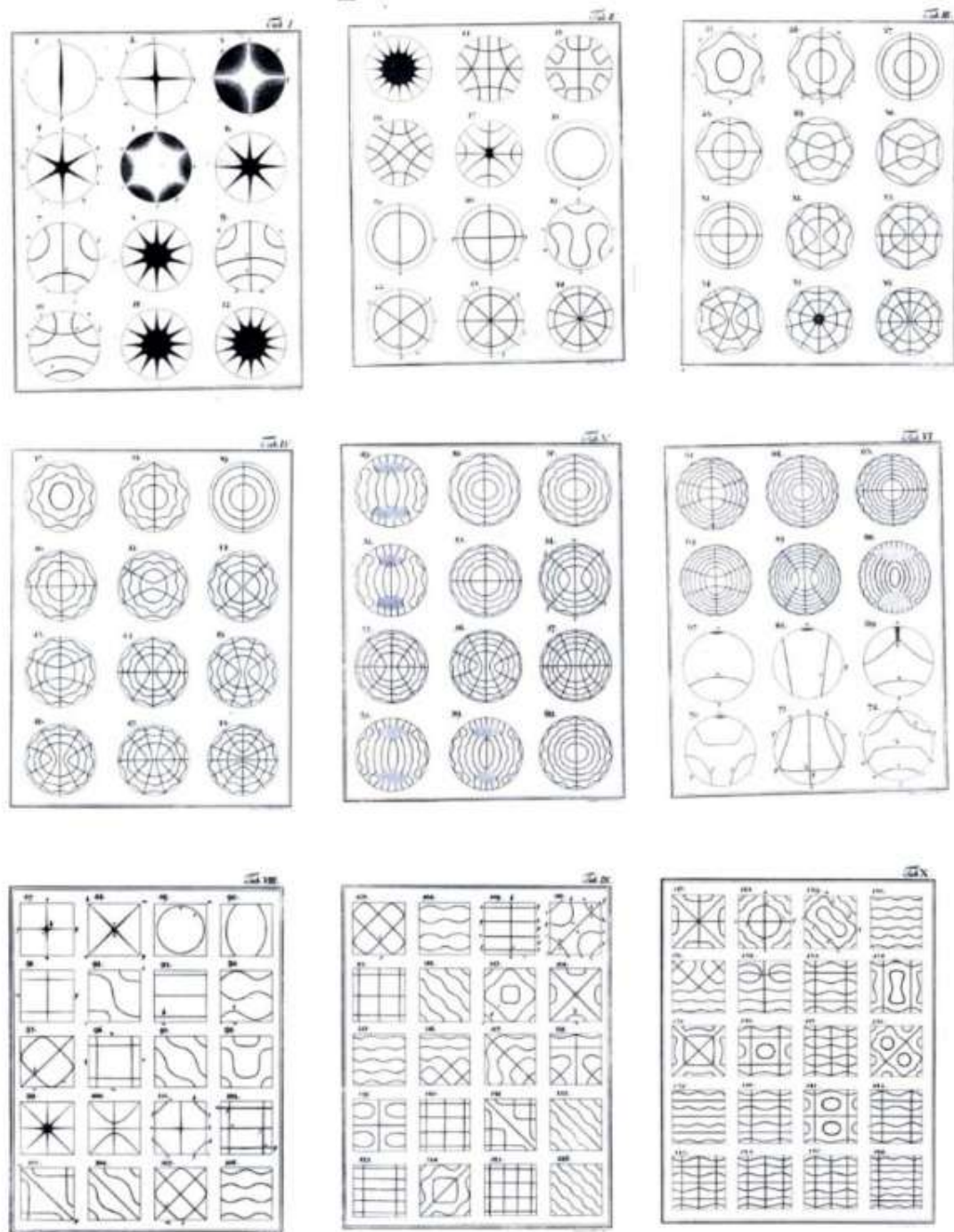


Fig. 5.3

Schopenhauer ha richiamato i modelli di Chladni come esempi analogici e plastici dell'attività della retina, e lo ha fatto in virtù del ruolo dei nodi, i punti immobili, e dei ventri, punti che oscillano, della lastra, che rappresentano un corrispettivo delle due metà dell'attività della retina. Quando l'archetto di violino strofina la lastra, alcune zone della lastra oscillano molto,

altre no. Così si forma una struttura stabile che è costituita da due fenomeni simultanei: i nodi che stanno fermi, e accumulano granelli di sabbia e i ventri che oscillano, che li spingono via. Nel caso del colpo d'archetto, invece, la vibrazione è uniforme, non si generano figure perché viene annullata dall'uniformità della vibrazione la differenza in nodi e ventri, in quanto oscilla tutta la lastra, senza alternanza di zone vibranti e non vibranti in cui la sabbia possa cumularsi. Così, per Schopenhauer, il vibrare della lastra sta allo sfregamento come l'attività qualitativa della retina allo stimolo luminoso: essa non è uniforme, vi sono zone di attività e di inattività che generano la differenza cromatica come i nodi e i ventri la varietà di figure. Invece, il colpo d'archetto sta alle lastre come l'attività intensiva e quantitativa della retina allo stimolo luminoso, se è uniforme vi è una sollecitazione uguale di entrambe le parti, il che porta ad un reciproco annullamento, quindi al grigio. Schopenhauer ha così spiegato perché l'inattività della retina sia essa stessa attività, dunque parte integrante di un unico processo, che è solo diviso qualitativamente.

Una volta esposta la fisiologia della visione, Schopenhauer intende confrontarsi con l'ottica newtoniana e contestarne, in particolare, l'idea che la causa del colore sia l'angolo di rifrazione. L'obiezione, tuttavia, non è semplicemente nel merito, essa si estende al metodo, e considera l'errore di Newton l'aver voluto trattare in modo meccanico-quantitativo qualcosa che è, piuttosto, dinamico-qualitativo; e di aver poi affidato la veridicità dello spettro alla sua corrispondenza analogica con le sette note musicali. Salto concettuale, questo, che ha rappresentato una critica costante a Newton. Tuttavia, scrive Schopenhauer, nel suo errore, comunque, si era avvicinato alla verità. Nel rappresentare il bianco come la miscela dei colori dello spettro, ha solo sbagliato ad affidarla alla luce bianca e non all'occhio.

“Precisamente è qui che sembra essere la fonte della falsa dottrina di Newton, per cui i colori sarebbero parti del raggio luminoso frammentate dalla rifrazione. Egli vide che il colore è più scuro della luce e del bianco, e ha preso per estensivo quel che è intensivo e per meccanico ciò che è dinamico, per quantitativo quel che è qualitativo; cercò nella luce quello che doveva cercare nell'occhio, e così fece il raggio di luce da sette colori, che (*Spartam quam nactus es, orna* [= Ora che hai Sparta, adornala]), che avrebbero un rapporto uguale ai sette intervalli musicali, nei quali il colore, secondo leggi indipendenti dall'occhio, si presenta come *qualitas occulta*⁷¹⁸.”

Il riferimento qui è al punto critico newtoniano secondo il quale l'angolo rifrattivo del colore sia innato. Piuttosto, per spiegare la varietà cromatica, bisogna riferirsi all'azione dell'occhio,

⁷¹⁸ TV II, §9, p. 49.

in modo tale da evitare sia il riferimento alla *qualitas occulta*, l'innatismo dell'angolo rifrattivo, che ad un numero ingiustificato di colori originari. Infatti, i sette dello spettro di Newton, sono considerati tali da Schopenhauer in modo del tutto arbitrario. All'origine dei colori, infatti, non vi sono ulteriori colori considerati originari, ma una attività qualitativamente divisa, nella quale, anche rispetto a riduzioni limitate delle tonalità cromatiche, comunque intercorrono innumerevoli gradazioni intermedie. Quindi, la strada giusta, per Schopenhauer, è passare dalla scomposizione del raggio solare a quella dell'attività della retina, e dunque dal fenomeno osservato al soggetto osservante; ed egli, come Kant a suo tempo e suo modo⁷¹⁹, paragona questo passaggio alla rivoluzione copernicana:

“Questo tipo di osservazione in generale, che risale dall'oggetto osservato al se stesso osservante (*Selbst Beobachter*), si potrebbe suggerire, attraverso un paio degli esempi più brillanti nella storia delle scienze, come quella corretta: poiché, *Non aliter, si parva licet componere magnis* [= se è lecito paragonare le cose piccole alle grandi], Copernico ha sostituito il moto della terra a quello del firmamento, e il grande Kant ha sostituito le forme della conoscenza (*Erkenntnißformen*) del soggetto alle presunte qualità assolute delle cose. Γνῶθι σεαυτόν (= *Gnôthi seautón*. trad. ita “Conosci te stesso”) era scritto sul tempio di Delfi⁷²⁰!”.

Vediamo bene che qui viene ribadita con forza l'euristica schopenhaueriana di partire dal soggetto vivente per qualsiasi forma di conoscenza corretta, in ogni ambito. Perciò, dopo aver contestato l'idea che il raggio sia scomponibile nei sette colori, e ricomponibile, Schopenhauer si interroga su quest'ultima eventualità in termini fisiologici, e cioè: è possibile dalla mescolanza dei colori, data dall'attività qualitativamente divisa della retina, ottenere la luce bianca? Per rispondere al quesito, Schopenhauer si ricollega a quanto detto in precedenza in riferimento a Runge: oltre alla relazione tra colori nella ruota cromatica, l'equatore della sfera dei colori, essi hanno in sé stessi un grado massimo o minimo di energia che ne determina la tonalità, e che è dato dal grado di tendenza verso il bianco o verso il nero. Questo fa sì che il colore è di per sé stesso duplice e mai singolo, in rapporto alle due metà della retina, e che l'attività della stessa sia sempre unica ed intera, per quanto divisa in due polarità e due tipi di attività coesistenti, cioè intensiva e qualitativa. Per fare un esempio concreto: il colore giallo non è solo il risultato dell'attività qualitativa della retina, ma anche quantitativa, in termini di intensità. Il che spiega la quantità innumerevoli di gialli diversi, che possono essere più pallidi o più opachi, e dunque più o meno intensi. Questo non toglie nulla alla dinamica della attività

⁷¹⁹ Cfr. Kant I., *CrP*, Prefazione alla Seconda Edizione B, B XVI, p. 35.

⁷²⁰ TV II, §9, p. 50.

qualitativa, ma, al contrario, le è simultanea e si attesta come parte integrante dell'attività generale della retina. Pertanto, per ottenere il bianco dai colori, è necessario sollecitare una intensità massima nella retina. Per farlo, come abbiamo potuto vedere, non è sufficiente ricorrere all'intensità, ma anche alla divisione qualitativa e il loro rapporti reciproci. Questo significa che non tutti i rapporti tra colori presi semplicemente possono portare all'ottenimento del bianco, ma soltanto quelli che attivano nel massimo grado la retina, il che vuol dire, entrambe le metà in modi uguali. È necessario, infatti, che non siano lasciati residui né da una parte né dall'altra. I colori con cui è più facile ottenere l'attività compiuta della retina sono il rosso e il verde per la completa simmetria polare: $+1/2-1/2$ (Fig. 5.4):

$$\begin{array}{l}
 \text{Roth} = \text{voller Thätigkeit des Auges} - \text{Grün} \\
 \text{Grün} = \text{voller Thätigkeit des Auges} - \text{Roth} \\
 \hline
 \text{Roth} + \text{Grün} = \text{voller Thätigkeit des Auges} = \text{der} \\
 \text{Wirkung des Lichts oder des Weissen.}^{721}
 \end{array}$$

Fig. 5.4

Se si volesse fare lo stesso esperimento in termini fisici e chimici, specifica Schopenhauer, sarebbe molto più complicato, perché oltre alla dinamica dell'attività retinica, si dovrebbe tenere presente di cause esterne oggettive che regolino in una polarità perfetta l'attività ed inattività dell'occhio senza lasciare residui. In termini quotidiani e normali, anche qualora si ottenesse un perfetto bilanciamento delle metà qualitative della retina, per le caratteristiche fisiche degli oggetti, che espongono a una sintesi sottrattiva, non si farebbe altro che ottenere un grigio e mai un bianco perfetto. Perciò, scrive Schopenhauer, in virtù delle caratteristiche fisiche dei colori chimici e fisici, i quali affettano la retina sempre, devono intervenire delle modifiche, per ottenere il bianco, rispetto ai colori fisiologici. In sostanza, servono determinate condizioni sperimentali per una simile eventualità, motivo per il quale Schopenhauer ricorre all'esperimento del prisma. A differenza di mezzi torbidi come i vetri affumicati, fumi

⁷²¹ TV II, §11, p. 54.

particolarmente carichi di carbone o una pergamena intonsa, il prisma ha una torbidità raffinata, sottile. Per questo può essere un utile accessorio per replicare, in contesto fisico, quel che avviene in quello fisiologico, cioè la produzione del bianco dai colori. Così, Schopenhauer, propone diversi esperimenti prismatici. Il primo è quello dei tre prismi: dallo spettro del primo prisma si ottiene il violetto, dal secondo, il giallo. Unendo il violetto e il giallo si ottiene il porpora, che poi deve essere unito al verde emesso dal terzo prisma. Nei punti in cui si sovrappongono il porpora e il verde risulta il bianco. Il secondo esperimento è quello degli spettri prismatici paralleli. Si prendano due prismi paralleli e si facciano scorrere l'uno verso l'altro, in modo tale che il violetto prodotto dallo spettro del primo prisma si sovrapponga al giallo del secondo e il blu del primo all'arancione del secondo. A differenza del contesto fisiologico, in cui la comparsa del bianco è affidata alla coppia porpora-verde, e alle altre nelle eventualità di correttivi in merito ai residui di attività ed inattività, negli esperimenti fisici, con i giusti mezzi e le adatte proporzioni, è possibile ottenere il bianco da una perfetta proporzione quantitativa delle coppie di complementari. Schopenhauer, tuttavia, non si limita a questo, e fa riferimento anche ai colori chimici e in particolare all'arte della lavorazione del vetro. Se si prende del vetro grezzo, costituito da ossido di silicio e tendente al verde per la presenza di ossido di ferro, esso diventa bianco solo dopo essere stato sottoposto all'ossido di manganese, che è rosso. Il vetro, come mezzo trasparente, permette alla luce di passare completamente senza rimanere in zone d'ombra. Se a questo si aggiunge il perfetto bilanciamento tra ossido di ferro e diossido di manganese, sono soddisfatte tutte le condizioni perché si ottenga il bianco, e infatti il vetro diventa trasparente. Ma, ribadisce Schopenhauer, è necessario un perfetto bilanciamento, altrimenti non risulterà il bianco, ma un verdastro o rossastro, come nel caso di un eccesso di ossido di ferro o di manganese. A tal proposito, in nota, Schopenhauer si richiama ad altri intellettuali che hanno proposto esperimenti dai risultati simili, cioè contrari sia alla proposta newtoniana, per la quale la luce bianca è composta dai sette colori, che quella goethiana, per cui la luce bianca, in quanto fenomeno originario, non può essere composta né scomposta, e che i risultati sperimentali con lo spettro non sono la prova della scomponibilità della luce ma solo il risultato di un eccesso di luce determinato dai colori. Il primo è Christian von Grotthuss (1785-1822), scienziato tedesco e scopritore dell'elettrolisi, con un riferimento particolare ad un contributo pubblicato nel 1811 nel terzo volume del *Journal für Chemie und Physik*⁷²² del chimico Johann Christoph Schweigger (1799-1857). Nell'articolo, Grotthus si

⁷²² Grotthius C., *Über die zufälligen Farben des Schattens und über Newtons Farbtheorie*, Journal für Chemie und Physik, Bd. III, hrsg. Schweigger, Realschulbuchhandlung, Nürnberg, 1811, pp. 148-170.

richiama a Buffon e alla distinzione tra colori naturali e accidentali nonché alle tesi del fisico gesuita Padre Scherfer, che tentò di armonizzare l'ottica di Newton con il principio fisiologico per il quale, se un senso riceve più impressioni simultanee di diversa intensità, allora diventa insensibile a quelle più deboli. Questo espediente teorico permetteva ai newtoniani di spiegare come mai, dopo aver osservato un punto rosso, osservando un foglio bianco, questo non compariva bianco ma verdastro. Il foglio bianco, infatti, continua a riflettere i raggi, ma è l'occhio che non percepisce più quelli rossi, perché affaticato, e riceve solo quelli di tonalità scure, e viceversa qualora l'esposizione fosse stata su un punto verde. Ci sono, inoltre, dei punti di contatto con Schopenhauer, perché anche Grotthus dimostra, criticando Newton, tramite prismi, che sono sufficienti coppie complementari per produrre il bianco e non i sette colori dello spettro (*Fig. 5.6*):

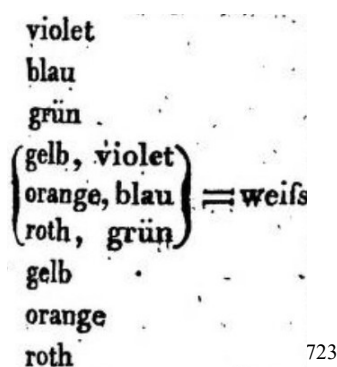


Fig. 5.6

La sintesi, dunque, tra l'ottica newtoniana e la correzione sulla luce bianca, nonché l'integrazione fisiologica, viene sintetizzata da Grotthius con un l'esempio suggestivo della rosa. La premessa è che, come dice Newton, il colore dipende da quali colori della luce bianca vengono riflessi da un oggetto; nel caso della rosa, essa assorbe i raggi di tonalità scure e riflette quelli rossi, determinando così la nostra visione della rosa rossa. A questo punto, però, se noi osservassimo a lungo quella rosa rossa e distogliessimo lo sguardo, e poi riprendessimo ad osservarla, la vedremmo verdastra, perché l'occhio si è stancato. Oppure, se osservassimo la rosa attraverso una lente verde, che dunque filtra già i raggi della luce bianca, escludendo i rossi, noi la vedremmo pallida⁷²⁴. Questo vuol dire che il colore dipende da una causa esterna, che è la diversa rifrangibilità dei colori di cui è composta la luce bianca, e da una fisiologica. Ma, nel caso di Grotthius, il contrasto tra colore oggettivo e fisiologico è perfettamente

⁷²³Grotthius, *ibid.* p. 163.

