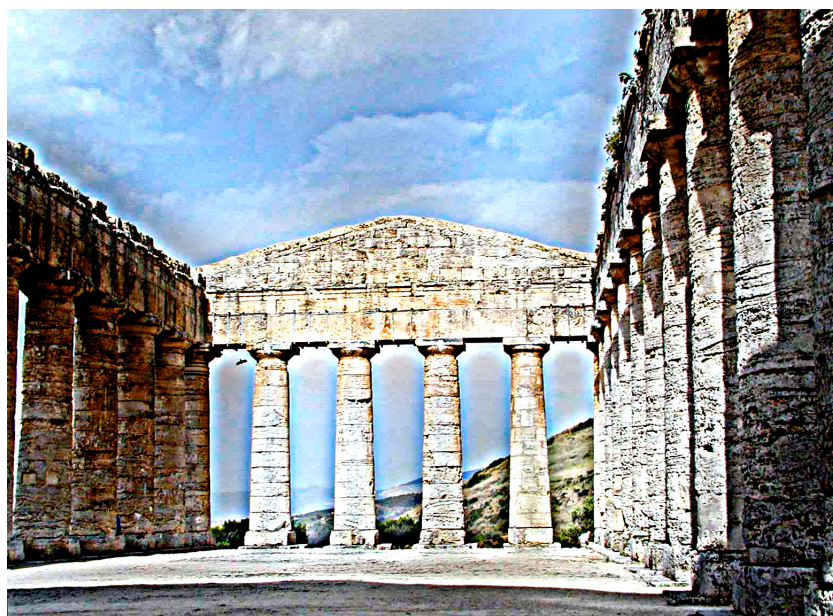


Giovanni Piana
Commenti a Schopenhauer
I



Indicazioni di lettura
per la “Quadruplici radice del principio di ragione
sufficiente”

1990

Questo testo è tratto dalle lezioni del corso di Filosofia Teoretica sul tema “Epistemologia e metafisica della natura in Schopenhauer” tenuto all’Università degli Studi di Milano nel 1990. Le traduzioni italiane citate sono le seguenti: *La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, I ediz. 1813, a cura di A. Vigorelli, Ed. Angelo Guerini e Associati, Milano 1990 (Abbrev.: *Quad_1*), II ediz. 1847, a cura di Eva Amendola Kuhn, Boringhieri, Torino 1959 (Abbrev.: *Quad_2*); *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. di N. Palanga, Mursia, Milano 1969 (Abbrev. : *M.*). *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, voll. I – II, a cura di G. De Lorenzo, Laterza, Bari 1986 (Abbrev.: *Supp.*). Inoltre vengono citate le *Lezioni berlinesi* (1820), *parte prima*, da *Theorie des gesammtenVorstellens, Denkens und Erkennens – Philosophische Vorlesungen*, Teil I, aus dem handschriftlichen Nachlass, hrsg. von Volker Spierling, München, 1986 (Abbrev.: *Lez. 1*); *La libertà del volere umano*, trad. it. di E. Pocar, Laterza, Bari 1970 (Abbrev.: *Lib.*) Nel caso che il luogo della citazione sia del tutto chiaro dal testo, viene indicato solo il numero di pagina. Nell’impiego delle traduzioni ci siamo riservati la possibilità di introdurre le modifiche ritenute necessarie senza esplicita segnalazione.

L’immagine di copertina deriva da una fotografia di Marina Piana del tempio di Segesta.

Indice

1. Premessa
2. Osservazioni sulla prima e sulla seconda edizione della *Quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*
3. I molti modi in cui si può parlare di *fondamento*
4. La tesi dell'identità di oggetto e rappresentazione
5. La tesi della relazionalità delle rappresentazioni
6. La prima classe di oggetti e il principio di ragione sufficiente del divenire
7. Gli oggetti della seconda classe: i concetti
8. Il principio di ragione sufficiente in rapporto ai concetti
9. Gli oggetti della terza classe e la *ratio essendi*
10. Serie dei numeri, successione temporale e *ratio essendi*
11. La critica del metodo deduttivo nella geometria. *Cognitio e convictio*
12. La *ratio essendi* in rapporto alle posizioni spaziali
13. Tre esempi per illustrare della *ratio essendi*
14. La quarta forma del principio di ragione sufficiente. La tematica della motivazione
15. L'affiorare della tematica dell'inconscio

1. Premessa

Nella prefazione alla prima edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer rivolge al lettore tre raccomandazioni che sono quasi tre veri e propri ammonimenti.

La prima è quella di leggere il libro *due* volte, ed essa non viene proposta in termini generici quasi una sorta di ovvietà – *almeno* due volte, avrebbe forse potuto dire! – ma con particolare attinenza alla natura ed alla struttura del libro.