⁷²⁴Grotthius, *ibid.* p. 167-169.

armonizzabile facendo la distinzione, che era la stessa di Buffon, tra i colori naturali, cioè aventi una causa esterna alla visione, in questo caso la natura oggettiva della rosa e la luce bianca, e quelli secondari, cioè determinati dallo stato fisiologico dell'occhio. Questa possibilità, invece, per Schopenhauer è esclusa. Infatti, lo spettro cromatico su fondo nero manifesta i colori invertiti, quindi non può essere la luce bianca la causa diretta della vista, altrimenti non ci sarebbe dovuta essere variazione dello spettro in rapporto allo sfondo. Oppure, se si osserva un foglio azzurro, dopo aver osservato a lungo anche uno violetto, e dunque con lo spettro complementare giallo, appare il verde, che non è quel che dovrebbe apparire in accordo allo stimolo esterno, che è azzurro. Tuttavia, vediamo bene che c'è un'apparente aporia, infatti, il fatto stesso che il foglio azzurro sia tale è considerabile una causa oggettiva esterna che dà luogo al verde e non ad un altro colore. Pertanto, il rifiuto del tentativo di Gortthius, almeno basato su questa ultima obiezione, non sembra particolarmente efficace. Anche perché lo stesso Schopenhauer ha spesso insistito sulla necessità di tenere presente della componente oggettiva per lo studio dei colori fisici e chimici. Così, è probabile che Schopenhauer non contesti tanto il ruolo della luce bianca in relazione alla conformazione oggettiva dei corpi, quanto piuttosto l'idea che la causa metafisica della visione sia affidata alla luce bianca e non alla vista. A tal proposito, in realtà, Schopenhauer è esplicito nella TV: egli non contesta l'idea newtoniana che dal colore possa venire il bianco, ma il modo, e cioè che sia tramite mescolanza dei sette colori, e dunque, metafisicamente parlando, la causa sia esterna al soggetto⁷²⁵. E questo, naturalmente, nulla ha a che fare con la necessità di assumere la luce bianca e la natura degli oggetti come condizioni inalienabili perché l'occhio sia impresso e dunque attivato. Eventualità, questa, ammessa da Schopenhauer come necessaria perché l'occhio sia in attività. Detto ciò, e tornando alla visione fisiologica, bisogna tenere presente che il tentativo di Schopenhauer di ricondurre la causa della vista all'attività dell'occhio non è semplicemente fisico, ma anche e soprattutto metafisico. Infatti, il motivo per cui la causa della visione è il soggetto, è perché si tratta dell'elemento imprescindibile per la manifestazione dei colori, perché la luce bianca, come causa esterna, è semplicemente insufficiente, non secondaria e meno che mai erranea. Sbagliato, tuttavia, è, per Schopenhauer, attribuire alla luce esterna quello che spetta all'attività dell'occhio, di qui la sua distanza dalla tradizione meccanicistica del newtonianesimo, che, ricordiamo, non era certo l'unica (*Cap. 4*). Inoltre, il fatto che Schopenhauer abbia ricondotto la causa della visione all'attività della retina, non significa che abbia trattato quest'ultima come

⁷²⁵ TV II, §10, p. 63.

un espediente metafisico volto a semplificare un processo complesso. Infatti, l'attività della retina è in sé stessa articolata e affetta da una varietà indefinita di stimoli diversi, a seconda degli oggetti che la impressionano, e rispetto ai quali essa svolge una attività in tre diversi modi simultanei: intensivo, quantitativo (estensivo) e qualitativo:

“Faccio notare, inoltre, per completezza, che come la variazione di un colore dalla sua massima energia, sia verso il pallido che verso lo scuro, è una unione della divisione qualitativa dell'attività dell'occhio con quella intensiva, così anche la metà estensiva si congiunge con quella intensiva, in tal modo una parte della retina produce un colore e l'altra un altro colore sotto uno stimolo esterno (*Reiz*), ed è noto che, dove è cessato lo stimolo, la coppia di colori prevista si presenta in ogni punto come spettro. Nell'impiego abituale dell'occhio tutte e tre le specie (*Arten*) di divisione della sua attività si compiono contemporaneamente associazioni⁷²⁶.”

A tal riguardo, Schopenhauer fa riferimento anche ai casi patologici, in cui lo spettro non è causato dall'influenza di particolari oggetti esterni, ma la conseguenza di una malattia dell'occhio. In tal caso, la differenza tra uno stato di salute ed uno di malattia riguarda unicamente il grado e non la specie, cioè la natura caratteristica. E quindi, riportando gli esempi di Schopenhauer, nel caso di uno spettro causato da una scossa meccanica dell'occhio o da un abbagliamento, il risultato risponde sempre all'attività della retina così come è conosciuta anche in stati di salute. Così, in entrambi i casi, si tratta di una alterazione dell'equilibrio dell'attività della retina, di qui la differenza di grado e non di specie. Tornando al caso dell'abbagliamento, esso si verifica quando l'occhio è sovraesposto ad uno stimolo particolarmente intenso, lasciando poi sulla retina l'impressione del complementare per un tempo più o meno prolungato. Rispetto a questa eventualità, vi è anche quella inversa, che è quel che avviene nel crepuscolo, in cui l'attività dell'occhio è eccessiva rispetto alla disponibilità di luce. Si tratta, perciò, di uno sforzo inverso a quello dell'abbagliamento ma che funziona secondo lo stesso principio, che è l'impressione della retina: nel primo caso è troppa, nel secondo troppo poca, ed in entrambi i casi il risultato visivo si deve ricondurre al grado di attività tripartita della retina. Inoltre, prosegue Schopenhauer, l'attività della retina come principio causale risponde anche ad altri interrogativi, quali come mai l'occhio si affatichi di più alla vista di una candela che non a quella del sole, riprendendo gli esperimenti⁷²⁷ del fisico francese George Friedrich

⁷²⁶ TV II, §12, p. 64.

⁷²⁷ TV, II §12, pp. 66-67.

Parrot (1767-1852) e raccolti in un testo dedicato all'illuminazione artificiale⁷²⁸. Schopenhauer parte dall'idea di Parrot che la candela è caratterizzata da una tonalità arancione-rossastra, molto diversa dalla luce naturale del giorno, che affatica l'occhio e ne altera l'attività molto più di quanto non possa fare la seconda. In questo modo, è sempre e soltanto una specifica parte dell'occhio ad essere sollecitata in modo parziale e non diffuso, come nel caso della luce solare. Quindi l'occhio si stanca di più perché è molto più attivo, seppure in una sola metà. Così, e qui Schopenhauer torna al testo di Parrot, non è sbagliata l'idea di modificare la luce artificiale della candela, filtrandola con vetri colorati azzurri. In questo modo, infatti, viene sollecitata anche la parte inoperosa dell'occhio, arrivando così ad una azione uniforme che, in quanto tale, stanca meno l'occhio, esattamente come la luce diurna. Infine, per avvalorare la propria teoria sulla base di casi patologici, Schopenhauer richiama il caso di un tale signor Zimmermann di Riga, di cui gli ha parlato l'editore del TV nel 1815, cioè Johann Friedrich Hartknoch (1769-1819), che è il figlio del più celebre padre omonimo (1740-1789). Zimmermann era un uomo affetto da acromatopsia: vedeva tutto in bianco e nero e in diverse tonalità di grigio. Era solito andare a giocare a biliardo e a Riga venivano usate biglie di colore rosso e giallo. Ad attirare l'attenzione di Schopenhauer su questo caso fu il fatto che Zimmermann fosse in grado di distinguere le biglie perché le rosse gli apparivano scure mentre le gialle chiare, andando così a dimostrare il ruolo dell'attività intensiva della retina; in secondo luogo, lo interessò il fatto che un giorno, Zimmermann, solito indossare una informe rossa, ne indossò una verde e non notò alcuna differenza. Questo anche colpì particolarmente Schopenhauer, perché ha attribuito la sua incapacità di fare una differenza al fatto che verde e rosso sono due metà perfettamente complementari $\frac{1}{2}$ ed $\frac{1}{2}$, e che in assenza della divisione qualitativa dell'attività retinica sono indistinguibili⁷²⁹. Così Schopenhauer ha mostrato come e perché, in rapporto a stati interni dell'occhio, in questo caso patologici, i risultati siano conformi alla propria teoria, e cioè sempre spiegabili nella cornice della triplice attività retinica.

5.4 Obiezioni a Newton e Goethe: i colori fisici come stimoli esterni e i colori chimici come *qualitates occultae*

⁷²⁸ Parrot G.F, *Traité de la manière de changer la lumière artificielle en une lumière semblable à celle du jour*, Treuttel, Strasbourg, 1791.

⁷²⁹ TV II, §13, p. 68.

Nel paragrafo successivo, il quattordicesimo, Schopenhauer intende invece soffermarsi non più sulle cause interne della visione ma su quelle esterne. Dunque, non più la modificazione dell'occhio ma la modificazione della luce che lo impressiona⁷³⁰. Egli, in questa sezione, intende contestare sia Newton che Goethe attraverso cinque argomentazioni principali:

1. I colori, in tutte le loro relazioni e caratteristiche, sono soltanto delle modificazioni dell'attività dell'occhio rispetto alle quali le cause esterne sono stimoli e mai origini. Schopenhauer propone un parallelo con l'elettricità: la causa esterna sta al colore come la frizione all'elettricità latente del corpo, quindi nella separazione di +E e -E.

“I colori, le loro reciproche relazioni, la normatività delle loro manifestazioni, tutto ciò si trova nell'occhio stesso, ed è soltanto una modificazione particolare della sua attività: la causa esterna può agire soltanto come stimolo. [...] Assolutamente in nessun modo i colori possono esistere, in uno specifico numero, da qualche parte fuori dall'occhio⁷³¹.”

Infatti, come detto in precedenza, se così fosse, per Schopenhauer, si dovrebbe spiegare come sia possibile la purezza e la determinazione dei colori in natura, senza ricorrere all'idea newtoniana che essi siano innati nel raggio luminoso o a qualche fenomeno originario come principio regolativo.

2. Nessun colore è singolo, ma una coppia, perché ogni colore è la metà qualitativa della piena attività della retina. Si deve parlare, dunque, solo e soltanto di coppie di colori⁷³².
3. I colori costituiscono un cerchio continuo e non discreto, entro il quale le gradazioni intermedie sono potenzialmente infinite. Ritorna, qui, il riferimento alla teoria di Runge e della sfera dei colori⁷³³.

⁷³⁰ TV II, §14, p. 69.

⁷³¹ TV II, §14, pp. 69-70.

⁷³² TV II, §14, p. 70.

⁷³³ *ibid.*

4. All'infinito numero di colori, dipendente dalla divisibilità dell'attività della retina, deve corrispondere un altrettanto infinito numero di modificazioni nella causa esterna, quindi nel mezzo di trasmissione o riflessione della luce. In questo caso, Schopenhauer si richiama a Goethe, in particolare alla trattazione dei colori soggettivi-oggettivi, fisici e non chimici, che insiste sulla peculiarità fisica dei mezzi di trasmissione per la manifestazione del colore, quindi: dimensione, spessore, torbidità; luogo di esposizione, intensità, orario ecc⁷³⁴.
5. L'elemento essenziale del colore non è il bianco, quindi la luce pura, ma l'ombra, il goethiano *σκιερόν* (=skierón). Infatti, parlando in termini di cause esterne, Schopenhauer condivide l'idea che il colore fisico si verifichi a partire dall'incontro tra luce e ombra come fenomeno originario, mediate dall'esistenza di un mezzo di trasmissione torbido, che assurge a "*menstruum*"⁷³⁵, cioè flusso che arriva all'occhio, lo impressiona e ne sollecita l'attività.

Quindi, ricapitolando, l'errore comune a Newton e Goethe è la pretesa di trattare i colori come originari ed esterni alla vista, nonché di stabilirne un numero puro. Il merito di Goethe, invece, è di aver interpretato correttamente il ruolo fondamentale dell'oscurità per la manifestazione dei colori fisici. Tuttavia, in chiosa, vi è una lunga critica alla teoria goethiana intorno al violetto. In primo luogo, Schopenhauer considera non il blu il colore più scuro, ma il violetto, che infatti corrisponde a $\frac{1}{4}$ dell'inattività dell'occhio, mentre il blu $\frac{1}{3}$, con nero a valore 0. Inoltre, non è concorde sull'origine fisica del violetto, che è causata, secondo Goethe, da una aggiunta di oscurità davanti ad un mezzo torbido particolarmente rarefatto. Schopenhauer afferma che questa proposta è confutata dalla osservazione di paesaggi montani. Il violetto, afferma, appare quando un mezzo torbido esposto ad oscurità ha dietro di sé una fonte parzialmente illuminata, che riflette la luce nel mezzo torbido. In assenza di esso, si manifesta solo il blu. Pertanto, il caso della montagna di cui parla Goethe nella TC, è vero solo se si tratta di un caso particolare, per esempio una giornata di nebbia. Infatti, essa può apparire violetta perché i raggi di sole che la attraversano sono a loro volta riflessi dalle cime nevose dei monti. Oppure, in virtù dello stesso principio, se si fuma un sigaro con la finestra alle spalle davanti ad un quaderno dalle pagine bianche, il fumo avrà sfumature lilla. L'errore di Goethe, pertanto,

⁷³⁴ TV II, §14, p. 71.

⁷³⁵ TV II, §14, p. 73.

è stato di natura metodologica; ha cercato, cioè, di trattare il blu e il rosso allo stesso modo causale, quando hanno cause opposte. Infatti, prosegue Schopenhauer, il blu si manifesta quando ad un mezzo torbido illuminato, quindi tendente al bianco, si aggiunge del nero; e quanto più sottile e rarefatto è il mezzo torbido quanto più diventa scuro. Non si può dunque affermare che il violetto abbia una causa simile, perché esse è la mescolanza del rosso e del blu, e il rosso nasce da una causa fisica opposta rispetto a quella del blu, cioè quando il mezzo torbido è attraversato dalla luce. Quindi, il violetto non può risultare nella scala cromatica che va dal mezzo torbido al nero fisico perché il rosso non è coinvolto, in quanto va nella direzione opposta: dal mezzo torbido al bianco, non verso il nero. E, aggiunge in fine, che su uno sfondo scuro, mediato da mezzo torbido particolarmente sottile, si ha il violetto e non il blu, ciò è dovuto a quel minimo di luce riflessa dalla superficie scura che riesce a passare attraverso per la sottigliezza del mezzo torbido⁷³⁶.

A questo punto, Schopenhauer tratta la differenza tra colori fisici e chimici con rimandi a Goethe. Il paragrafo 15, l'ultimo del TV, è assente in TV 2; in quest'ultima edizione, infatti, il testo termina con una analisi più approfondita dell'origine fisica dei colori, senza riferimento a quelli chimici. La critica a Goethe presente nell'edizione del 1854 si sviluppa sulla base delle letture della tarda maturità, cioè risalenti al decennio 1830-40, e che consistono precipuamente in un repertorio francese sia filosofico che fisico. È il caso del celebre fisiologo François Magendie (1783-1855), e in particolare all'anatomia dell'occhio così come esposta nel suo trattato di anatomia fisiologica. Non mancano riferimenti critici anche ai meccanicisti newtoniani, e in particolare agli articoli⁷³⁷ di Alexandre-Edmond Becquerel (1820-1891) e i volumi⁷³⁸ di Claude Mathias Pouillet (1790-1868). Infine vengono nominati, come esempi di contrasti interni tra newtoniani, François Dominique Arago (1786-1853) e Jean-Baptiste Biot (1774-1862). Arago, infatti, dopo una lunga collaborazione con Augustin-Jean Fresnel (1788-1827) di ottica fisica, volti a dimostrare la natura ondulatoria della luce attraverso studi sulla polarizzazione, e dunque sul moto trasversale dei raggi luminosi, studiò il rapporto tra velocità dei raggi attraverso i tre filtri fondamentali della teoria ondulatoria della luce: interferenza, diffrazione e polarizzazione. Arago, tuttavia, non si limitò ad esperimenti di ottica ondulatoria con un mezzo di trasmissione materiale, volle approfondire la velocità di propagazione di raggi

⁷³⁶ TV II, nota §14, pp. 74-76.