Esso, dice Schopenhauer, deriva da un unico pensiero fondamentale, non comunica propriamente null'altro che quell'unico pensiero che in realtà è esplicitamente formulato nel titolo: il mondo è, ad un tempo, volontà e rappresentazione: e proprio per questo motivo non è costruito come un sistema di pensieri (*System von Gedanken*) che richiederebbe in via di principio la forma dunque di un edificio che ha le proprie fondamenta a partire dalle quali esso viene innalzato. In una simile forma architettonica vi è un primo anello, le fondamenta, ed un ultimo anello, la sommità: le fondamenta sostengono tutto e la sommità non sostiene nulla, mentre ciò che è compreso tra le fondamenta e la sommità sono anelli intermedi ognuno dei quali sostiene ed è ad un tempo sostenuto. Non è affatto improbabile che facendo riferimento ad una simile struttura architettonica Schopenhauer pensi, e con una certa inclinazione critica, a Kant, di cui talora rammenta non favorevolmente come una caratteristica negativa della sua dottrina, l'eccessiva passione per l'elemento sistematico-costruttivo, ed in particolare per la simmetrie che inducono Kant a cercare corrispondenze concettuali là dove non ve ne sono oppure a realizzare partizioni e suddivisioni artificiali all'interno della propria esposizione. Di fronte a ciò si fa valere invece un modo di proporre la problematica filosofica che può suggerire piuttosto l'immagine di una sfera che ha il suo centro in quell'unico pensiero fondamentale – tutti i punti della superficie della sfera conducono a questo centro, cosic-

ché in quell'immagine vi è l'idea di una forte unità, di una forte coesione, ma anche, nello stesso, quella della differenza e della varietà dei punti, del loro divergere l'uno dall'altro come divergono i raggi che promanano da questo centro. In particolare, una sfera non ha né un inizio né una fine, mentre un libro, lamenta Schopenhauer, deve avere una riga iniziale ed una finale, ed in ciò non somiglia affatto ad un organismo, nel quale ciascuna parte deve reggere il tutto ed anche essere retta dal tutto "sicché anche la sua più piccola parte non può appieno comprendersi se già non è stato in precedenza compreso il pensiero nel suo insieme" (*M*, p.19).

Di questa sfericità, che forse manderebbe in visibilio i più o meno recenti fautori dell'ermeneutica, si viene semplicemente a capo – suggerisce saggiamente Schopenhauer – leggendo il libro due volte.

Kant è oggetto di un'altra raccomandazione: la conoscenza dei "principali scritti di Kant" è indicata da Schopenhauer come un presupposto importante per la comprensione della propria dottrina. Si suggerisce così di dare lettura dell'*Appendice critica* sulla filosofia kantiana prima di affrontare la lettura del testo come una sorta di introduzione ad esso, in modo da aver chiarito in via preliminare in che rapporto si trovi la problematica kantiana con la posizione elaborata nel testo, sia nei suoi aspetti ritenuti positivi sia in quelli che Schopenhauer ritiene debbano essere respinti.

Ma non meno peso viene dato alla conoscenza delle altre due brevi opere che precedono il *Mondo come Volontà e rappresentazione*, e precisamente *La Quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* e lo scritto *Sulla vista e i colori*. La loro lettura rappresenta una sorta di condizione per una buona comprensione dell'opera maggiore.

Noi aggiungeremmo: la *Quadruplici radice* rappresenta, in particolare, una sorta di porta di accesso proprio al pensiero fondamentale che sta al centro di quella sfera. I nostri commenti a Schopenhauer prendono le mosse di qui, e precisa-

mente dalla prima edizione dell'opera, alla quale vanno tutte le nostre preferenze.

2. Osservazioni sulla prima e sulla seconda edizione della *Quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*

Va detto anzitutto che la prima versione del 1813 rappresenta un autentico piccolo capolavoro filosofico che contiene embrionalmente, in una breve e limpidissima sintesi, le idee portanti del *Mondo*. Molto più tardi, nel 1847, Schopenhauer ne realizzò una seconda versione che rappresenta in realtà un complessivo rifacimento. Basti pensare che il numero delle pagine viene raddoppiato – le integrazioni riguardano dunque non solo la forma, ma anche la sostanza, e in particolare diventano frequenti i richiami alle dottrine sviluppate nell'opera maggiore. Con ciò viene del tutto meno ciò che rende preziosa la prima edizione, e cioè il fatto che essa rappresenta l'antefatto teorico più rilevante del *Mondo come volontà e rappresentazione* cosicché essa risulta particolarmente utile per cogliere l'impianto elementare dei pensieri che conducono ad esso. Per lungo tempo è invece stata a disposizione del lettore italiano solo la seconda edizione, la cui traduzione venne realizzata da A. Coiazzi nel 1880 e da E. Amendola Kuhn nel 1915 (poi riproposta nel 1959). Ciò è tanto più singolare per il fatto che, a mio avviso, vi sono altri elementi che peggiorano l'opera dal punto di vista stilistico, guastando la straordinaria nitidezza della prima versione, la sua compattezza e stringatezza, con digressioni e pesantezze polemiche che sono tipiche dell'ultimo Schopenhauer: il quale vedendo riconosciuti troppo tardi i propri meriti non perde occasione di lamentarsene, talvolta con fastidiosa e senile acrimonia.

Del resto lo stesso Schopenhauer molto lucidamente coglie il risultato di un simile rifacimento osservando nell'introduzione che “a molti sembrerà quasi di sentire un vecchio che

legge il libro di un giovane, ma spesso lo fa tacere, per abbandonarsi alle sue digressioni sul tema”; notando ancora che vi è una grande differenza tra il tono del giovane “che pieno di fiducia espone le sue opinioni, giacché è ancora abbastanza candido da credere seriamente che tutti coloro i quali si occupano di filosofia niente abbiano più a cuore della verità” e “la voce ferma, ma talvolta anche ruvida del vecchio che finalmente ha dovuto scoprire in mezzo a quale nobile congrega di mestieranti e di servili piaggiatori è venuto a trovarsi” (p. 21).

Solo nel 1990 Amedeo Vigorelli ha egregiamente realizzato la prima traduzione italiana della prima versione dell’opera, a ben centosettantacinque anni dalla data della sua pubblicazione.

3. I molti modi in cui si può parlare di *fondamento*

Il titolo di questo primo scritto di Schopenhauer – *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung* – richiama certamente il nome di Leibniz, ed in particolare alla distinzione caratteristicamente leibniziana tra principio di non contraddizione che sta alla base delle verità razionali (a priori) e il principio di ragione sufficiente che sta invece alla base delle verità empiriche (a posteriori). Tuttavia, benché nel corso della discussione Leibniz venga implicato, proprio questo riferimento tende a fuorviarci rispetto al modo in cui Schopenhauer intende l’espressione di *principio di ragione sufficiente*. Credo perciò che sia opportuno mettere tra parentesi questo riferimento leibniziano, affidandoci piuttosto a qualche osservazione sull’impiego del termine *ragione*, anzitutto nell’originale tedesco che è, in questo caso, *Grund*: *fondamento*, *base*, *terreno*. Ciò che qui chiamiamo *principio di ragione* soprattutto tenendo conto dell’espressione latina *ratio* e in generale della terminologia tradizionale, potrebbe essere detto meglio, e più chiaramente, *principio del fondamento* (*Satz vom Grunde*). Va notato, tra l’altro che nelle

Lezioni berlinesi nelle pagine in cui si ripete la tematica di questo saggio, l'aggettivo *sufficiente viene a cadere del tutto*. Parlando di ragione abbiamo dunque di mira la distinzione tra il *fondato* e l'*infondato*, tra ciò che ha un fondamento e ciò che ne è privo. La parola fondamento, ed anche naturalmente la parola ragione o *ratio* intesa secondo l'inclinazione qui suggerita mantiene l'apertura, anzi la *genericità* che in questo caso è esplicitamente richiesta per una corretta impostazione del problema. Perciò, se ci venisse richiesta una formulazione del principio, dobbiamo scegliere, tra le diverse formulazioni possibili, quella che più ci sembra lasciare impregiudicata la natura degli enti tra cui sussiste la relazione di fondazione così come la specificità che questa relazione riceve in dipendenza dagli enti tra cui viene posta come sussistente.

Potremmo dire ad esempio: *ogni cosa ha sempre un fondamento*. E ciò significa che in rapporto all'esserci di ogni cosa possiamo interrogarci sul perché.

Schopenhauer suggerisce da parte sua di adottare in via provvisoria la formulazione di Wolf che all'incirca può essere resa così: "Nulla è, nel suo esserci piuttosto che non esserci, senza fondamento" (*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*).

Schopenhauer passa in rassegna diverse formulazioni che in qualche modo possono essere ricollegate al problema posto da questo principio, ma una simile rassegna ha essenzialmente lo scopo di mostrare che vi sono diverse accezioni in cui esso può essere inteso ed ogni formulazione mostra, peraltro oscuramente, la propensione verso un'interpretazione piuttosto che verso un'altra. Nello stesso tempo si avverte anche una sorta di inclinazione a rendere quel principio in certo senso unilaterale. Ad esempio: parlando dell'esserci di una cosa si sarà propensi a pensare alle cose "empiriche", e l'esserci verrebbe inteso nel senso in cui dell'esistenza effettiva di cose e di eventi. In tal caso, il dire "ogni cosa ha un fondamento" sembra voler dire che l'esistenza di qualcosa ha sempre una *causa*.

Il principio del fondamento assume così la forma del principio di causalità e potrebbe essere formulato in modo conforme dicendo: “ogni evento ha una causa”. Tuttavia vi sono anche cose come triangoli, rettangoli, figure geometriche di ogni genere, numeri e relazioni tra numeri, che non sono cose empiriche e che non esistono nello stesso modo di tavoli e sedie. In che senso si parlerà allora in rapporto ad esse di principio del fondamento? Inoltre le proposizioni, i giudizi, le conoscenze in genere possono essere fondate e infondate, ad esempio posso dire che la proposizione “Socrate è mortale” è vera sul *fondamento* della verità delle proposizioni “tutti gli uomini sono mortali” e “Socrate è uomo”. Anche in questo caso si parla di fondamento in un senso ancora diverso dai precedenti.

Infine vi sono le nostre azioni, i nostri comportamenti. Qui la distinzione tra il fondato e l'infondato si propone come distinzione tra *azione motivata* e *immotivata*: il *Grund* di cui si parla è semplicemente il *motivo*, e questa parola ha presumibilmente un senso che va tenuto distinto quello di *causa*; e quelle *ragioni* che rendono conto delle mie azioni sono certo di diversa natura dalle *ragioni* che venivano riferite al rapporto ai premessa e conseguenza.