⁷³⁷ Becquerel A., *Mémoire sur le rayonnement chimique qui accompagne la lumière solaire et la lumière électrique*, Impr. royale, Paris, 1842.

⁷³⁸ Pouillet C.M., *Éléments de physique expérimentale et de météorologie Voll.1-2*, Bechet Jeune, Paris, 1827-1828.

luminosi nel vuoto, quindi a livello astronomico, che è il motivo per cui Schopenhauer lo cita. In particolare, il riferimento è ad un articolo pubblicato nel 1836 sul *Journal des Savants* da Biot⁷³⁹, in cui critica Arago. Quest'ultimo aveva affermato che nel vuoto tutti i raggi hanno velocità uniforme, altrimenti non si spiegherebbe il fenomeno delle stelle variabili, la cui luminosità varia in funzione del tempo. Al tempo non era noto che le stelle variabili persistono nel loro colore tipico e mutano solo in luminosità; Arago, con alcuni dei contemporanei, era convinto che vi fosse un mutamento anche nel colore. Ora, se i raggi emessi dalle stelle variabili avessero avuto velocità diverse, allora avrebbero dovuto essere visibili sfasamenti cromatici: prima rosso, poi viola e così via a seconda di quale raggio avesse maggiore velocità. Ma questo non si verifica, perché le stelle variabili vengono sempre osservate bianche, quindi i diversi raggi si muovono a velocità uniforme nel vuoto. Biot, nel succitato scritto, controbatte che la spiegazione della velocità uniforme non sia vincolante rispetto all'osservazione della luce bianca delle stelle variabili, per più motivi:

- a) delle minuscole variazioni di velocità potrebbero dare luogo a risultati non osservabili, quindi non è detto che esse siano uguali;
- b) potrebbero non arrivare tutti i raggi all'occhio ma solo alcuni;
- c) potrebbero essere altri fattori legati alle temperature e all'ispessimento dell'aria a causare il bianco delle stelle variabili;
- d) non ci sono prove a supporto dell'idea che le stelle variabili cambino effettivamente anche il colore oltre che l'intensità.

Schopenhauer riporta tutti questi esempi⁷⁴⁰, da un lato per fortificare la teoria di Goethe nei punti in cui, a suo parere, è esatta; dall'altro per mostrare le contraddizioni interne ai newtoniani e dunque l'evidenza della loro fallacia metodologica concentrata sulla modellizzazione matematica più che sulla ricerca causale. A tal proposito, è contenuta nel detto paragrafo 14 del TV 2 la celebre obiezione metodologica di Schopenhauer, come elemento generale della critica dell'ottica newtoniana:

⁷³⁹ Biot J., *An Account of the rev. John Flamsteed, etc. – Détails historiques sur le rév. John Flamsteed, le premier astronome royal, rédigés sur ses propres manuscrits ed d'après d'autres documents authentiques encore inédits; auxquels on a joint son Catalogue Britannique d'Etoiles; corrigé et augmenté; par Francois Baily, vice-président de la Société astronomique de Londres, etc. etc.; publié par l'ordre des lords commissaires de l'Amirauté. – Un volume in 4 de 672 pages. Londres, 1835. Deuxième Article, Journal des savants, 1836, pp. 205-223.*

⁷⁴⁰ Nell'ordine di trattazione Schopenhauer cita i detti autori rispettivamente nelle seguenti pagine di TV 2: p. 99; p. 101; p. 105;

“I francesi, a proposito della polarizzazione della luce non possiedono che teorie assurde, basate sull’ondulazione e sulla teoria dei raggi omogenei, e sui calcoli fondati sul nulla. Essi sempre si affannano a misurare e a calcolare, e ritengono che sia questa la cosa principale: *le calcul! le calcul!* è il loro grido di battaglia. Ma io dico: <<*où le calcul commence, l’intelligence des phénomènes cesse*>> [dove inizia il calcolo cessa la comprensione dei fenomeni]. *Se uno ha in testa soltanto i numeri e i segni, non potrà mai cogliere il nesso causale.* La quantità e la grandezza hanno importanza per scopi pratici: nella teoria, invece, ciò che principalmente e preliminarmente importa, è *il che cosa*⁷⁴¹.”

Tornando al TV del 1816, invece, come nel caso di Goethe, anche per Schopenhauer i colori fisici rappresentano una sorta di grado intermedio, sono oggettivi-soggettivi, ma nel caso di quest’ultimo, non semplicemente perché richiedono un soggetto osservante, ma perché è proprio la causa del loro apparire. Dunque vi è, seppur mediatamente, una corrispondenza finale della procedura di spiegazione causale dei fenomeni fisiologici e fisici rispetto ai quali, per entrambi, il punto di arrivo è, infine, l’attività della retina. Nel caso dei colori chimici, questo non vale, perché rispetto all’apparire dei primi due tipi di colori, quelli chimici sembrano casuali, stocastici. E tale connotazione casuale non è determinata dalla mancata conoscenza delle procedure chimiche e delle proporzioni quantitative tra composti, quanto all’impossibilità di spiegare perché un composto risulti di quel colore e non un altro. Una situazione opposta rispetto ai colori fisici, in cui, soddisfatte le condizioni necessarie, è possibile prevedere e sollecitare una determinata manifestazione cromatica. Per questo, Schopenhauer definisce i colori fisici *comprensibili* e quelli chimici *incomprensibili*. Quindi, in sostanza, il colore chimico è per il soggetto conoscente una *qualitas occulta*, che non ha altra possibilità di essere compreso se non nel suo ruolo di stimolo sulla retina, ma non nel perché della sua acquisizione di quel dato colore e non un altro:

“Il colore chimico è chiaramente una peculiare modificazione della superficie dei corpi, ma è così sottile che peraltro non possiamo né conoscere pienamente né distinguerla, ma che è offerta solo attraverso la capacità di suscitare questa o quella specifica metà dell’attività dell’occhio. Tale capacità resta ancora per noi una *qualitas occulta*⁷⁴².”

La difficoltà nel determinare la causa del colore chimico è rappresentata principalmente dal fatto che esso si presenta al più “insignificante⁷⁴³”, cioè trascurabile, mutamento di stato di un corpo, che può essere l’ossidazione o semplicemente un cambio di esposizione solare. Pertanto

⁷⁴¹ TV 2, §14 pp. 109-110.

⁷⁴² TV II, §15, p. 77.

⁷⁴³ TV II, § 15, p. 78.

non può esserci una corrispondenza totale tra lo stato interno del corpo e il mutamento della superficie, proprio perché essa cambia nonostante il primo rimane immutato. Inoltre, a maggior supporto di tale osservazione sulla relazione tra stato interno e superficie, oggetti di specie e genere diverso possono avere gli stessi colori per ragioni distinte, e oggetti, invece, dello stesso genere e della stessa specie, colori diversi. Ragione per la quale i colori chimici, a detta di Schopenhauer, sono da sempre da considerarsi inaffidabili sotto il profilo di una ricerca metafisica della causa, e ciò spiega perché siano sempre stati considerati accidentali e qualità secondarie di un corpo:

“Vediamo che i corpi più vari possono avere esattamente un identico colore e, al contrario, spesso un’unica specie di fiori (p.e. malve, tulipani e garofani) mostrarsi in quasi tutti i colori. Perciò il colore è diventato praticamente il simbolo della illusorietà e dell’incostanza⁷⁴⁴.”

Vediamo dunque che per Schopenhauer la natura misteriosa dei colori chimici non è tale in virtù della natura oggettiva dei composti, ma per il modo in cui vi si relaziona il soggetto conoscente. E ciò in virtù del fatto che il soggetto non è in grado di prevedere e conoscere causalmente i comportamenti dei corpi, dal punto di vista chimico, con la stessa esattezza di quello fisico. Il problema così formulato, in Goethe non è proprio stato posto, perché, al contrario di Schopenhauer, il comportamento dei corpi da un punto di vista chimico, lungi dall’essere un mistero per la conoscenza, era da lui interpretato come una icastica manifestazione della polarità e delle dinamiche di accrescimento della natura.

Detto ciò, Schopenhauer si chiede come sia possibile, empiricamente e tramite procedimenti chimici, ottenere da due metà complementari il loro composto perfetto, dato che non si conosce la causa del colore chimico né esistono pigmenti assolutamente perfetti (Goethe-Schiller). Per approfondire la questione, egli si serve dei contributi in merito di tre eminenti scienziati del tempo: il già citato Lichtenberg, il biologo Johann Christian Erxleben (1744-1777), figlio della celebre Dorothea Erxleben (1715-1765), prima donna a ricoprire il ruolo di medico della Germania, e Johann Heinrich Lambert (1728-1777), fisico dedito allo studio della fotometria. Lichtenberg e Lambert, come mostrato nel capitolo precedente, hanno riproposto il triangolo di Meyer, e quindi l’idea che vi sia una relazione intrinseca tra colori e che le indefinite mescolanze intermedie tra gli stessi potessero essere, seppur con difficoltà, quantificate⁷⁴⁵.

⁷⁴⁴ TV II, §15, p. 78.

⁷⁴⁵ Cfr. Orbes EG. *Tobias Mayer (1723–1762): Pioneer of enlightened science in Germany.*, Vandenhoeck and Ruprecht; Göttingen, 1980; Grüsser O.J. *Quantitative visual psychophysics during the period of European*

Erxleben ha tentato di fare lo stesso nei *Principi fondamentali del mondo naturale*⁷⁴⁶, dove argomenta a favore di una relazione tra la manifestazione cromatica di un corpo, la sua superficie specifica e dunque il tipo di relazione consequenziale tra interazioni cromatiche. Tuttavia, si tratta di osservazioni di ordine descrittivo e compilativo, che non propongono una soluzione al problema nei termini previsti da Schopenhauer. Pertanto, egli afferma che anche il problema della possibilità di ottenere da miscele di pigmenti i colori ricercati è da attribuirsi all'attività dell'occhio, e perché ciò avvenga, i pigmenti devono anche essere particolarmente raffinati, in modo tale da sollecitare l'attività dell'occhio senza lasciare residui, quindi senza che i colori siano sottoposti ad un pallore o un oscuramento che non risponda alla rappresentazione, per così dire, pura, di quel colore. Perché ciò avvenga, i pigmenti devono essere secchi, cosicché non ci siano reazioni chimiche particolari in condizioni diverse, che portino ad esiti disattesi; e soprattutto non deve essere utilizzato in rapporto al peso ma alla misura, quindi ai rapporti reciproci tra le coppie di pigmenti. Così, se si vuole ottenere il verde, non ha importanza quanti pigmenti vengano usati, ma in che rapporto, quindi con tre parti di blu e due di giallo per il verde e così via⁷⁴⁷. Questo, naturalmente, si spiega alla luce del fatto che per Schopenhauer il colore è dato dall'attività dell'occhio, ma pone un interrogativo importante. Come mai non esiste una corrispondenza tra i rapporti quantitativi per la manifestazione dei colori fisici e chimici e quella fisiologica? Schopenhauer, a tal proposito, si richiama a Goethe: egli aveva affermato che, sulla base delle osservazioni fisiche, giallo e blu sono in contrapposizione, in quanto effetti di cause opposte. Tuttavia, nel contesto dei colori fisiologici, il complementare del blu non è il giallo ma l'arancio, e quella del giallo il viola. Questa incongruenza, nota Schopenhauer, in realtà è solo apparente, perché la torbidezza, anche se uguale nel grado, cambia nel risultato se è posta davanti ad una fonte luminosa o uno sfondo scuro. Infatti, se si pone un mezzo torbido davanti ad un corpo scuro ed uno chiaro, il risultato non sarà lo stesso, e ciò vale anche per i complementari fisici. Infatti, nei colori chiari, che vanno dal porpora al bianco, il grado di torbidezza è la causa del loro oscuramento, perché trattiene i raggi di luce. Nei colori scuri, che vanno dal blu al nero, il grado di torbidezza determina invece la luminosità, cioè la quantità di raggi di luce incidente che riesce ad essere riflessa dalla loro oscurità. Pertanto, il grado di torbidità di un mezzo e la posizione da cui si osserva, cioè se a partire dal bianco o dal nero, determinano al contempo la comparsa del colore

enlightenment. The studies of the astronomer and mathematician Tobias Meyer (1723–1762) on visual acuity and colour perception, Documenta Ophthalmol 71, 1989, pp. 93–111.

⁷⁴⁶ Erxleben J.C., *Anfangsgründe der Naturlehre*, Dietrich, Göttingen, 1801, §374-§382, pp. 319-325.

⁷⁴⁷ TV, II, §15, p. 80.

e del suo complementare. Quel che Schopenhauer vuole mostrare è che l'osservazione di Goethe è sbagliata perché troppo semplice e generalizzante: quella è la manifestazione di una coppia cromatica in un determinato contesto fisico che non legittima una generalizzazione, al punto che in termini fisiologici non vi è corrispondenza. Questo perché, come detto in precedenza, la riproposizione degli stessi rapporti qualitativi esistenti immediatamente nella retina, nel mondo fisico, richiede più passaggi obbligati. L'esempio che fa Schopenhauer è proprio quello del verde e del porpora, che non possono essere ottenuti da coppie cromatiche ma richiedono più passaggi, cioè l'impiego di più prismi che coinvolgano le due metà dello spettro in più passaggi, come visto in precedenza. Quindi, in sostanza, l'ottico deve fare per via indiretta e mediata quello che l'occhio fa per via diretta e immediata. Vediamo, dunque, che l'errore di Goethe, dal punto di vista di Schopenhauer è, ancora, un eccesso di teoria in un contesto concreto, tradottosi di una indebita generalizzazione, quando deve essere il contrario, cioè si deve tenere conto delle effettive circostanze nelle loro più immediate caratteristiche: posizione del mezzo torbido rispetto al corpo, se chiaro o scuro, grado di torbidezza, stato di salute dell'occhio, attività retinica sollecitata, ecc.

A questo punto, Schopenhauer giunge alle conclusioni della TV, che possono essere sintetizzate nel modo da lui stesso proposto⁷⁴⁸:

- 1) L'obiezione a Goethe sulla polarità: essa non è una astratta normatività della natura ma una dinamica interna all'attività della retina che si articola su un piano intensivo, quantitativo e qualitativo. I modi in cui essa avviene nell'occhio e il modo in cui si può ottenere in natura tramite colori fisici e chimici non è uguale: prevede vie indirette ed aggiunte che all'occhio non sono necessarie; quindi una semplice coppia di colori non può dare, a livello fisico, la stessa cosa che si ottiene nell'occhio. Si pensi, a tal proposito, alla coppia giallo-blu e giallo-violetto nell'occhio.
- 2) Il violetto è il prodotto di un mezzo torbido illuminato da una fonte particolarmente luminosa, quindi è il colore più scuro dello spettro, che non è il blu, come affermava Goethe.
- 3) È possibile, a differenza di quel che credeva Goethe, comporre il bianco a partire dai colori. In modo distinto da Newton, è tuttavia possibile, e cioè creando delle coppie di complementari che sollecitino in modo uguale e senza residui i punti delle due metà della retina. Anche in questo caso vale lo stesso discorso del punto a) laddove si parli di

⁷⁴⁸ TV II, §17, p. 85.

esperimenti fisici: il grado di complessità per produrre il fenomeno del bianco è più complesso di quanto non avvenga nell'occhio, quindi le procedure devono tenere conto di questo. È il caso dell'esempio dei tre prismi di cui sopra.

Il TV di Schopenhauer è stato un trattato decisamente curioso e peculiare all'interno della riflessione filosofica sul colore, che ha, in verità, attratto maggiori attenzioni dall'area scientifica che non filosofica. La storia del TV è, a tal proposito, travagliata fin dal principio, e cioè da quando Schopenhauer lo fece leggere a Goethe. Quest'ultimo non condivise la tesi di Schopenhauer ma sembrò riconoscerne il valore, perché gli propose di inviarla al fisico Thomas Johann Seebeck⁷⁴⁹ (1770-1831) in una lettera del 23 ottobre 1815. Atto, questo, che Schopenhauer interpretò come una liquidazione più che come un consiglio, e che causò la rottura tra i due; molto probabilmente perché Schopenhauer non voleva un riconoscimento da altri se non che dal suo maestro, cioè Goethe.