Da queste prime sommarie considerazioni si fa avanti la necessità di una riflessione che risponda a due domande fondamentali:

1. quale è il senso del principio di ragione sufficiente considerato nella sua generalità?
2. in quanti e quali forme il principio di ragione sufficiente arriva a *specificarsi* e quali formulazioni potremmo proporre per caratterizzare queste forme?

In questa impostazione del problema si esemplifica quella che secondo Schopenhauer è una vera e propria regola del “metodo di ogni filosofare, anzi di ogni sapere in generale”. Questa regola è in realtà duplice. Da un lato essa invita a tener conto dell'*omogeneità* tra i concetti, cioè a cogliere gli aspetti comuni, le affinità tra concetti procedendo alla loro

unificazione, in modo da evitare l'inutile moltiplicazione di concetti affini. Di fronte a questo problema dell'omogeneità, vi è il problema opposto della *specificazione*. Questa consiste nell'operare le distinzioni necessarie all'interno di un certo concetto che, se impiegato in una generalità che ignori le sue differenze interne, condurrebbe ad equivoci di ogni sorta. È questa la considerazione metodologica con cui si apre l'intero saggio.

4. La tesi dell'identità di oggetto e rappresentazione

Una volta esposti i termini del problema e fornite le indicazioni storiche e terminologiche strettamente necessarie, Schopenhauer avvia la propria analisi con l'enunciazione di *due* tesi che ci offrono da un lato la risposta alla prima domanda, dall'altro il filo conduttore per l'impostazione della risposta alla seconda domanda.

La prima tesi può essere presentata come una considerazione sull'impiego del termine *oggetto*. Anche in questo caso è bene attirare l'attenzione sulla terminologia tedesca. In rapporto ad "oggetto", in tedesco abbiamo a disposizione due termini: *Objekt* e *Gegenstand*. Fra essi vi è una significativa differenza nel modo d'impiego: *Gegenstand* risulta da una composizione tra l'avverbio *gegen* che significa *di fronte, contro*, e il verbo *stehen, stare*. Vi è dunque un rimando allo *stare di fronte* ed all'*essere contrapposto*. In questa accezione si diranno oggetti, in particolare, le cose materiali che ci stanno di fronte e da cui siamo circondati. Si tratta dunque di un'accezione ristretta rispetto al termine di radice latina *Objekt* che indica invece qualunque cosa sia data, ed *in qualunque modo*, ad un soggetto. In certo senso si caratterizza con il termine di *Objekt* la pura relazione formale con il soggetto, cosicché i termini soggetto–oggetto vengono assunti come strettamente correlativi.

Ciò premesso la *prima tesi* afferma che *essere un oggetto*

ed *essere una nostra rappresentazione* fanno tutt'uno. Potremmo chiamare questa tesi come *tesi dell'identità di oggetto e rappresentazione*.

Secondo la formulazione di Schopenhauer: “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” (*Quad_1*, p. 18)

Aderendo allo spirito dello scritto che stiamo commentando vogliamo evitare di accompagnare queste grandi enunciazioni di principio con discussioni esplicative ed estensioni problematiche che ci prenderebbero ben presto la mano. Ci basta invece far valere l'assunzione che il termine di *rappresentazione* verrà da noi impiegato per qualunque oggettività, e dunque per qualunque cosa sia data ad un soggetto ed in una qualunque modalità dell'essere dato. Ad esempio ci sono date percettivamente, attraverso la vista, il tatto e gli organi di senso in genere, le cose materiali del nostro mondo circostante – esse verranno dunque dette rappresentazioni; ma verranno dette rappresentazioni anche numeri, concetti astratti, eventi di ogni genere, non meno delle nostre fantasticherie o dei nostri ricordi, perché in tutto ciò si danno per noi delle oggettività in genere.

5. La tesi della relazionalità delle rappresentazioni

Possiamo ora effettuare il passaggio che ci conduce alla *seconda tesi*. Tutte le rappresentazioni che hanno certamente, come è già mostrato dai nostri esempi, delle forme profondamente differenti, sono in ogni caso caratterizzate da una proprietà comune: nessuna rappresentazione può presentarsi interamente isolata, in un'assoluta singolarità. Si parla così di un collegamento (*Verbindung*) o di una connessione tra tutte le rappresentazioni.

Questa *tesi della relazionalità delle rappresentazioni* –

come vogliamo chiamarla – può essere formulata così: “Non esiste alcuna rappresentazione assolutamente indipendente”.

La negazione dell’indipendenza assoluta implica naturalmente l’affermazione della relatività e dipendenza di ogni rappresentazione. Ed è naturalmente riflettendo su questa relatività e dipendenza che ritroviamo il problema del *principio del fondamento nella sua accezione generale*. La connessione tra le rappresentazioni è “quella specie di relazione che esprime il principio di ragione sufficiente assunto in generale” (*Quad_1*, p. 18). Nelle *Lezioni berlinesi* si spiega più accuratamente che “ogni oggetto del soggetto, di qualunque specie, si tratti di una rappresentazione astratta o intuitiva, si trova relativamente ad un altro oggetto, e quindi ad un’altra rappresentazione, in un rapporto di *dipendenza*, cioè esso non potrebbe essere come è se non ci fosse un altro oggetto che è come è: e questo altro oggetto si chiama il fondamento (*Grund*), il primo conseguenza (*Folge*)” (*Lez. I*, p. 443).

Ogni rappresentazione è dunque in relazione con un’altra, ma questa parola non indica un puro e semplice rapporto estrinseco, un puro e semplice accostamento. Dovremmo dire invece che ogni rappresentazione è relativa ad un’altra, e lo è nel senso che *ne dipende nel suo essere*. Se la rappresentazione che fa da fondamento fosse diversa, sarebbe diversa anche la rappresentazione che consegue da quel fondamento. L’espressione *conseguenza* così come anche il verbo *sequire* sono peraltro espressioni che potrebbero indurre in equivoco: essere rimandano al rapporto premessa e conseguenza inteso come rapporto logico – deduttivo, mentre ora abbiamo di mira un’accezione più generale. In luogo di conseguenza, dovremmo parlare piuttosto di *rappresentazione fondata*.

La tesi della relazionalità delle rappresentazioni potrebbe dunque essere formulata dicendo: “Ogni rappresentazione è una rappresentazione fondata”, e questa è manifestamente una formulazione del principio di ragione sufficiente nella sua accezione generale.

In base ad essa dunque nessun oggetto “può mai essere qualcosa che sta assolutamente per se stesso, qualcosa di indipendente o anche di singolo o di separato... tutti gli oggetti stanno essenzialmente come tali in un collegamento conforme a legge e determinabile a priori secondo la loro forma. *Questo collegamento è quella relazione che esprime il principio del fondamento preso nella sua generalità*” (Lez.I, p. 444).

6. La prima classe di oggetti e il principio di ragione sufficiente del divenire

Dobbiamo ora rispondere alla nostra seconda domanda che riguardava le specificazioni del principio di ragione sufficiente, dunque i modi diversi in cui possiamo parlare di dipendenza di una rappresentazione dall'altra, i tipi di relazione tra le rappresentazioni che si possono contraddistinguere in generale.

Come abbiamo già sottolineato fin dall'inizio, vi sono varie forme del principio di ragione sufficiente, e precisamente vi sono *quattro* forme che possono essere considerate come sue specificazioni. La radice del principio di ragione sufficiente è quadruplici – si dice nel titolo dell'opera: cosa che non significa che vi sono di esso quattro radici, come se queste fossero, in certo senso, prima di principio, ma che esso assume quattro “aspetti” – *Gestalten*, come si dice nelle *Lezioni berlinesi*.

In che modo tuttavia possiamo procedere per una ordinata identificazione di queste forme? In realtà, le nostre sommarie considerazioni con le quali abbiamo introdotto l'argomento ed in particolare i riferimenti esemplificativi di cui ci siamo già avvalsi, ci offrono un orientamento abbastanza preciso sulla procedura da mettere in atto. Di qui appariva già chiaro che vi è una correlazione tra i tipi di relazioni fondamentali e i tipi differenti di oggetti (rappresentazioni). Il compito di identificare le varie forme del principio di ragione

sufficiente si può allora tradurre in un compito essenzialmente classificatorio che tenda ad operare una distinzione in classi degli oggetti in genere così che, dato un oggetto qualunque, lo si possa annoverare all'una o all'altra classe.

A dire il vero, Schopenhauer non si mostra affatto preoccupato (come si sarebbe certamente preoccupato Kant) di giustificare a fondo la propria classificazione, magari con una qualche complessa deduzione filosofico-trascendentale, limitandosi ad enunciare una suddivisione in quattro classi di oggetti e ad assumerla come valida a meno di controesempi in grado di invalidarla: si rimanda dunque ad altri il compito di proporre esempi di oggetti che non rientrano in nessuna delle quattro classi – nel quale caso la classificazione si dimostrerebbe incompleta – oppure che possono rientrare all'interno di due classi, nel qual caso la classificazione si dimostrerebbe sovrabbondante o comunque difettosa.

Nella prima classe di oggetti debbono essere *annoverate tutte le rappresentazioni complete (vollständig) che costituiscono l'intero di un'esperienza* (Quad_1, p. 21). Si tratta di una formulazione un po' astratta che richiede certamente qualche spiegazione per essere correttamente compresa.

Anzitutto si parla di *completezza delle rappresentazioni*. Questa nozione contiene un rimando a Kant. Questi aveva distinto in un'esperienza, ad esempio nella percezione di una cosa materiale, un elemento formale ed un elemento materiale. L'elemento materiale è costituito dal contenuto sensoriale come tale, dalle sensazioni come stati della soggettività percettiva, che non si sono ancora organizzati in una formazione oggettiva unitaria. L'unità e l'oggettività è opera invece dell'elemento formale, che è costituito dalle forme dello spazio e tempo così come dalle categorie. Ora Schopenhauer parla di completezza proprio per sottolineare che nel caso degli oggetti di questa prima classe sono presenti sia l'elemento formale che l'elemento materiale. Non si tratta dunque di semplici sensazioni, che sarebbero dette incomplete in quanto da esse man-

ca l'elemento formale, ma nemmeno, ad esempio, di oggettività geometriche ideali in rapporto alle quali l'esempio intuitivo è inessenziale, e che sarebbero perciò dette incomplete, inversamente, per la mancanza (o l'inessenzialità), dell'elemento materiale.