Tuttavia, come accennato, il valore della proposta di Schopenhauer non è passato inosservato, specie in contesto medico. Ad oggi, infatti, viene riconosciuto un ruolo di natura teoretica alla proposta schopenhaueriana⁷⁵⁰. A tal proposito, è emblematico il caso del fisiologo austriaco Johann Nepomuk Czermak (1828-1873), che scrisse un articolo⁷⁵¹ sul ruolo storico della teoria di Schopenhauer in cui ipotizzò che la ragione per cui fu poco letto fosse legata al fatto di essere stato recepito dalla comunità accademica come allievo e “rimorchio⁷⁵²” (*Anhänger*) di Goethe⁷⁵³. Tuttavia, il merito storico che Czermak ha riconosciuto in Schopenhauer non è strettamente di ordine fisiologico. Al contrario, egli ha affermato apertamente che con o senza il TV la fisiologia sarebbe stata nello stadio esatto in cui si trovava, ma ha al contempo

⁷⁴⁹ Fisico estone scopritore dell'effetto termoelettrico, e cioè che in un circuito elettrico a conduttori metallici una differenza di temperatura conduce anche ad una differenza di potenziale. Fu amico di Goethe e Ritter, nonché assiduo frequentatore dei circoli di *Naturphilosophen* a Jena. In particolare, tra l'agosto e il settembre del 1806, Goethe e Seebeck fecero diversi esperimenti ottici in una camera oscura e da allora il fisico difese sempre pubblicamente le proposte ottiche di Goethe. Tuttavia, a partire dal 1810, Seebeck si avvicinò sempre di più ad una interpretazione fisiologica della visione, specialmente dopo la scoperta di Ritter dei raggi ultravioletti (1801), a sua volta a seguito della scoperta degli infrarossi l'anno precedente da Herschel, in termini di rapporti quantitativi tra colori molto simili a quelli proposti da Schopenhauer, che è il motivo per cui Goethe gli propose di far pervenire al fisico il suo lavoro. Cfr. Nielsen K., *Another Kind of Light: The Work of T.J. Seebeck and His Collaboration with Goethe. Part I*. Historical Studies in the Physical and Biological Sciences, 20(1), 1989, pp. 107–178; “*Another Kind of Light: The Work of T. J. Seebeck and His Collaboration with Goethe, Part 2.*”, Historical Studies in the Physical and Biological Sciences 21, no. 2, 1991, pp. 317–97.

⁷⁵⁰ Cfr. Crone, R.A. *Schopenhauer on vision and the colors*. *Doc Ophthalmol* 93, ,1997, pp. 61–71;

⁷⁵¹ Czermak J., *Ueber Schopenhauers Theorie der Farbe ein Beitrag zur Geschichte der Farbenlehre*, in Leipzig, correspondirendem Mitglieder der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. (Vorgelegt in der Sitzung am 7. Juli 1870.)

⁷⁵² Czermak *ibid.* p. 2.

⁷⁵³ *ibid.* p. 4.

riconosciuto uno sviluppo epistemologico fondamentale, che è quello della centralità del soggetto nell'esperienza visiva, che pure, indirettamente, influisce sulla fisiologia stessa come scienza⁷⁵⁴. Naturalmente, la lettura di Czemark convalida Schopenhauer laddove egli non contrasta polemicamente con il newtonianesimo, che è interpretato come il presupposto di tutte le conquiste fisiologiche sulla vista. Il che è storicamente esatto, dato che sia Young che Helmholtz non erano anti newtoniani. Ma tolto questo, afferma Czemark, il merito e le intuizioni di Schopenhauer relative la visione come originata dal soggetto e non dall'oggetto, rappresentano una verità filosofica fondamentale condivisa con la fisiologia. Nella lettura di Czemark, le due cose sono quasi parallele e accidentali, ma nella impostazione di Schopenhauer non è affatto così, è proprio da una corretta metafisica che può venire fuori una giusta fisica, come verrà confermato nelle opere della maturità:

“La mia metafisica si dimostra l'unica che abbia effettivamente un punto comune di confine con le scienze fisiche, un punto fino al quale queste le vengano incontro con i loro propri mezzi, in modo da congiungersi realmente e da concordare con essa [...] Perciò il mio sistema non fluttua per aria, come tutti quelli che ci sono stati finora, bel al di sopra di ogni realtà ed esperienza, ma discende fino a questo saldo terreno della effettualità, dove le scienze fisiche raccolgono il discente⁷⁵⁵.”

Ed è a questo proposito, cioè sul rapporto tra scienze naturali e metafisica, che si aprono delle parentesi generali interessanti in conclusione del seguente lavoro e in proposta di ricerche future, che possono essere sintetizzate in tre punti principali relativi gli argomenti trattati in questa sede:

- a) Il fatto che Schopenhauer sia giunto a conclusioni simili a quelle di Helmholtz e Purkinje sulla composizione e scomposizione della luce bianca e sulla differenza tra piano fisiologico e fisico della visione, attraverso metodi e fonti completamente diversi, è un ulteriore elemento di interesse nonché di complessità per il problema generale del rapporto tra metafisica e scienze empiriche nonché tra quello specifico, di natura epistemologica, della relazione tra senso comune e metodo scientifico.
- b) La differenza tra l'effettivo stato dell'arte dell'ottica di Newton e la sua ricezione non è un dato accidentale, ma fondamentale, e tralasciare un piccolo dettaglio può condurre a soluzioni teoriche diverse dagli esiti incerti. È il caso della differenza tra Young e

⁷⁵⁴ *ibid.* pp. 5-6.

⁷⁵⁵ Schopenhauer A., *Sulla volontà nella natura*, a cura di Giametta S., BUR, Milano, 2010, *Introduzione*, p. 55-56.

Schopenhauer nella critica a Newton. Young conosceva molto bene, a differenza di Schopenhauer, la componente fisiologica dell'ottica di Newton, eppure Schopenhauer, per certi aspetti, non conoscendola allo stesso modo, si è avvicinato molto di più di quanto non abbia fatto Young ai rudimenti delle recenti scoperte della neurofisiologia della visione. E questo si ricollega al punto a).

- c) La presa d'atto di una reale e complessa distribuzione a più livelli di uno stesso problema teorico, che ne complica l'interpretazione e la resa storica. È il caso delle interazioni tra colori (*Cap.4*), note in conteso tecnico-applicativo a partire dalla seconda metà del diciottesimo secolo (Le Blon, de Gaulty), ancora in via di sviluppo in quello matematico nel diciannovesimo (Lambert, Mayer) e ancora relativamente lontane in quello fisiologico-quantitativo. Una osservazione analoga si può fare anche in merito all'uso stesso del prisma, il cui spettro era già noto per fini ludici ai bambini dell'Antica Roma⁷⁵⁶, ma la cui conquista teorica è avvenuta a distanza di secoli dal suo impiego pratico. Ciò offre un interessante spunto all'interno del problema dell'ambito della scoperta scientifica e dunque circa il rapporto tra l'evento, il dominio di riferimento e l'interpretazione, tipico dei dibattiti della filosofia della scienza, specie in contesto linguistico-costruttivista e operativista tra realisti e antirealisti.

Alla luce di queste osservazioni, per quanto sia altamente probabile l'idea di Czermak, secondo cui l'ottica fisiologica sarebbe stata al punto in cui era a prescindere dal contributo di Schopenhauer, è purtuttavia riduttiva rispetto al contributo reale che la sua filosofia ha offerto e può ancora offrire. In merito a ciò, è, a mio parere, fuor di dubbio che una revisione del contributo di Schopenhauer possa gettare una nuova luce su istanze classiche e rinnovarne le letture storiche. Alla base di tutto, infatti, vi è una giusta valutazione del ruolo della corporeità e del peculiare empirismo che ne segue. Quest'ultimo, tra una metafisica tendente al ritorno alla classicità, come la critica citata ha osservato, ed una attenzione alla concretezza che trascende ogni sorta di generalismi, si è tradotto in un metodo metafisico a base corporea. E questo, a sua volta, non è stato un fallimento della filosofia, al contrario. Si tratta di una possibilità estensiva

⁷⁵⁶ Giudice F., *Lo spettro di Newton, La rivelazione della luce e dei colori*, Donzelli, Roma, 2009; Cfr. Thibodeau P., *Ancient Opticks: Theories and Problems of Vision*, in Irby G.L., *A companion to Science, Technology and Medicine in Ancient Greece and Rome*, Wiley Blackwell, USA, 2016, pp. 130-144.

della filosofia stessa rispetto ai limiti in cui erano incorsi tanto il dogmatismo quanto il criticismo. La prova di questo sta nel fatto che la filosofia tedesca e, più in generale, europea, a partire dalla fine dell'Ottocento non è più riuscita a trovare soluzioni esaurienti né nell'hegelismo né nel kantismo classico. Anzi, il ritorno alla centralità della corporeità e dell'esperienza immediata ha segnato due traiettorie fondamentali ed in costante dialogo sul fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo, ancora oggi centrali: la fenomenologia e l'antropologia filosofica. In merito a quest'ultimo punto, colpisce che i padri dell'antropologia, Max Scheler (1874-1928), Arnold Gehlen (1904-1976) e Helmuth Plessner (1892-1985) abbiano ripreso la tradizione neo-kantiana negli stessi termini critici evinti da Schopenhauer, in alcuni casi con una conoscenza esplicita dell'autore, come in quello di Scheler e Gehlen, altri solo supposta, come in quello di Plessner. Inoltre, a caratterizzare Plessner e Gehlen, è lo stesso tipo di relazione uomo-animale così come supposto e problematizzato da Schopenhauer. Particolarmente evidente, quest'ultimo tratto metodologico, anche in altre personalità di spicco per la relazione tra metafisica e vivente, cioè l'etologo estone Jakob Johann von Uexküll (1864-1944) e il biologo tedesco Hans Driesch (1867-1941). Tutti questi pensatori, che di fatto si sono esplicitamente riallacciati al kantismo, hanno, purtuttavia, seguito una linea teorica innovativa rispetto allo stesso, che è molto più vicina a quella di Schopenhauer di quanto non si sappia. Questo offre un ulteriore dato da non sottovalutare, che è quello di riconoscere l'intuizione di Schopenhauer rispetto alla necessità di un cambio di paradigma interpretativo, evidente da corrispondenze e rimandi autonomi tra filosofi diversi. Il ritorno ad alcuni nuclei teorici della metafisica classica e della filosofia scolastica, predominante negli ambienti fenomenologici sia idealisti che realisti; la centralità dell'esperienza vissuta come categoria metafisica e non come circostanza accidentale, che è quel che unisce antropologia e fenomenologia; l'inevitabilità della interazione tra scienze naturali e metafisica. Se si tiene conto di questo, si possono desumere due elementi storici non indifferenti, il primo relativo a Schopenhauer, il secondo lo sviluppo della antropologia filosofica contemporanea. In primo luogo, tali evidenze inducono ad escludere radicalmente interpretazioni tendenti al versante psicoanalitico, che adducono come fonte diretta della filosofia schopenhaueriana i traumi personali, come quella proposta da Safranski. Se così fosse stato, allora non si spiegherebbero corrispondenze autonome così forti. In secondo luogo, è evidente che Schopenhauer abbia intuito una necessità di revisione della filosofia che sarebbe poi diventata più diffusa, e il presupposto di questa stessa possibilità era la rivalutazione della corporeità nella sua pienezza teorica. Pertanto, alle classiche interpretazioni sullo sviluppo storico dell'antropologia, come

quella di Emerich Coreth⁷⁵⁷, in chiave esclusivamente hegeliana, potrebbero essere avanzate proposte alternative sulla sua storia, perché non tutte le antropologie si sono sviluppate attraverso un metodo dialettico, bensì in chiave analogico-corporea, quindi vicina all'impostazione schopenhaueriana. Pertanto, l'offerta teorica di Schopenhauer, a mio avviso, è ancora poco valorizzata nella sua potenzialità; e per farlo, seguendo la tesi di Hübscher, bisogna che la si colga nella sua interezza unitaria, senza estrapolazioni forzate, andando dunque a separare quel che è unito e fornendo così interpretazioni settoriali su estensione generale, come nel caso dell'orientalismo, del irrazionalismo, del pessimismo ecc, che assumono tutt'altro senso se separati dall'intero cui appartengono⁷⁵⁸. A questo, si deve altresì aggiungere l'incredibile corrispondenza teorica di fondo, anche se non linguistica, tra la metafisica di Schopenhauer e la biologia della seconda metà dell'Ottocento⁷⁵⁹, i cui motivi di somiglianza andrebbero indagati e problematizzati:

“Senza dubbio il metodo della ricerca comparata – nonostante la superficialità con la quale talvolta è stato applicato – si è dimostrato fruttuoso. E tuttavia esso non può riuscire a ricondurre la concezione del mondo di Schopenhauer al risultato delle influenze dei suoi contemporanei, né dal punto di vista delle nuove conoscenze può respingerle semplicemente nella sua epoca. Il confronto con strutture concettuali e con sistemi diversi del passato e del presente può solo condurre a fare maggiore luce sulla sua specificità e sul suo specifico valore. Ci sono pensieri che Schopenhauer ha elaborato per primo e che la nostra epoca ha dovuto riscoprire ed altri pensieri che dal tempo di Schopenhauer sono stati rinnovati di generazione in generazione, che sono stati posti in contesti sempre diversi e quindi modificati, cosicché nessuno si ricorda più della loro origine, di chi è stato il loro autentico scopritore⁷⁶⁰.”

Conclusioni del capitolo

La TV di Schopenhauer è un chiaro esempio del suo atteggiamento teorico, al punto che verrà richiamata anche nella sua prima opera matura, cioè la prima edizione del *Mondo* del 1818. È in essa compresente sia l'attenzione metafisica e la ricerca del fondamento, che la concretezza corporea più immediata che l'attenzione fisiologica come sua conseguenza. Il tutto senza

⁷⁵⁷ Coerth E., *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2004.

⁷⁵⁸ Cfr. Neeley G.S., *Schopenhauer: A Consistent Reading*, E. Mellen Press, USA, 2003.

⁷⁵⁹ Hübscher, p. 258.

⁷⁶⁰ *ibid.* p. 261.

trascurare le scoperte e le innovazioni delle scienze naturali con cui vi è un confronto certamente nel merito, ma rispetto a cui poi il procedere causale metafisico, dunque metodologico, prende il sopravvento e si attesta come criterio di legittimità teorico. Di questo genere, infatti, sono sia le critiche a Newton che a Goethe.

Infine, le considerazioni qui proposte, sono perfettamente inserite in modo coerente all'interno della riflessione giovanile così come si è sviluppata gradualmente a partire dal 1810, che ha il corpo come elemento metafisico fondamentale, di cui l'analisi della visione come attività della retina è una coerente manifestazione.

Conclusioni generali

Attraverso il primo capitolo si è cercato di dimostrare che l'origine del pensiero di Schopenhauer, alla luce di evidenze cronologiche attestate, è a tutti gli effetti antecedente all'incontro con Schulze, e quindi dotato di una specifica originalità. Pertanto, quest'ultimo, più che porsi come origine della svolta filosofica di Schopenhauer è stato, piuttosto, l'elemento determinante per la stessa. In aggiunta a questo, è stato possibile vedere, dai commenti manoscritti, una evidente autonomia di Schopenhauer nello studio delle tematiche trattate, e che queste ultime, come tutta la critica conferma, sono spiegabili all'interno del ruolo capitale della concretezza, tradotta in esperienza corporea immediatamente vissuta, all'interno della sua filosofia. E questo, a sua volta, ha risvolti non semplicemente sui contenuti ma specialmente sul metodo, che si risolve nella centralità del corpo concreto nell'indagine metafisica, attestandosi così come necessario e non accessorio.

Nel secondo capitolo, è stato possibile osservare come tale attenzione al concreto abbia avuto riscontro nel confronto metafisico con le grandi personalità del suo tempo. E dunque anche il modo in cui la fisiologia abbia avuto un ruolo importante nel corroborarsi di tale tendenza, pur con la fondamentale precisazione, condivisa anch'essa dalla critica più recente, che per Schopenhauer la metafisica ha sempre il primato su ogni altra disciplina. Tesi, questa, qui sostenuta anche e soprattutto sulla base dall'evidenza offerta dai commenti ai corsi di Horkel e Weiss, in cui, in entrambi i casi, a partire da un contesto prettamente circoscritto alle discipline delle scienze naturali, rispettivamente fisiologia animale e geognosia, Schopenhauer ha esteso il problema ad un contesto epistemologico come necessario per la giustificazione del fenomeno fisico stesso. Sullo stesso indirizzo, tuttavia, si inseriscono i casi inversi rispetto a questo, e cioè l'impiego della fisiologia per chiarire questioni metafisiche, come nel caso dei commenti alle lezioni di Fichte in rapporto all'autocoscienza. Le due discipline, dunque, fisiologia e metafisica, sono inseparabili per comprendere appieno la proposta filosofica di Schopenhauer.

Nel terzo capitolo, attraverso l'analisi della QR, è stato possibile vedere una sintesi ordinata dei pensieri sparsi degli anni precedenti, e la conferma di posizioni che prima potevano essere solo supposte sulla base di una comparazione tra più scritti. È il caso della definizione del soggetto agente come inconoscibile, del ruolo gradualmente sempre più centrale della volontà, della irrimediabile differenza tra coscienza migliore ed empirica, della controversa questione della

intuizione intellettuale. Ad ogni modo, la QR rappresenta in modo privilegiato l'impostazione schopenhaueriana, in quanto sintesi tra la necessità di un principio stabile, omogeneo, universale, e la pretesa di rendere conto della più immediata concretezza immanente, come è stato possibile notare in più punti. In primo luogo, dalla polivocità stessa del PRS, e dunque come la sua applicazione non sia omogenea ma cambi a seconda dell'oggetto concreto a cui si riferisce pur rimanendo uguale nella sua funzionalità logica; dal costante riferimento al corpo nelle confutazioni alle *Analogie dell'esperienza* e *Antinomie* di Kant, e dunque dalla necessità di valutare il ruolo della corporeità nella valutazione della successione, della temporalità, della sensazione, ecc; Questi, ed ulteriori elementi qui taciuti per necessità di sintesi, vanno in un'unica direzione, che è quella di una metafisica fortemente incentrata sulla concretezza senza alcun margine di riduzione intellettualistica; allo stesso tempo, però, non vi è una rinuncia di conoscenza concettuale, ma soltanto una nuova definizione di domini conoscitivi in cui l'arte ha un ruolo fondamentale nei termini di facoltà positiva e complementare e non di rinuncia irrazionalistica.

Nel quarto capitolo è stata effettuata una sintesi del contesto intellettuale delle proposte teoriche sul colore e la vista di Goethe e Schopenhauer. Si è cercato di seguire l'analisi tradizione e sempre valida di Lauxtermann, quindi di non limitarsi ad un esame critico delle differenze interne alla teoria della visione tra i due intellettuali ma di valutare anche l'intero apparato metafisico che ha condotto a tali divergenze, non solo nel merito ma anche nel metodo. Così, è stato possibile proporre la tesi secondo cui il vero punto di distanza tra Goethe e Schopenhauer ha una origine metafisica e quindi metodologica. Mentre Goethe, infatti, utilizzò un metodo morfologico-descrittivo, escludendo la necessità della ricerca di una causa ultima trascendente, per Schopenhauer era l'esatto contrario: egli utilizzò il metodo esposto nella QR per arrivare alla causa ultima del fenomeno cromatico, cioè l'attività qualitativamente e quantitativamente divisa della retina. E questo risponde anche all'importante questione del perché, nonostante i due abbiano fatto gli stessi esperimenti e le medesime osservazioni, siano giunti a conclusioni distinte.

Nel quinto ed ultimo capitolo, è stato analizzato il *Trattato sulla vista* insieme agli articoli citati in nota da Schopenhauer. Da quest'ultimo è emerso in maniera chiara la corrispondenza tra fisiologia e metafisica non soltanto nel modo di procedere, ma anche dal confronto stesso con le fonti, dunque con i Darwin, Buffon, ecc. L'ottica di Schopenhauer, dunque, è emersa come

contesto di manifestazione particolare della sua metafisica generale, che è, del resto, il modo in cui egli stesso la intende nel paragrafo §4 del Cap. I del *Mondo*.

Pertanto, in chiusura del lavoro, si intende confermare la proposta della seguente tesi: la filosofia di Schopenhauer, la cui origine è una riflessione morale sul tempo, ha mantenuto, in maniera costante, una profonda attenzione per la concretezza più che per la astrazione. Di conseguenza, il corpo è diventato l'elemento caratteristico di questa impostazione, con risvolti teorici non indifferenti. La fisiologia, in tutto ciò, si attesta come riferimento costante nonché come fonte metodologica particolarmente evidente, specialmente nel confronto con Schelling, Fichte e Kant. Così, è qui proposta una rivalutazione del pensiero di Schopenhauer non all'interno di un contesto legato alle teorie dell'inconscio o dell'estetica, o della più generale filosofia trascendentale post-kantiana, ma piuttosto all'analisi della sensazione, della percezione, del rapporto io-mondo non in modo mediato ma immediato; e non per questo irrazionale, al contrario. In questo modo, la proposta schopenhaueriana va collocandosi, piuttosto, nell'indirizzo antidualistico di unione tra teoria metafisica e analisi della sensazione, fondata a sua volta su un rapporto costante tra le facoltà dell'uomo e quelle degli animali, e in generale, del vivente, molto simile all'antropologia filosofica, che sarebbe sorta di lì a poco in Germania (1927), e rappresentata specialmente da Plessner, Gehlen e Scheler.

Bibliografia

Academia Ophthalmologica Internationalis, History of Ophthalmology 3-4, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 1990.

Acerbi A., *La dottrina della volontà di J. G. Fichte in Sittenlehre* (1798), «Annuario Filosofico» 23, 2007, pp. 233-290.

Acerbi A., *La dottrina della volontà di J.G. Fichte in Sittenlehre* (1798), “Annuario Filosofico (Mursia)” . Vol. 23 , 2007 , pp. 233 - 290.

Achella S., *Pensare la vita, Saggio su Hegel*, il Mulino, Bologna, 2019.

Agazzi E., *Il corpo conteso rito e gestualità nella Germania del Settecento*, Jaca Book, Milano, 2000.

Agazzi E., *Il prisma di Goethe- letteratura di viaggio e scienza nell'età classico-romantica*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 1996.

Amrine F., Zucker J.F., Wheeler H., *Goethe and the Sciences: a Reappraisal*, Reidel D. Publishing Company, Holland, 1987.

Anderson M., *Distributed Cognition in Enlightenment and Romantic Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2019.

Antonelli F. e Beretta M., *Alchimia e chimica nel Settecento, Antologia di testi*, Editrice Bibliografica Milano, 2018.

Apollonio S., Novembre A., *Schopenhauer. Pensiero e forma*, PensaMultiMedia, Lecce, 2015.

App U., *Schopenhauer's initial encounter with Indian thought*, Schopenhauer Jahrbuch, 87, 2006, pp. 35-76.

Appel T. A., *The Cuvier-Geoffroy Debate: French Biology in the Decades Before Darwin*, OUP Oxford, 1987.

Aquila R.E. “On the ‘Subjects’ of Knowing and Willing and the ‘I’ in Schopenhauer.” History of Philosophy Quarterly, vol. 10, no. 3, 1993, pp. 241–60.

Aristotele, *Organon, Anlitici Primi I*, a cura di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano, 2018.

Asmuth C., *Interpretation, Transformation: das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, Gottinga, 2006.

Atwell J., *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will*, University of California Press, USA, 1995.

Baglivi F., *De praxi medica ad priscam observandi rationem revocanda libri duo*, sumptibus Anisson [et] Joann. Posuel, Lugdunum, 1699; *Specimen quatuor librorum de fibra motrice et morbosa*, Guilielmum Water Academiae Typographum, Cantabrigiae, 1703.

Bandinelli A., *Le origini chimiche della vita, Legami tra la Rivoluzione di Lavoisier e la Biologia di Lamarck*, Olschki, 2013.

Barbera S., *Guarigioni, rinascite e metamorfosi*, Le Lettere, Milano, 2010.

Barbour J. *The Discovery of Dynamics*, Oxford University Press, New York, 2001.

Barsanti G., *Una lunga pazienza cieca*, Einaudi, Torino, 2005.

- Barua A., *Schopenhauer on Self, World and Morality Vedantic and Non-Vedantic Perspectives*, Springer Nature Singapore, Singapore, 2018.
- Bather Woods D. & Stoll T., *The Schopenhauerian mind*, Routledge, New York, 2003.
- Batini U., *Analogy: the universal switch of Schopenhauerian thought*. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 2021, 12:e01.
- Bechler Z., "Newton's Search for a Mechanistic Model of Colour Dispersion: A Suggested Interpretation." *Archive for History of Exact Sciences*, vol. 11, no. 1, 1973, pp. 1–37.
- Bechler Z., *Contemporary Newtonian Research*, Springer, USA, 1982.
- Becquerel A., *Mémoire sur le rayonnement chimique qui accompagne la lumière solaire et la lumière électrique*, Impr. royale, Paris, 1842.
- Behnke K., "GOING BEYOND REPRESENTATION: THE RATIO OF SCHOPENHAUER'S METAPHYSICS OF THE WILL." *Qui Parle*, vol. 15, no. 1, 2004, pp. 39–62.
- Beierwaltes W., *Platonismo e idealismo*, il Mulino, Bologna, 1987.
- Beiser F.C., *Diotima's Children, German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford University Press, US, 2009.
- Beiser F.C., *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*, Harvard University Press, USA, 2002.
- Beiser F.C., *The fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Massachusetts, 1987,
- Beiser F.C., *The Romantic Imperative - The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, USA, 2003.
- Bell M., *Goethe's Naturalist Anthropology: Man and Other Plants*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
- Berg R.J., *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
- Bernardi W., *Le metafisiche dell'embrione, scienze della vita e filosofia da Malpighi a Spallanzani*, Olschki, Firenze 1986.
- Bertinetto A., «Leggere Fichte». Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2009.
- Biggman C.P., *A Cultural History of Color in the Age of Enlightenment*, Bloomsbury Publishing, UK, 2002.
- Biot J., *An Account of the rev. John Flamsteed, etc. – Détails historiques sur le rév. John Flamsteed, le premier astronome royal, rédigés sur ses propres manuscrits ed d'après d'autres documents authentiques encore inédits;auxquels on a joint son Catalogue Britannique d'Etoiles; corrigé at augmenté; par Francois Baily, vice-président de la Société astronomique de Londres, etc. etc.; publié par l'ordre des lords commissaires de l'Amirauté. – Un volume in 4 de 672 pages*. Londres, 1835.
- Birkett K., *From Motus Naturalis to Motus Spontaneus: Medieval Aristotelian Tradition in Blumenbach's Definition of Animal*, *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 20, n. 3, 2005, pp. 271–290.
- Blay M., « Les couleurs du prisme ou quelques remarques et réflexions sur les expériences de Newton », *Techne. Laboratoire de recherche des musées de France*, 1996, pp. 9-16.
- Blay M., *Christiaan Huygens et les phénomènes de la couleur*, *Revue d'histoire des sciences* (1984), 127-150.

Blay M., *La Conceptualisation newtonienne des phénomènes de la couleur*, Paris, Vrin, 1983.

Blay M., *Lumières sur les couleurs: le regard du physicien*, Ellipses, Paris 2001.

Bloch R., “GOETHE, IDEALISTIC MORPHOLOGY, AND SCIENCE.” *American Scientist*, vol. 40, no. 2, 1952, pp. 313–22.

Bloch, K. Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft. *Naturwissenschaften* 37, 1950, pp. 145–150.

Blumebach J.F., *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Dieterich, Göttingen, 1781; *Über den Bildungstrieb*, Dieterich, Göttingen, 1789.

Blumenbach J.F., *Handbuch der Naturgeschichte*, Dieterichsche Buchhandlung, Göttingen, 1799.

Boffi G., *Eстетica e ontologia dell'immaginazione*, Una lettura di Schelling, Guerini e Associati, Bondeli M., *Reinhold und Schopenhauer*, Zwei Denkwelten im Banne vom Vorstellung und Wille, Schwabe, Berlin, 2014.

Boran E.A., Fingold M., *Reading Newton in Early Modern Europe*, Brill, Netherlands 2017.

Boskovich R.J., *Dissertatio de lumine*, Typis Antonii de Rubeis, Roma, 1748-

Bourne, J.A., *Unravelling the development of the visual cortex*, Elsevier, Netherlands, 2010.

Bouterwek F., *I. Kant. Ein Denkmal*, Hamburg, 1805-

Boyer B., *The Rainbow, From Myth to Mathematics*, Princeton University Press, 1987.

Bresadola M., *Luigi Galvani. Devozione, scienza e rivoluzione*, Compositori, Bologna, 2001.

Bricker P., Hughes R.I.G., *Philosophical Perspective on Newtonian Science*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1990.

Bricker P., Hughes R.I.G., *Philosophical Perspective on Newtonian Science*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1990.

Bridgwater P., *Arthur Schopenhauer's English Schooling*, Routledge, London, 2021.

Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Erster Band (1794-1796) Bd. IV.1., Weimarer Ausgabe, Herman Böhlau, 1886, lettera 27 agosto 1794.

Briggs W., *Ophthalmographia sive oculi ejusque partium descriptio anatomica: nec non ejusdem nova visionis theoria*, Lugduni Batavorum, Londini, 1686.

Broman T., *The Transformation of German Academic Medicine, 1750-1820*, Cambridge University Press, 1996.

Buchwald J.Z., *The rise of the Conic Model in Early Optics: Lambert's Photometry and Color Geometry*, *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences*, vol. 26, n.2, 1996, pp. 187-213.

Budge G., *Romantic Empiricism: Poetics and the Philosophy of Common Sense 1780-1830*, Bloomsbury Academic, UK, 2007.

Buffon M., *Dissertation sur les couleurs accidentelles*, Histoire de l'Académie Royale des Sciences, Académie royale des sciences Paris, De l'imprimerie royale, 1743.

Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière. Tome second. Histoire des animaux*, Imprimerie Royale, Paris, 1749.

Buhle J.T., *Aristotelis Opera omnia Graece ad optimorum exemplarium fidem recensuit annotationem criticam, librorum argumenta, et novam versionem Latinam adjecit I-V*, Biponti, Ex typographia societatis, 1791.

- Burwick F., *The Damnation of Newton: Goethe's Color Theory and Romantic Perception*, De Gruyter, Berlin, 1986.
- C. Tatasciore, *Dalla materia alla coscienza, Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Guerini e Associati, Milano, 2005.
- Caldwell W., “*Schopenhauer's Criticism of Kant.*” *Mind*, vol. 16, no. 63, 1891, pp. 355–74.
- Capeilleres f., *Kant philosophe newtonien*, Cerf, Paris, 2004.
- Carafagna E., *Kant e la metafisica della forza*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020.
- Carbone F., *Medicina e scienza dell'uomo, Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*, Federico II University Press, 2017.
- Carrington H., *Schopenhauer on Newton and Hooke*. *The Monist* 23 (3), 1913, pp. 439-445.
- Cartwright D., *Schopenhauer*, Cambridge University Press, 2010.
- Casini P., *Filosofia e fisica da Newton a Kant*, Loescher, Torino, 1980.
- Casini P., *Hypotheses non fingo tra Newton e Kant*, Edizioni di Storia e Letteratura – Opuscola Correcta, Roma, 2004.
- Casini P., *Newton e la coscienza europea*, il Mulino, Bologna, 1983.
- Cassirer E., *Il concetto di sostanza e concetto di funzione*, Morcelliana, Brescia, 2018.
- Cassirer E., *Storia della filosofia moderna, Voll. I-IV*, Einaudi, Torino, 1961.
- Catana L., *Late Ancient Platonism in Eighteenth-Century German Thought*, Springer, Switzerland, 2019.
- Catana L., *Late Ancient Platonism in Eighteenth-Century German Thought*, Springer, Switzerland, 2019.
- Chang K., ‘*Motus Tonicus*’: Georg Ernst Stahl's Formulation of Tonic Motion and Early Modern Medical Thought, *Bull. Hist. Med.*, 2004, pp. 767-803.
- Cheselden W., *Anatomy of the Human Body*, Bowyer, London, 1726.
- Cheung T., *From the organism of a body to the body of an organism: occurrence and meaning of the word 'organism' from the seventeenth to the nineteenth centuries*, British Society for the History of Science, 2006, pp. 319-339.
- Ciraci F. *Su Schopenhauer. L'eredità kantiana, la dottrina delle idee, l'Oriente*. Vol. 17. Pensa MultiMedia, 2025.
- Clarke E., Jacyna L.S., *Nineteenth-Century Origins of Neuroscientific Concepts*, University of California Press, USA, 1987.
- Cobb J.D., *The Forgotten Reforms: Non-Prussian Universities 1797-1817* (Ph.D. diss., University of Wisconsin-Madison, 1980).
- Cogliandro G., *La dottrina morale superiore di J.G.Fichte. L'etica 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza*, Guerini e Associati, Milano, 2005.
- Cogliandro G., *Organismo e determinazione: il corpo nella dottrina della scienza di Fichte*, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIII, 2011, 2, pp. 80-110.
- Coleman W., Holmes F.L., *The Investigative Enterprise Experimental Physiology in Nineteenth-Century Medicine*, University of California Press, USA, 2022.
- Coleman W., *La biologia nell'Ottocento*, il Mulino, Bologna, 1984.
- Cooper A., E. Home, *Farther observations on the effects which take place from the destruction of the Membrana Tympani of the ear; with an account of the operation for the removal of a*