Il fatto che poi che si aggiunga che tali rappresentazioni complete "costituiscono l'intero di un'esperienza (*Das Ganze einer Erfahrung*) significa semplicemente che esse fanno parte di quella totalità di rappresentazioni nella quale consiste l'esperienza stessa del mondo. Nella seconda edizione dell'opera si dice più semplicemente che "la prima classe dei possibili oggetti della nostra facoltà rappresentativa è quella delle rappresentazioni intuitive, complete ed empiriche" (p. 59). L'intuitività si contrappone alle "rappresentazioni solamente pensate", mentre si parla di empiricità per indicare che le rappresentazioni empiriche sono suscitate da sensazioni che ne attestano la realtà e appartengono infine "a quel complesso senza fine e senza principio in cui consiste tutta la nostra realtà empirica".

La condizione dell'appartenenza degli oggetti della prima classe all'intero di una esperienza intende escludere da essa le rappresentazioni fantastiche, ad esempio gli oggetti che compaiono nei nostri sogni, dal momento che anch'essi possono presentarsi con le caratteristiche di concretezza con cui ci appaiono nella vita quotidiana, ma non possono essere compiutamente integrati in quella totalità che è il mondo esperito. Le rappresentazioni della fantasia "sono indubbiamente complete... ma non appartengono all'intero dell'esperienza, perciò esse non si trovano sotto la legge qui dominante della causalità ma, come azioni di puro arbitrio, sotto la legge della motivazione che domina nella classe che verrà in seguito menzionata degli oggetti della facoltà rappresentativa" (*Quad_1*, p. 27).

Si tratta dunque, detto semplicemente, ma anche in un modo più povero e insignificante, delle cose materiali, delle

cose che costituiscono la natura: nella formulazione più pregnante di Schopenhauer comincia invece ad affiorare una vera folla di problemi, alcuni dei quali trovano anche un primo, sia pure minimo, abbozzo. Ad esempio, la tematica della temporalità e della spazialità messa in questione dalla completezza della percezione viene sottoposta ad una discussione rapida, ma già estremamente significativa; e così anche il tema della distinzione tra cose reali e cose puramente sognate, che ha un raggio di azione molto più ampio di quello che può apparire fin d'ora. Inoltre, un'importante riflessione che verrà ripresa nel *Mondo* viene dedicata alla posizione peculiare che detiene il corpo soggettivo nell'ambito degli oggetti di questa classe, un problema che si impone a partire dalla considerazione della tematica delle sensazioni e del fatto che ogni rappresentazione appartenente a questa classe, proprio in quanto ha carattere intuitivo, può esser realizzata solo attraverso la sensazione.

La forma del principio di ragione sufficiente corrispondente a questa prima classe di oggetti non è altro che la legge di causalità.

Fondamento significa allora semplicemente *causa*. E ciò che viene fondato da questo fondamento da esso si dice *effetto*.

Naturalmente non diremo che il rapporto causale sussiste tra cose, ma tra stati-di-cose (*Zustand*): da una certa configurazione delle cose ne consegue un'altra e da questa un'altra ancora in una catena infinita, sul cui primo anello è privo di senso interrogarsi. Un modo appropriato di formulare questo rapporto è il parlare di *divenire*: uno stato di cose *diviene* sempre da un altro. Perciò Schopenhauer parla di questa forma del principio di ragione sufficiente come *principio di ragione sufficiente del divenire* (*principium rationis sufficientis fiendi*). In questo caso la *ratio* potrà essere detta *ratio fiendi*.

7. La seconda classe di oggetti: i concetti

Alla *seconda* classe di oggetti (rappresentazioni) appartengono tutti i *concetti* e naturalmente tutte le loro forme di connessione.

Ma che cosa intendiamo con *concetti*?

Prestiamo attenzione a questo punto. Parlando della prima classe di oggetti in realtà parliamo del mondo stesso, anzi dell'esperienza del mondo e quindi delle cose e delle relazioni concretamente sperimentate. In questa esperienza del mondo sono implicate 1. le sensazioni; 2. la forma del tempo e dello spazio; 3. la relazione causale.