- particular species of deafness*, in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, Part 1, 1801, pp. 435-451.
- Cooper, A., *The Economy of the Bildungstrieb in Goethe's Comparative Anatomy*. In: Kisner, M., Noller, J. (eds) *The Concept of Drive in Classical German Philosophy*. Palgrave Macmillan, 2022.
- Costanzo J., *Idea and Intuition: On the Perceptibility of the Platonic Ideas in Arthur Schopenhauer*. Dissertation, Ku Leuven, 200.
- Costanzo J., *The Euclidean Mousetrap: Schopenhauer's Criticism of the Synthetic Method in Geometry*, *Idealistic Studies* 38 (3), pp. 2008, 209-220.
- Costea, C.F., et al., *The history of the optic chiasm from antiquity to the twentieth century*, Elsevier, Netherlands, 2017.
- Courth A., *Arturo Schopenhauer, La sua vita e la sua filosofia*, Fratelli Dumolard, Milano, Milano, 1887, pp. 14-15.
- Crone R.A., *A History of Color, The Evolution of Theories of Light and Color*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 1999.
- Crone, R.A. *Schopenhauer on vision and the colors*. *Doc Ophthalmol* 93, 1997, pp. 61-71;
- Culotta C. A., *German Biophysics, Objective Knowledge, and Romanticism*. *Historical Studies in the Physical Sciences*, 4, 1974, pp. 3-38.
- Cunningham A., Jardine N., *Romanticism and the Sciences*, Cambridge University Press, USA, 1990.
- Cuvier G., *Recherches sur les ossemens fossiles de quadrupèdes: où l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*, Deterville, Paris, 1812.
- Czermak J., *Ueber Schopenhauers Theorie der Farbe ein Beitrag zur Geschichte der Farbenlehre*, in Leipzig, correspondirendem Mitgliede der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. (Vorgelegt in der Sitzung am 7. Juli 1870.)
- D'Alfonso M., *Schopenhauer als Schüler Fichtes*, *Fichten-Studien* 30 (2006), pp. 201-211.
- D'Alfonso M., *Trascendental, cuerpo y voluntad in Fichte e Schopenhauer*, in F. Oncina, *Schopenhauer en la historia de las ideas*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011, pp. 141-164.
- D'Alfonso M.V., Beccari B., *ANMERKUNGEN ZU G.E. SCHULZES VORLESUNGEN ZUR LOGIK (GÖTTINGEN 1811)* Herausgegeben und mit einer Einleitung von Matteo V. d'Alfonso Transkription von Beatrice Beccari, I castelli di Yale online VI, 2018, 1 pp. 191-246.
- D'Alfonso M.V., *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen G. E. Schulzes (Göttingen 1810-11)*, (Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie 8). Ergon, Würzburg 2008.
- Damm S., *Christine und Goethe, Eine Recherche*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001.
- Darrigol G., *A History of Optics, From Greek Antiquity to the Nineteenth Century*, Oxford Univeristy Press, New York, 2012.
- Darwin E., *Zoonomia*, J. Johnson, London, 1794.
- Darwin R.W., *New Experiments on the ocular spectra of lights and colours*, communicated by Darwin E., Royal Society, London, 1786.

- Daub J. et al., "Arthur Schopenhauer: An underappreciated philosopher in psychiatry and his applied epistemology of body and self-experience.", *Schizophrenia Research* (267), 2024, pp. 487-496.
- Davy H., *Philosophical Transactions*, Bulmer, London, 1807.
- De Ceglia F.P., *I fari di Halle, George Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e le medicina europea del primo Settecento*, ilMulino, 2009.
- De Cian N., "L'INTERPRETAZIONE SCHOPENHAUERIANA DELLA 'CRITICA DEL GIUDIZIO': COSTRUZIONE «BAROCCA» O OPERA «DI PRIMO RANGO»?" *Rivista Di Storia Della Filosofia* (1984-), vol. 61, no. 4, 2006, pp. 77-84.
- de Mairan J.J., *Dissertation sur la cause de la lumière des phosphores et des noctiliques*, Bordeaux, 1717, pp. 2-3. Capecchi D., *Epistemology and Natural Philosophy in the 18th Century, The Roots of Modern Physics*, Springer, Switzerland, 2021.
- Debus A.G., *Chemistry and Medical Debate: van Helmont to Boerhaave*, Science History Publications, 2011.
- Descartes R., *Discours premier à quatrième de La Dioptrique*, Charles Angot, rue saint Jacques, au Lion d'Or, Paris, 1637.
- Descartes R., *Principia philosophiae*. Amstelodami: apud L. Elvezirium, 1644.
- Di Napoli N., *Al di là della rappresentazione – Saggio sul pensiero di Schopenhauer*, Loffredo, Napoli, 1993.
- Diffey T.J., *Schopenhauer's Account of Aesthetic Experience*, *The British Journal of Aesthetics*, 30 (1), 1990, pp. 17-31.
- Dirrigl M., *Goethe und Schopenhauer: mit zwei Exkursen--Giacomo Leopardi-August Graf von Platen-Hallermünde : ein Vademecum für Wahlverwandte*, Universitätsverlag Regensburg, 2000.
- DiSalle R., *Capire lo spazio-tempo, Lo sviluppo della fisica da Newton a Einstein*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Donà M., *Una sola visione, La filosofia di Johann Wolfgang Goethe*, Bompiani, Milano, 2021.
- Duchesneau F., *La Physiologie des Lumières, Empirisme, modèles et théories*, Garnier, 2012;
- Ducheyne S., Weber E., *The Concept of Causation in Newton's Mechanical and Optical Work. Logic and Logical Philosophy* 16 (4), 2007, pp. 265-288.
- Ducros L., *Schopenhauer: les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi de Kant a Schopenhauer*, Baillièrre, Paris, 1883.
- Dürr, T., Schopenhauers Grundlegung der Willensmetaphysik. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 84, 2003, pp. 91-119.
- Eckermann J.P., *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Leipzig, Brockhaus, 1836.
- Eigen E.A.. "Overcoming First Impressions: Georges Cuvier's Types." *Journal of the History of Biology*, vol. 30, no. 2, 1997, pp. 179-209.
- Élie M., *Lumière, couleurs et la nature*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p. 140.
- Endler J.A, Cronin T.W., *Quantitative Colour Pattern Analysis: a framework for the analysis of colour patterns in nature*, *Methods in Ecology and Evolution*, vol. 11, 2020, pp. 316-332.

- Erxleben J.C., *Anfangsgründe der Naturlehre*, Dietrich, Göttingen, 1801.
- Estes Y., *Fichte and Schopenhauer on Knowledge, Ethics, Right and Religion*, in R.L. Wicks, *The Oxford Handbook of Schopenhauer*, Oxford University Press, New York, 2020, pp. 67-87.
- Fabbri Bertolotti S., *Impulso Formazione e Organismo, Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, 1990.
- Ferraguto F., *L'osservazione fenomenologica dei Fatti di coscienza in Fichte*, Rivista di storia della filosofia N.4, 2014, pp. 619-630.
- Ferrini C., *Descartes's Legacy in Kant's Notions of Physical Influx and Space-Filling: True Estimation and Physical Monadology*, Kant-Studien 109 (1), 2018, pp. 9-46.
- Fichte J.G., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano, 2017.
- Fichte J.G., *Sämtliche Werke*, Berlin Veit, 1845, Berlin.
- Fichte J.G., *Wissenschaftslehre nova methodo*, Kollegnaschschrift K.Chr. Krause 1798/99, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994.
- Fink K.J., *Goethe's History of Science*, Cambridge University Press, UK, 1991.
- Frank M., *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, State University of New York Press, USA, 2012.
- Fraunhofer J., *Fraunhofers Spektrum mit den eingezeichneten Fraunhofer Linien. Darüber die Spektralempfindlichkeitskurve des Auges*, 1815, Deutsches Museum, Archiv, BN 43952.
- Friebe, Cord. *Teleologie und Ontologie des Lebewesens bei Kant*. Seminario "Finalità della natura e intenzionalità", Trento, 15 dicembre 2005.
- Friedman M., *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, USA, 1994.
- Friedman M., *Kant's Construction of Nature, A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge University Press, UK, 2013.
- Friedman M., *Philosophy of Natural Science*, in *Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, USA, 2006.
- Gallo F., *Modelli postkantiani del trascendentale*, Unicopli, Milano, 1993.
- Gambarotto A., *Kant e la 'scuola di Gottinga'. Alcune note a margine della 'tesi Lenoir'*. *Lebenswelt: Aesthetics and Philosophy of Experience* 7, 2015, pp. 44-66.
- Gambarotto A., *Vital Forces, Teleology and Organization, Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*, Springer, 2018.
- Garber D., *Descartes Metaphysical Physics*, IL, University of Chicago Press, USA, 1992.
- Gardner S. *Kant's Third Critique: The Project of Unification*. Royal Institute of Philosophy Supplement. 2016.
- Giacomoni P., *Le forme e il vivente: morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida Editori, Napoli, 1993.
- Giaculli F., *Schopenhauer's interpretation of nature Between physics and metaphysics*, *Schopenhaueriana*. Revista española de estudios sobre Schopenhauer, N. 2, 2017, pp. 59-95.
- Gilbert L.W., *Noch Einiges über die Electricität, welche in der Berührung entsteht, und über die Theorie der Voltaischen Säule; als ein Anhang zu dem vorstehender Aufsätze*, *Annalen der Physik*, Vol. XXVIII, 1808.

- Gino S., *Thomas Reid e l'anatomia della mente, I poteri dell'anima nella Scozia settecentesca*, Mimesis, Milano, 2020.
- Giudice F., *Il mondo in un'altra luce, Saggi Newtoniani*, Carocci, Roma, 2024.
- Giudice F., *Lo spettro di Newton, La rivelazione della luce e dei colori*, Donzelli, Roma, 1009.
- Glisson F., *Tractatus de natura substantiae energetica, seu de vita naturae*, Flesher, Londini, 1672.
- Goethe J.W., *Naturwissenschaftliche Schriften*, Spemann, Leipzig, 1896.
- Goethe J.W., *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, herausgegeben im Auftrag der Deutschen Akademie der Naturforscher (Leopoldina) zu Halle von R. Matthaei, Troll W., Wolf L., Nachfolger, Weimar, 1949.
- Goethe J.W., *La teoria dei colori*, a cura di Argan G.C., il Saggiatore, Milano, 2014.
- Goethe J.W., *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. Frankfurter Ausgabe (FA)*, hrsg. von Dieter Borchmeyer et al., Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag, 1985.
- Goethe J.W., *Teoria della natura*, a cura di Montinari M, SE, Milano, 2020.
- Goethe J.W., *Viaggio in Italia*, trad. ita Zaniboni E., in *Opere*, a cura di Santoli V., Sansoni, Firenze, 1970.
- Goethe J.W., *Zur Farbenlehre. Mit 17 kolorierten Kupfertafeln und 1 kolorierten Holzschnitt-Tafel. Tafelband*. Tübingen: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1810.
- Gombrich E.H., *La storia dell'arte*, Phaidon, Londra, 1995.
- Gombrich E.H., *Ombre, La rappresentazione dell'ombra portata nell'arte occidentale*, Einaudi, Torino, 2017.
- Grasselli M.M., *Savage E., Printing Colour 1700-1830, Histories, Techniques, Functions, and Receptions*, Liverpool University Press, UK, 2024.
- Grigenti F., *L'eredità della filosofia di Kant nell'Ottocento*, Studi Kantiani: XVIII, 2005, pp. 1000-1005.
- Grigenti F., *Natura e rappresentazione, Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, Città del sole, Napoli, 2000.
- Grigenti, F., *L'artigiano, lo storico e l'interprete tra storiografia filosofica e approccio speculativo*, Trans/Form/Ação, 37(spe), 2014, 67-74.
- Grisebach E., *Edita und Inedita Schopenhaueriana*. Leipzig 1888.
- Grisebach E., *Schopenhauer – Beiträge zur Geschichte seines Lebens*. Berlin 1905.
- Grisebach E., *Schopenhauer's Briefe an Becker, Frauenstädt, v.Doß, Lindner und Asher, sowie andere, bisher nicht gesammelte Briefe aus den Jahren 1813 bis 1860*, Reclam, Leipzig, 1894.
- Grotthius C., *Über die zufälligen Farben des Schattens und über Newtons Farbtheorie*, Journal für Chemie und Physik, Bd. III, hrsg. Schweigger, Realschulbuchhandlung, Nürnberg, 1811.
- Grüsser O.J. *Quantitative visual psychophysics during the period of European enlightenment. The studies of the astronomer and mathematician Tobias Meyer (1723–1762) on visual acuity and colour perception*, Documenta Ophthalmol 71, 1989, pp. 93–111.
- Guicciardini N., *Isaac Newton, Filosofo della Natura, interprete della Scrittura, cronologo degli Antichi Regni*, Carocci, Roma, 2021.
- Guicciardini N., *Newton*, Carocci, Roma, 2011.

- Gurisatti G., *Caratteriologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Il Poligrafo, Padova, 2020.
- Güthenke C., *Feeling and Classical Philology, Knowing Antiquity in German Scholarship, 1770-1920*, Cambridge University Press, UK, 2020.
- Gwinner W., *Schopenhauer's Leben*, Brockhaus, Leipzig, 1878.
- Haas O., "Goethe and Evolution." *Osiris*, vol. 10, 1952, pp. 35–42.
- Hakfoort C., *Optics in the age of Euler; Conceptions of the nature of light, 1700-1795*, Cambridge University Press, New York, 1995.
- Hall R., *All was Light, An Introduction to Newton's Opticks*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Hall R.A., *From Galileo to Newton*, Dover Publications, New York, 1981.
- Hall R.A., Hall M.B., *Isaac Newton. Unpublished scientific papers of Isaac Newton: a selection from the Portsmouth collection in the University Library*, Cambridge University Press, UK, 1962.
- Hall R.A., *Philosophers at war: the quarrel between Newton and Leibniz*, Cambridge University Press, UK, 1980.
- Hamilton P., *The Oxford Handbook of European Romanticism*, Oxford University Press, UK, 2016.
- Hamlyn D. W., *Schopenhauer on Action and the Will*, Royal Institute of Philosophy Lectures 13, 1982, pp.127-140.
- Hannon B., *The Riddle of the World: A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, Oxford University Press, USA, 2009.
- Harris. D.F., *History of the views of nervous activity*, Science Progress in the Twentieth Century (1906-1916), Vol.8, No.31, (January 1914), Sage Publications, Ltd., pp.505-510.
- Hase H., *Die Richtungen des Erkennens bei Schopenhauer unter besonderer Berücksichtigung des Rationalen und Irrationalen*, Glausch, Leipzig, 1908.
- Head J., *Schopenhauer and the Nature of Philosophy (Contemporary Studies in Idealism)*, Lexington Books, UK, 2021.
- Hegel, G.W.F., *Werke Vol. II: Jenaer Schriften (1801-1807)*, Frankfurt am Main, 1970.
- Hein H. S., *Schopenhauer and platonic ideas*, Journal of the History of Philosophy 4 (2), 1966, pp.133-144.
- Heis K., *Kant (vs. Leibniz, Wolff and Lambert) on real definitions in geometry*, Canadian Journal of Philosophy, Department of Logic and Philosophy of Science in University of California, Canadian Journal of Philosophy Vol. 44. 5/6, CA. USA, 2014, pp. 605-30.
- Helbig D., Nassar D. *The metaphor of epigenesis: Kant, Blumenbach and Herder*. Stud Hist Philos Sci. 58, 2016, pp. 98-107.
- Heller O., "Goethe and the Philosophy of Schopenhauer." The Journal of Germanic Philology, vol. 1, no. 3, 1897, pp. 348–60.
- Heller, O., *Goethe and the Philosophy of Schopenhauer*. The Journal of Germanic Philology, 1(3), 1897, pp. 348-360.
- Helmholtz H., *Ueber die Theorie der zusammengesetzten Farben physiologischoptische Abhandlung*, Berlin, 1852.