È ora opportuno sottolineare che l'apprensione del sussistere di una relazione causale è, secondo Schopenhauer, altrettanto diretta e immediata quanto lo è l'apprensione della forma spaziale di una cosa e della forma temporale di un evento. Ciò significa che noi cogliamo senz'altro l'urto tra due oggetti e il movimento causato da questo urto *nella visione complessiva che abbiamo della situazione*, anche se in questa visione distinguiamo un elemento materiale ed un elemento formale. Seguendo la posizione di Kant, questo elemento formale, ed in particolare la relazione causale, verrà riferito ad un'attività intellettuale: tuttavia, secondo Schopenhauer, un simile richiamo all'intelletto ha solo il senso di differenziare una forma di organizzazione soggettiva, la causa, appunto, da ciò che si impone ai nostri sensi, e non ha invece il senso di implicare la mediazione di qualche rappresentazione astratta. Non dobbiamo in altri termini concepire la relazione causale, che pure possiamo annoverare tra le relazioni intellettuali non derivabili dall'esperienza, come un vero e *proprio pensiero della relazione causale che viene applicato ai contenuti dell'esperienza sensoriale*. La connessione causale è invece immediatamente operante nella stessa esperienza intuitiva del mondo. Detto in altro modo: anche gli animali hanno un'esperienza intuitiva del mondo, della quale fa parte l'apprensione della connes-

ne causale tra gli eventi. Per questo gli animali possono andare a caccia delle proprie prede oppure fuggire di fronte ad un'aggressione, evitare i pericoli, ripararsi dal freddo, ecc. Nessuno di questi comportamenti sarebbe possibile se essi non sapessero connettere causalmente gli eventi, se non sapessero cogliere lo *stile causale* che caratterizza la realtà stessa.

Ora, se decidiamo di impiegare la parola *intelletto* per indicare l'attività di afferramento di questo stile causale, non c'è dubbio che possiamo senz'altro affermare che gli animali hanno un *intelletto*. Ma non per questo diremo che essi hanno *pensieri*, che essi *pensano*.

Che cosa significa allora pensare ed avere dei pensieri?

Appare chiaro che pur avendo preso le mosse da uno spunto kantiano – e in particolare dalla nozione di relazione causale come relazione intellettuale – da Kant ci siamo rapidamente e irrimediabilmente allontanando ed in maniera più radicale di quanto potrebbe apparire ad uno primo sguardo. Ciò appare chiaro proprio in rapporto alla domanda intorno a che cosa significa pensare.

La risposta di Schopenhauer è questa: pensare significa produrre concetti, connettere i concetti in giudizi (proposizioni); connettere le proposizioni in strutture argomentative, in ragionamenti. Concetti sono allora semplicemente rappresentazioni astratte e la facoltà di produrre concetti giudizi e inferenze è ciò che si chiama *ragione*. Le caratterizzazioni kantiane dei termini “intelletto” e “ragione” debbono dunque essere messe interamente da parte.

Per caratterizzare il concetto, Schopenhauer risale alla tradizione prekantiana, alla tradizione empiristica. Egli parla infatti dei concetti come *di rappresentazioni di rappresentazioni*, una dizione che rammenta molto da vicino la concezione empirista secondo la quale le rappresentazioni astratte sono da considerare come copie delle rappresentazioni intuitive, benché egli distingua poi nettamente fra fantasma (rappresentazione mentale) e concetto evitando l'errore empiristico.

Ad esempio, il concetto di cavallo, che possiamo identificare con alcune poche caratteristiche definitorie, è una rappresentazione generale che presuppone rappresentazioni intuitive di cavalli effettivamente dati nella nostra esperienza: in questo senso esso può essere detto “rappresentazione di rappresentazioni”. Va da sé che la generalità del concetto va a scapito della ricchezza di determinazioni concrete che sono proprie del caso singolo dato nell’intuizione e che dunque i concetti sono intrinsecamente più poveri delle rappresentazioni intuitive. Ma proprio questa loro maggiore povertà è ciò che li rende utili, anzi indispensabili per lo sviluppo dei processi conoscitivi e in generale per i processi della scienza.

Seguendo un simile corso di idee, Schopenhauer arriva – contro Kant – ad una vera e propria rivalutazione della *logica generale*, un’espressione con cui Schopenhauer come del resto Kant non intende altro che la logica formale, la logica “scolastica”. Questa rivalutazione – è bene sottolinearlo – urta non soltanto contro la posizione di Kant, ma contro l’intero sviluppo idealistico che ha sempre manifestato contro la sillogistica del passato un vero e proprio disprezzo.

I concetti di cui parla Schopenhauer non si situano dunque ambigualmente, come accadeva in Kant, all’interno di quella logica trascendentale che aveva come compito di individuare le forme fondamentali di unificazione dell’esperienza. In rapporto a questa problema kantiana, Schopenhauer realizza una drastica semplificazione che è, a mio avviso, profondamente giustificata. Di tutta la complessa problematica delle categorie, Schopenhauer lascia vivere unicamente quella della causalità, e naturalmente quella della sostanza, ma considerata in un nesso inscindibile con la causalità; nello stesso tempo, come abbiamo visto, essa viene attribuita ad una facoltà intellettuale che è qualcosa di interamente diverso dalla facoltà di produrre concetti, dalla facoltà di pensare. Questa si esplica attraverso concetti e connessioni tra concetti, ma ora con questa parola dobbiamo intendere proprio ciò che intendevano i

cultori della logica formale. Essi sono fondamentalmente i significati generali delle parole, dal momento che – è Schopenhauer stesso a sottolinearlo – il *linguaggio è lo strumento effettivo del pensiero concettuale*, i concetti possono essere fissati e conservati solo attraverso il linguaggio e indipendentemente dal linguaggio essi si dissolvono.