- Henle R. J., *Schopenhauer and Direct Realism*, The Review of Metaphysics, vol. 46, no. 1, 1992, pp. 125–40.
- Herder J.G., *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Leipzig, 1799.
- Herrlinger R., *Eigennamen in Anatomic und Physiologie, Histologie, Embryologie, und Physiologie, Chemie*. 3rd edn. Stuttgart: Piscator-Verlag. 1949.
- Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, Académie royale des sciences Paris, De l'imprimerie royale, 1743.
- Home E., *Philosophical Transactions, The Croonian Lecture. In which some of the morbid actions of the straight muscles and cornea of the eye are explained, and their treatment considered*, Royal Society Press, London, 1797.
- Home E., *The Croonian Lecture. In which some of the morbid Actions of the straight Muscles and Cornea of the Eye are explained, and their Treatment*, in, *Philosophical Transactions of the Royal Society*, London, 1797, pp. 1-28.
- Hooke R., *Micrographia, or, Some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with observations and inquiries*, Royal Society, London, 1665.
- Hörz, H.. Schopenhauer und Helmholtz. In: Gavroglu, K., Stachel, J., Wartofsky, M.W., (eds) *Science, Mind and Art*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 165. Springer, Dordrecht, 1995.
- Houlgate S., *Schopenhauer and Hegel, The Schopenhauerian Mind*, Routledge, 2023, pp. 451-466.
- Hübscher A., *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente*, Mursia, Milano, 1990, pp.103-113.
- Hübscher A., *Der handschriftliche Nachlaß in 5 Bänden, Vol. II.*, Deutscher Taschenbuch Verlag dtv, München, 1985.
- Huggett N., *Space from Zeno to Einstein*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990.
- Huneman P., *Understanding Purpose, Kant and the Philosophy of Biology*, University of Rochester press, USA, 2007.
- Ierodiakonou K., Decaix V., *Theories of Colour from Democritus to Descartes*, Taylor & Francis, UK, 2024.
- Illetterati L., Gambarotto A., *The Realism of Purposes: Schelling and Hegel on Kant's Critique of Teleological Judgement*. Rivista di Estetica 74, 2020, pp. 106-118.
- Iltis C., *Leibniz and the Vis Viva Controversy*, Isis, Vol. 62, No. 1, University of Chicago Press, 1971, pp. 21-35.
- Ingenhousz J., *Experiments upon vegetables, discovering their great power of purifying the common air in the sun-shine, and of injuring it in the shade and at night. To which is Joined, A new Method of examining the accurate Degree of Salubrity of the Atmosphere*, Elmsly-Payne, London, 1779.
- Invernizzi G., *Schopenhauer e la filosofia di Schelling*. ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano 37 (1), 1984, pp. 99-146.
- Irby G.L., *A companion to Science, Technology and Medicine in Ancient Greece and Rome*, Wiley Blackwell, USA, 2016.
- Ivaldo M., Cerrano A., *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, Federico II, University Press, Napoli, 2019.

- Ivaldo M., *Fichte*, La Scuola SEI, Brescia, 2014.
- Ivaldo M., *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli, 1987.
- Ivaldo M., *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Brescia, 2022.
- Jablonski W., *Goethe e le scienze naturali*, Laterza, Bari, 1938.
- Jablonski W., *Goethe e le scienze naturali*, Laterza, Bari, 1938.
- Jackson W.M., *Spectrum of Belief Joseph Von Fraunhofer and the Craft of Precision Optics*, MIT Press, USA, 2000.
- Jacquette D., *SCHOPENHAUER'S CIRCLE AND THE PRINCIPLE OF SUFFICIENT REASON*, *Metaphilosophy*, vol. 23, no. 3, 1992, pp. 279–87.
- Jacquette D., *Schopenhauer, Philosophy and the Arts.*, Cambridge University Press, 1996.
- Jacquette D., *The Philosophy of Schopenhauer*, Taylor & Francis, UK, 2015.
- Janaway C., *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Clarendon Oxford Press, UK, 1989.
- Janaway C., *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, NY, 1999.
- Jodl F., "GOETHE AND KANT." *The Monist*, vol. 11, no. 2, 1901, pp. 258–66.
- Johnston S.F., *A History of Light and Colour, Science in the Shadows*, Institute of Physics, Bristol and Philadelphia, 2001. Poggi S., *Il colore e l'ombra, da Aristotele a Cézanne*, il Mulino, Bologna, 2019.
- Kamata Y., *Der Junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Verlag Karl Alber, Freiburg, 1988.
- Kamata Y., *From Spontaneity to Will*. Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy 14, 2018, pp. 101-106.
- Kant I., *Monadologia III, Dissertazioni Latine* a cura di Agostini I., Bompiani, Milano, 2014.
- Kant I., *Critica del giudizio – con l'aggiunta della Prima Introduzione alla Critica del giudizio*, a cura di Marassi M., Bompiani, Milano, 2019.
- Kant I., *Critica della ragion pura*, a cura di Esposito C., Bompiani, Milano, 2019.
- Kant I., *Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di Pecere P., Bompiani, Milano, 2003.
- Kassler J.C., *Newton's Sensorium: Anatomy of a Concept*, Springer International Publishing, Switzerland, 2018.
- Kaufmann W., *Goethe, Kant, and Hegel: Discovering the Mind*, Taylor & Francis, UK, 2017.
- Kelley T., "Goethe's Plant Morphology: The Seeds of Evolution". *Journal of Interdisciplinary Studies* 1 (1), 2007, pp. 1-15.
- Kelly M., *Kant's philosophy as rectified by Schopenhauer*, Sonnenschein, London, 1909.
- Kielmeyer C.F., *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse. Eine Rede*, Stuttgart, 1793.
- Kisner M., Noller J., *The Concept of Drive in Classical German Philosophy – Between Biology, Anthropology, and Metaphysics*, palgrave macmillan, Munich, 2021.
- Kisner M., Noller J., *The Concept of Will in Classical German Philosophy: Between Ethics, Politics, and Metaphysics*, De Gruyter, Berlin, 2020.
- Koyré A., Cohen I.B., *The Case of the Missing Tanquam: Leibniz, Newton and Clarke*, Isis, Vol. 52 n.4, Chicago Press, 1961, pp. 555-66.

- Koyré A., *Newtonian Studies*, Harvard University Press, 1965.
- Kries F., *Verifica della Teoria, Newtoniana attraverso la Chimica in Lettere di Eulero*, vol. I (1792), 201-46.
- Kuehni R. G., Schwarz A., *Color Ordered: A Survey of Color Systems from Antiquity to the Present*, Oxford University Press, USA, 2008.
- Laban F., *Beiträge zur Schopenhauer-Literatur. Erstes [und einziges] Supplement*. Koloszvár, London 1882.
- Laban, F., *Die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer chronologischen Übersicht derselben*. Leipzig 1880. [Berichtszeitraum: 1813 bis 1880]
- Lambert J.H., *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, Wendler, Leipzig, 1764.
- Lambert, J.H., *Photometria, sive de mensura et gradibus luminis, colorum et umbrae*, Eberhard Klett, , Augsburg, 1760.
- Lansdow R., *A New Scene of Thought, Studies in Romantic Realism*, Brill, UK, 2015.
- Larsson, M., *The optic chiasm: a turning point in the evolution of eye/brain organization*, Elsevier, Netherlands, 2013. Wade, N.J., *A Natural History of Vision*, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 2000.
- Lauxtermann P. F. H., “Hegel and Schopenhauer as Partisans of Goethe’s Theory of Color.” *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, no. 4, 1990, pp. 599–624.
- Lauxtermann P. F. H., *Schopenhauer’s Broken World-View Colours and Ethics between Kant and Goethe*, Springer, Netherlands, 2000.
- Laymon R., *Newton’s bucket experiment*. *Journal of the History of Philosophy* 16 (4), 1978, pp. 399–413.
- Le Blon J.C., *Coloritto, or, The harmony of colouring in painting: reduced to mechanical practice*, [publisher not identified], London, 1725.
- Leduc C., *La métaphysique de la nature à l’Académie de Berlin, Philosophiques*, 42, University of Chicago Press, The History of Sciences Society, vol. 52, USA, 1961, pp. 11-30.
- Lemanski J., *Language, Logic, and Mathematics in Schopenhauer*, Birkhäuser, Switzerland, 2020.
- Lemanski J., *Schopenhauer’s World. The System of The World as Will and Presentation I*, *Schopenhaueriana*. *Revista Española de Estudios Sobre Schopenhauer*, N. 2, 2017, pp. 297–315.
- Lenoir T., Kant, *Blumenbach and Vital Materialism in German Biology*, *Isis* Vol. 71, No. 1, (Mar., 1980), pp. 77-108. Lenoir T., *The Strategy of Life, Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*, University of Chicago Press, 1982.
- Lenoir T., *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology*, *Isis*, University of Chicago Press on behalf of The History, Vol. 71, No. 1, 1980, pp. 77-108.
- Lenoir T., *The Göttingen School and the development of transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*, *Studies in History of Biology* 5:11, 1981, pp. 111-205.
- Lenoir T., *The strategy of life, Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*, University of Chicago Press, 1982.

- Lichtenstein J., *Le couleur éloquente*, Gallimard, Paris, 1989; Wyszecki, Günter, Siles W.S., *Color Science: Concepts and Methods, Quantitative Data and Formulae*, II edition, Wiley, New York, 1982.
- Longenward S., *The Creation of Color in Eighteenth-Century Europe*, Columbia University Press, New York, 2006.
- Lötzsch U., Redies C., *The Anatomical Collection at the University of Jena: Reinventing an exhibition of human remains based on ethical considerations*, *Annals of Anatomy - Anatomischer Anzeiger*, 2023.
- Lovejoy A.O., *Schopenhauer as an Evolutionist*. *The Monist* 21 (2), 1911, pp. 195-222.
- Lovejoy A.O., *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, USA, 1976.
- Luchte J., *The body of sublime knowledge: The aesthetic phenomenology of Arthur Schopenhauer*, *Heythrop Journal* 50 (2), 2009, pp. 228-242.
- Luporini C., *Spazio e Materia in Kant*, Sansoni, Firenze, 1961.
- Lüscher H., *Farb-Systeme 1611-2007. Zur Geschichte der Farbenlehre*, Institut für Farbe, Zürich, 2007.
- Lynn K. Nyhart, *Biology Takes Form: Animal Morphology and the German Universities, 1800–1900*, Chicago University press, Chicago, 1995.
- M. Hagner, *The soul and the brain between anatomy and Naturphilosophie in the Early Nineteenth Century*, *Medical History*, 36, 1992, pp. 1-33.
- Malter R., *Schopenhauers Transzendentalismus*. *Midwest Studies in Philosophy* 8 (1), 1983, pp. 433-455.
- Maltese G., *La storia di <<F=ma>>, La seconda legge del moto nel XVIII secolo*, Olschki, Firenze, 1992.
- Mamiani M., *Il prisma di Newton*, Laterza, Bari, 1968; V. Ronchi; R. Westfall, *Never at Rest*, Cambridge University
- Manfred F., *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, 1997.
- Marino L., *I maestri della Germania*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 3-63.
- Marshall L. H., Magoun. W., *Discoveries in the Human Brain Neuroscience Prehistory, Brain Structure, and Function*, Humana Totowa, NJ, 1998.
- Martinetti P., *Schopenhauer*, il Nuovo Melangolo, Genova, 2005.
- Matthews B., *Schelling's Organic Form of Philosophy, Life as the Schema of Freedom*, SUNY press, New York, 2011.
- Mayer T., *De Affinitate Colorum Commentatio*, Göttingen, 1758, in Brewster D., *The Edinburgh Encyclopaedia*, vol. VI, Edinburgh, Blackwood, 1830.
- Mayer T., *Opera inedita: Vol. I. Commentationes Societati Regiae scientiarum oblatae, quae integrae supersunt, cum tabula selenographica complecten*. Trans. and ed. Georg Christoph Lichtenberg. Göttingen, 1775.
- Mazzolini R., <Le dissertazioni degli allievi di Albrecht von Haller a Göttingen (1736-1753): una indagine bio-bibliografica, *Nuncius* II/1 (1987), pp. 125-194.
- Mazzolini R., <Le dissertazioni degli allievi di Albrecht von Haller a Göttingen (1736-1753): una indagine bio-bibliografica, *Nuncius*, II/1 (1987), pp. 125-194.

- Mazzolini R.G., *Le dissertazioni degli allievi di Albrecht von Haller a Göttingen (1736-1753): una indagine bio-bibliografica*, Nuncius, 1987; 2(fasc 1), pp. 125-93.
- McDermid D, *The Sensation/Perception Distinction in Reid and Schopenhauer*, Journal of Scottish Philosophy 16 (2), 2018, pp.147-161.
- McDermid, D.J., *Schopenhauer as epistemologist: A Kantian against Kant*, International philosophical quarterly, (42.2), 2002, pp. 209-229.
- McGuire J.E., *Tradition and Innovation, Newton's Metaphysics of Nature*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1995.
- McLaughlin P., *Blumenbach and the Formative Drive*, Medizinhistorisches Journal 17 (1982), pp. 357-372.
- McLaughlin P., *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation Antinomy and Teleology*, Mellen Press, UK, 1990. Lenoir T., *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*, University of Chicago Press, USA, 1989.
- Merker A., *La vision chez Platon et Aristote*, Vrin, Paris, 2003. Milano, 1997.
- Miller L., *Reading Popular Newtonianism Print, the Principia, and the Dissemination of Newtonian Science*, University of Virginia Press, USA, 2018.
- Minguez C., *Euler y Kant. El Espacio Absoluto*, University of the Basque Country, Leioa, 1985.
- Moiso F., *Goethe tra arte e scienza - Lezioni dell'anno accademico 2000-2001*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2024.
- Moiso F., *La scoperta dell'osso intermassellare e la questione del tipo osteologico*, in *Goethe Scienziato*, a cura di Giorello G., Greco A., Einaudi, Torino, 1998.
- Moser T.J., Klem-Musatov K. D., Pelissier M.A., Hoeber H., *Classical and Modern Diffraction Theory*, Society of Exploration Geophysicists, USA, 2016.
- Muenzer C., "Goethe's Metaphysics of Immanence." *Colloquia Germanica*, vol. 39, no. 1, 2006, pp. 1–19.
- ¹Müller O., *Ultraviolett: Johann Wilhelm Ritters Werk und Goethes Beitrag - zur Geschichte einer Kooperation*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2021.
- Müller P., *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinns*, Cnobloch, Leipzig, 1826; *Handbuch der Physiologie des Menschen*, Hölscher, Coblenz, 1835.
- Neeley G.S., *Schopenhauer: A Consistent Reading*, E. Mellen Press, USA, 2003.
- Neill A., Janaway C., *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*, Wiley-Blackwell, USA, 2009.
- Neilly J., *E.T.A. Hoffmann's Orient - Romantic Aesthetics and the German Imagination*, Modern Humanities Research Assoc, 2018-
- Newton I., *Opticks: or, A Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light*, Smith-Walford, London, 1794, Book II, Part IV, Plate I (Lib. II. Tab. I). Cambridge Digital Library.
- Newton I., *Opticks: or, A Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light, Based on the Fourth Edition London 1730*, Dover Publication, New York, 1952.

Nielsen K., “*Another Kind of Light: The Work of T. J. Seebeck and His Collaboration with Goethe, Part 2.*”, *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences* 21, no. 2, 1991, pp. 317–97.

Nielsen K., *Another Kind of Light: The Work of T.J. Seebeck and His Collaboration with Goethe. Part I.* *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences*, 20(1), 1989, pp. 107–178.

Normadin S., Wolfe C.T., *Vitalism and the Scientific Image in the Post-Enlightenment Life Science, 1800-2010*, Springer, 2013.

Norman J., Welchman A., *Schopenhauer's 'The World as Will and Representation' A Critical Guide*, Trinity University, Texas, 2022.

Novembre A., *Il giovane Schopenhauer; L'origine della metafisica della volontà*, Mimesis, Milano, 2018.

Novembre A., *Invito alla libertà: il principio della filosofia – Il corso di Fichte <<Sui fatti della coscienza>> 1811/1812*, Edizioni Accademia Vivarium novum, 2018, Montella (AV).

Novotny D., *Schopenhauer's Biology: Animality, Causality and Motus*. Fink, München, , 2012.

¹ochen Schacht, Joseph E. Hawkins, *Sketches of Otohistory Part 4: A Cell by Any Other Name: Cochlear Eponyms*, *Audiology & Neurootolgy* 2004;9:317–327, Published online: October 1, 2004, p. 317.

Olby R., *Origins of the Natural History of Animals: Buffon, Daubenton and the Comte de Lacépède*, Mansell, London, 1797.

Olson R., *Science and scientism in nineteenth-century Europe*, University of Illinois Press, USA, 2008.

Ophthalmologische Bibliothek, herausgegeben von Dr. Karl Himly, Dr. Johann . Adam Schmidt , Dritter Band, II, bey Friedrich Frommann Jena, 1805.

Opitz J.M., *Goethe's bone and the beginnings of morphology*, *American Journal of Medical Genetics*, Vol. 126(A), I, 2004.

Orbes EG. *Tobias Mayer (1723–1762): Pioneer of enlightened science in Germany.*, Vandenhoeck and Ruprecht; Göttingen, 1980.

Orle Tantillo A., *The Will to Create: Goethe's Philosophy of Nature*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 2011.

Özen, V.O., *Schopenhauer on inner awareness and world-understanding*, *British Journal for the History of Philosophy* 31 (5), 2023, pp. 1005-1027.

Özen, V.O.. *Schopenhauer on inner awareness and world-understanding*, *British Journal for the History of Philosophy* 31.5, 2023, pp. 1005-1027.

Pala A., *Scritti di Ottica di Isaac Newton*, UTET, Torino, 1978.

Pareyson L., *Estetica dell'Idealismo Tedesco, III. Goethe e Schelling*, Mursia, Milano, 2003.

Parrot G.F, *Traité de la manière de changer la lumière artificielle en une lumière semblable à celle du jour*, Treuttel, Strasbourg, 1791.

Pecere P., *Kant e la Monadologia di Leibniz: dall'”Anfibolia” all'”Apologia”*, *Fogli di Filosofia*, fasc. 4, 2013, di pp. 7-41.

Pecere P., *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di Pagina, Bari, 2009, pp. 518-530.

- Pera M., Mandelbaum J., *The Ambiguous Frog: The Galvani-Volta Controversy on Animal Electricity*, Princeton University Press, USA, 1996.
- Petrillo A., *Intelletto e ragione in Kant e Schopenhauer*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2015, p.161.
- Philonenko, A., *Schopenhauer critique de Kant*, Revue internationale de philosophie, 1998, 37-70.
- Piana G., *Interpretazione del Mondo come volontà e come rappresentazione*, Lulu.com, 2013.
- Pinkard T., *La filosofia tedesca 1760-1860, L'eredità dell'Idealismo*, Einaudi, Torino, 2014.
- Pirro M. e Zenobi L., *Schiller, Goethe, Carteggio (1794-1805), Ed. Integrata*, Quodlibet, Macerata, 2022.
- Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2015, p. 277, 114 E-115 A. Corsivo mio.
- Platone, *Simposio*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano, 2017.
- Poggi S., Il colore e l'ombra, *La trasparenza da Aristotele a Cézanne*, il Mulino, Bologna, 2019.
- Poggi S., *Il genio e l'unità della natura – La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Portal A., *Cours d'anatomie médicale; ou, Elémens de l'anatomie de l'homme, avec des remarques physiologiques et pathologiques, et les résultats de l'observation sur le siège et la nature des maladies, d'après l'ouverture des corps*, Badouin, Paris, 1803.
- Pouillet C.M., *Éléments de physique expérimentale et de météorologie Voll.1-2*, Bechet Jeune, Paris, 1827-1828.
- Power J.E., *Henry More and Isaac Newton on Absolute Space*, Journal of the History of Ideas Vol. 31, No. 2, University of Pennsylvania Press, 1970, pp. 289-296.
- Primer H.R.A., *Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauers*, Publisher Peter Lang, Frankfurt am Main, 1984.
- Pseudo-Alberto Magno, *Liber de animalibus, XIII sec., Opera Omnia, vol. XIII, Augustae Taurinorum*, Typis Seminarii, 1890.
- R. G. Mazzolini, *Sugli studi embriologici di Albrecht von Haller negli anni 1755-1758*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 3 (1977), pp. 183-242.
- Raisbeck J., *Lebenskraft (Vital Force)*, Goethe-Lexicon of Philosophical Concepts 2021-11-05.
- Reed T.J., *The Classical Centre - Goethe and Weimar, 1775-1832*, Taylor & Francis, UK, 2020.
- Reil J.C., *Archiv für die Physiologie – Sechster Band*, Curt, Halle, 1805.
- Reill P.H., “*Bildung, Urtypus and Polarity: Goethe and Eighteenth-Century Physiology*,” Goethe Yearbook 3, 1986, pp. 139–48.
- ¹Reinhold K.L., *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Johann Michael Mauke, Jena, 1790.
- Resvick J., *Wechsel–Dauer (Change–Constancy)*, Goethe Lexicon of Philosophical Concepts, 2022..
- Richards R.J., *The Romantic Conception of Life, Science and philosophy in the age of Goethe*, University of Chicago Press, 2002.
- Richards R.J., *Kand and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding*, Stud. Hist. Phil. Biol. & Biomed. Sci., Vol. 31, No. 1, 2000, pp- 11-32.

- Riconda G., *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano, 1969.
- Ronchi V., *Optics, The Science of Vision*, New York University Press, New York, 1957.
- Ronchi V., *Storia della luce, da Euclide a Einstein*, Laterza, Bari, 1983.
- Rossi P. *Storia della Scienza Vol. 2, L'età dei Lumi da Eulero a Lamarck*, De Agostini, Novara 2006.
- Rossi P. *Storia della Scienza, Voll. 1,2,3*, DeAgostini, Novara, 2006.
- Rottman, *The geometry of light: Galileo's telescope, Kepler's Optics*, Gerald Rotman, Maryland, 2004
- Rudolph M., *Zur Schopenhauer-Literatur*, in Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft (17), 1930, s. 360-366.
- Runge P.O., *Sfera dei colori e altri scritti sul colore e sull'arte*, a cura di Flaim C., Abscondita, Milano, 2008.
- Safranski R., *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, Garzanti, Milano, 2021.
- Salom H., *An Essay on the Physiology of the Eye*, Outlook Verlag, Deutschland, 2023.
- Schelling F., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà* a cura di Strummiello G., Bompiani, Milano 2007.
- Schelling F., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano 1974.
- Schelling F.W.J., *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Breitkopf und Haertel, Losanna, 1797.
- Schelling F.W.J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*, a cura di Strummiello G., Bompiani, Milano 2007.
- Schelling F.W.J., *Sämmtliche Werke*, Cotta, Augsburg, 1856.
- Schelling F.W.J., *Sull'anima del mondo*, a cura di Tatasciore C., Orthoes Editrice, Napoli, 2016.
- Schmicking D.A., *Schopenhauer on Unconscious Intelligence and Embodied Cognition*. History of Philosophy Quarterly, 24, 89-108, 2007.
- Schmicking, Daniel A. "Schopenhauer on Unconscious Intelligence and Embodied Cognition", History of Philosophy Quarterly, vol. 24, no. 1, 2007, pp. 89-108.
- Schmitt S., *Type et métamorphose dans la morphologie de Goethe, entre classicisme et romantisme*, Revue d'histoire des sciences, (54), 2001, pp. 495-521.
- Schneider A., *Der Begriff Der Materie Bei Kant Und Schopenhauer*, Hofbuchdruckerei Friedrich Gutsch, Karlsruhe, 1907.
- Schopenhauer A., *Carteggio con i discepoli, Vol. I*, a cura di Fazio D., Pensa Multimedia, Lecce, 2021.
- Schopenhauer A., *Colloqui*, a cura di Verrecchia A., BUR, Milano 1995; ibid. pp. 164-173.
- Schopenhauer A., *Gesammelte Briefe*, Hübscher A., Bouvier, Bonn 1987.
- Schopenhauer A., Hübscher A., *Der handschriftliche Nachlaß in 5 Bänden*, Deutscher Taschenbuch Verlag dtv, München, 1985.
- Schopenhauer A., *La quadruplice ragione del principio di ragione sufficiente*, a cura di A. Vigorelli Guerini e Associati, 2017.

- Schopenhauer A., *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason and Other Writings*. Cartwright D.E., Erdmann E.E., Janaway C., eds. Cambridge University Press, USA, 2012.
- Schopenhauer A., *Parerga e paralipomena, Vol. II*, a cura di Carpitella M., Adelphi, Milano, 1983.
- Schopenhauer A., *Scritti postumi Vol. I, I manoscritti giovanili (1804-1818)*, a cura di Hübscher A., Volpi F., Adelphi, Milano, 1996.
- Schopenhauer A., *Sulla volontà nella natura*, a cura di Giametta S., BUR, Milano, 2010.
- Schopenhauer A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Holf Buch Kunsthandlung, 1813.
- Schopenhauer ieri e oggi, Atti del convegno internazionale – Palazzo Feltrinelli – Gargnano del Garda, Genova*, a cura di Marini A., Il Nuovo Melangolo, 1991.
- Schubbe D., Fauth R.S., *Schopenhauer und Goethe - Biographische und philosophische Perspektiven*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2016.
- Schulze G.E., *Vorlesung über Metaphysik nach der Nachschrift von A. Schopenhauer – Corso di Metafisica secondo il manoscritto di A- Schopenhauer (1810-11)*, a cura di De Cian N., Quaderni di Verifiche, Trento, 2009.
- Schwabe C.M.K., *Romanticism, Orientalism, and National Identity in German Literary Fairy Tales, 1795-1848*, University of Florida, USA, 2012.
- Segala M., “Goethe, Schopenhauer e l’ottica sperimentale”, *Rivista di filosofia* (906), 2005, pp. 217-231.
- Segala M., *A Convex Mirror; Schopenhauer’s Philosophy and the Sciences*, Oxford Univeristy Press, USA 2024.
- Segala M., *I fantasmi, il cervello, l’anima – Schopenhauer, l’occulto e la scienza*, Olschki, Firenze, 1998.
- Segala M., *Schelling and Schopenhauer on Intuition*, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 31, No. 4, 2022, pp. 784-804.
- Segala M., *Schopenhauer and the Empirical Confirmations of Philosophy*. *Idealistic Studies* 40 (1-2), 2010, pp. 27-41.
- Segala M., *Schopenhauer è anti-schellinghiano?*, *Rivista di filosofia* 92.2, 2001, pp. 235-268.
- Segala M., *Schopenhauer, la filosofia, le scienze*, Edizioni della Normale, Pisa, 2009.
- Sepper D.L., “Goethe, Newton, and the Imagination of Modern Science.” *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 63, no. 249 (3), 2009, pp. 261–77.
- Sepper D.L., *Goethe contra Newton: Polemics and the Project for a New Science of Color*, Cambridge University Press, USA, 2010.
- Shapiro A.E., *Fits, passions and paroxysms – Physics, method, and chemistry and Newton’s theories of colored bodies and fits of easy reflections*, Cambridge University Press, UK, 1993.
- Shapshay S., *Schopenhauer on the Moral Considerability of Animals: Toward a Less Anthropocentric Ethics*. In: Shapshay S., *The Palgrave Schopenhauer Handbook. Palgrave Handbooks in German Idealism*. Palgrave Macmillan, Cham, 2017.
- Shapshay S., *The Palgrave Schopenhauer Handbook*, Springer International Publishing, Netherlands, 2018.

- Sharpe L., *The Cambridge Companion to Goethe*, Cambridge University Press, USA, 2002.
- Sherrington C., *Goethe on Nature and on Science*, Cambridge University Press, UK, 2014.
- Sidorov A., *Arthur Schopenhauer: Phenomenology of the Body and Aesthetics*. HORIZON. Studies in Phenomenology 13 (2), 2024, 452-474.
- Silas T., *Quantifying the Visual: Tobias Mayer's Triangle and the Measurement of Color*, Studies in the History of Science, vol. 41, n.2, 2014, pp. 112-134.
- Silva M., *Schopenhauer and the analogical proof that the will is the thing in it-self: a reading of § 19 of Die Welt als Wille und Vorstellung from the point of view of Aristotelian rhetoric*. Prometheus - Journal of Philosophy, 13(35), 2021, pp.202-226.
- Skof L., *The Second Philosophy of Arthur Schopenhauer: Schopenhauer and Radical Empiricism*. Schopenhauer Jahrbuch 91, 2010, pp. 55-64.
- Smith R., *A complete system of opticks...: a popular, a mathematical, a mechanical, and a philosophical treatise: to which are added remarks upon the whole*, Cambridge, London, 1738.
- Soemmering S.T., *Abbildungen des menschlichen Hörorgans*, Warrentropp und Wenner, Frankfurt am Main 1806.
- Spinoza B., *Tutte le Opere*, a cura di Sangiacomo A., Bompiani, Milano, 2019.
- Steigerwald J., *Goethe's Morphology: Urphänomene and Aesthetic Appraisal*. Journal of the History of Biology 35 (2), 2002, pp. 291 - 328.
- Steinhauer H. "A CONCRETE INTERPRETATION OF SCHOPENHAUER'S NOTION OF THE WILL." The Monist, vol. 39, no. 2, 1929, pp. 161–69.
- Steinle F., Lowengard S., Kleinwächter T. C., *Ordering Colours in 18th and Early 19th Century Europe*, Springer International Publishing, Netherlands, 2023.
- Stirling, J. H., *Schopenhauer in Relation to Kant*, The Journal of Speculative Philosophy, 13(1), 1879, pp. 1-50.
- Stollberg J., Böker W., *Schriften zur Göttinger Universitätsgeschichte Band 3, "... die Kunst zu sehn" Arthur Schopenhauers Mitschriften der Vorlesungen Johann Friedrich Blumenbachs (1809–1811)*, Universitätsverlag Göttingen, 2013.
- Tenemann W.G., J.M. Morell, *A Manual of the History of Philosophy*, H.G. Bohn, London 1852.
- Tengler R., *Schopenhauer und die Romantik*, Forgotten Books, 2018.
- Tilliette X., *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1972.
- Tonelli G., *Da Leibniz a Kant, Saggi sul pensiero del Settecento*, Prismi, Napoli, 1987.
- Toni J., *On the Origins and Renaissance of Goethe's Morphology*, Herbsttagung «Evolving Morphology», Elemente der Naturwissenschaft (108), 2018, pp. 5-21
- Troxler P.V., *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802): zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxle*, hrsg. Klaus Düsing, Dinter, Deutschland, 1988.
- Troxler P.V., *Über das Verschwinden gegebener Gegenstände innerhalb unseres Gesichtskreises*, Ophthalmologische Bibliothek II, 1804.
- Valentini T., *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti Press, Roma, 2012.
- van Eynde, *Goethe lecteur de Kant*, Presses Universitaires de France - PUF, Paris, 1999.
- Vandenabeele B., *A Companion to Schopenhauer*, Wiley, USA, 2015.
- Vandenabeele B., *The Sublime in Schopenhauer's Philosophy*, Palgrave Macmillan, USA, 2015.

Vasconi P., *Diffusione della chimica antiflogistica in Germania*, Relazione presentata al VI Convegno Nazionale di <<Storia e Fondamenti della Chimica>>, (Cagliari, 4-7 ottobre 1995).

Vecchiotti I., *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Bari, 2005.

Viellard-Baron J.L., *Platonisme et Interprétation de Platon a l'époque moderne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988.

Vigorelli A., *Il riso e il pianto – Introduzione a Schopenhauer*, Guerini, Milano, 1998, p. 68.

Volpicelli I., *La natura vivente e le sue forme*, Marzorati Editore, 1988, pp. 28-29.

von Mücke D., *Goethe's Metamorphosis: Changing Forms in Nature, the Life Sciences, Representations*, Vol. 95, No. 1, University of California Press, 2006, pp. 27-53.

Wade, N.J., *On the Origins of Terms in Binocular Vision*, Elsevier, Netherlands, 2021.

Wald G., *The receptors of Human Color Vision*. Science. Sep 4;145(3636)1964, pp. 1007-16.

Walker M. Kant, *Schopenhauer and morality: recovering the categorical imperative*, Springer, 2011.

Warren D., *Reality and Impenetrability in Kant's Philosophy of Nature*, Routledge, NY, USA, 2001.

Watkins E., *The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius*, *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, No. 2, Philosophy Education Society Inc., Washington, 1995, pp. 295-339.

Weindling P., *Medicine and Modernization: The Social History of German Health and Medicine*, History of Science, Vol. 24, 1986, pp. 277-301.

Welchman A., *Schopenhauer's Moral Philosophy*. In Sacha Golob & Jens Timmermann, *The Cambridge History of Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2017, pp. 448-58.

Wells G.A., *Goethe and the development of science, 1750-1900*, Springer Netherlands, Netherlands, 1978.

Wells J.C., *Schopenhauer's Understanding of Schelling*, in Wicks. R.L., *Oxford Handbook of Schopenhauer*, UK;

Welsen P., *Grundriss Schopenhauer; Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Meiner, Hamburg, 2021.

Westfall R.S., *Never at Rest*, Cambridge University Press, New York, 1980.

Wicks R. L., *The Oxford Handbook of Schopenhauer*, Oxford University Press, UK, 2020.

Wicks R., "Schopenhauer's Naturalization of Kant's a Priori Forms of Empirical Knowledge." *History of Philosophy Quarterly*, vol. 10, no. 2, 1993, pp. 181-96.

Willis T., *Cerebri anatome: cui accessit nervorum descriptio et usus*, typis Ja. Flesher, impensis Jo. Martyn & Ja. Allestry apud insigne Campanae in Coemeterio D. Pauli, Londini, 1664.

Wolfe C.T., Pecere P., Clericuzio A., *Mechanism, Life and Mind in Modern Natural Philosophy*, Springer, 2022.

Wolff C., *Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano, 2003.

Woods D.B., Stoll T., *The Schopenhauerian Mind*, Taylor & Francis, UK, 2023.

Young J., *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Springer, UK, 2010.

- Young T., *Philosophical Transactions*, as 'The Bakerian Lecture. On the theory of light and colours, read 1801, Royal Society, London, 1802.
- Yourgrau W., *Reflections on the Natural Philosophy of Goethe*, *Philosophy*, vol. 26, no. 96, 1951, pp. 69–84.
- Zajonc A., Seamon D., *Goethe's Way of Science A Phenomenology of Nature*, State University of New York Press, USA, 1998.
- Zambonini F., *Schopenhauer e la scienza moderna: discorso letto il 24 novembre 1910 per la solenne inaugurazione dell'anno accademico nella r. Università di Sassari*, Tip. Ditta G. Dessì, 1911.
- Zammito J.H., *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, *Univeristy of Chicago Press*, 2017.
- Zammito J.H., *The Lenoir thesis revisited: Blumenbach and Kant*. *Stud Hist Philos Biol Biomed Sci*. 43(1), 2012, pp. 120-32.
- Zimmern H., *Arthur Schopenhauer, His life and his philosophy*, Longmans, Greens, and Co., London, 1876.