8. Il principio di ragione sufficiente in rapporto ai concetti

Da tutto ciò non è difficile intravedere in quale direzione si orienteranno le nostre considerazioni successive. Il problema del principio di ragione sufficiente non andrà evidentemente proposto in rapporto ai concetti come tali, ma alle loro connessioni, quindi ai giudizi, alle proposizioni che possono essere concepite come operazioni di unificazione tra concetti. Riportare il problema del principio di ragione sufficiente alle proposizioni significherà poi evidentemente interrogarsi sul *fondamento* di ciò che esse dicono. “Un giudizio vero significa: esso ha una ragione sufficiente” (*Quad_2*, p. 52). E subito Schopenhauer precisa: “la ragione sufficiente” ovvero il fondamento deve “essere qualcosa di diverso dal giudizio a cui si riferisce. La verità è dunque la relazione di un giudizio a qualcosa che sta fuori di esso” (*ivi*, p. 52).

Così, in rapporto ad una verità empirica come “questo cavallo è nero” il fondamento starà nell’atto percettivo a cui la proposizione implicitamente rimanda, atto che sta fuori della proposizione.

Non ogni verità è tuttavia senz’altro una verità empirica secondo un modello così semplice. Il fondamento di una proposizione può anche essere un’altra proposizione. Così io so che Socrate è mortale non già perché lo ho visto morire, ma sulla base delle due ben note premesse. Le premesse sono ora il *Grund*, mentre la proposizione fondata può essere detta *consequenza* nel senso usuale del termine che rimanda al rap-

porto deduttivo. Si parlerà in tal caso di verità logiche, che saranno definite dal fatto che la loro verità è fondata su altre proposizioni, assunte come vere. La verità di queste premesse sarà a sua volta fondata empiricamente (nell'esperienza) oppure logicamente (in altre proposizioni).

In realtà anche nel caso delle verità ottenute consequenzialmente vale la formulazione generale secondo cui “la verità è la relazione di un giudizio a qualcosa che sta fuori di esso”, dal momento che questa formulazione, piuttosto forte, va intesa nel senso della formulazione più debole secondo cui il fondamento “deve essere qualcosa di diverso dal giudizio a cui si riferisce” e non vi è dubbio che le premesse siano proposizioni diverse rispetto alla conseguenza che da esse si trae.

Ciò vale anche per il terzo tipo di verità che Schopenhauer segnala e che chiama *verità metafisiche* nella prima edizione dell'opera e, forse meno equivocamente, *verità trascendentali* nella seconda edizione. Con queste espressioni egli non intende altro che le proposizioni sintetiche a priori di cui parlava Kant, con particolare riguardo alle proposizioni aritmetiche e geometriche.

L'ultimo tipo di verità che dobbiamo rammentare sono le verità che Schopenhauer chiama *metalogiche*: con questa espressione si intendono in generale quelle proposizioni che formulano le condizioni dello stesso pensiero logico, sono dunque verità che le stesse regole della deduzione presuppongono. Esse dunque stanno alla base delle argomentazioni – come il principio di non contraddizione, il principio di identità, il terzo escluso ecc. In rapporto alle verità metalogiche non può valere il requisito dell'esteriorità del fondamento rispetto alla proposizione fondata. Ad esempio, la verità del principio di non contraddizione non può consistere in un'altra proposizione né in qualche intuizione ad essa esterna. Ciò non significa che sia priva di fondamento, ma piuttosto che non ha senso, in rapporto ad essa, porre il problema del fondamento. Il principio di non contraddizione vale in quanto

condizione del pensare in genere, e proprio per questo si sottrae ad una domanda sulle sue condizioni. In realtà non manca nel testo un cenno ad un'interpretazione psicologizzante, secondo la quale la verità di una proposizione metalogica sarebbe riconosciuta “per mezzo di una riflessione” nella quale tentiamo invano di pensare in modo contrario a verità di questo tipo, ma su questa interpretazione introspettiva prevale indubbiamente l'idea di considerare queste “leggi” come condizioni di possibilità del pensare in rapporto alle quali non ha senso porre il problema del fondamento. Tra esse andrà allora annoverato lo stesso principio di ragione sufficiente e proprio nella formulazione secondo la quale “la verità è la relazione di un giudizio con qualche cosa fuori di esso, che è la sua ragione sufficiente” (*Quad_2*, p. 174). Del resto fin dall'inizio (*Quad_1*, § 13) si era affermato che il principio di ragione sufficiente deve essere assunto come indimostrabile in quanto è esso stesso principio di dimostrazione.

In quanto in tutte queste considerazioni ciò che è in discussione è il problema della verità di un giudizio, quindi del suo valore conoscitivo, Schopenhauer parla di questa forma anche come *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Si noti come corollario che, potendo un fatto essere formulato in una proposizione, una *proposizione* che enuncia il sussistere di una condizione causale può essere assunta come *ratio cognoscendi* per la verità della *proposizione* che enuncia l'effetto conseguente.

9. Gli oggetti della terza classe e la *ratio essendi*

A dire il vero parlando di fondamento del divenire (*ratio fiendi*) e di fondamento del conoscere (*ratio cognoscendi*) ci imbattiamo in una distinzione ben nota e più volte ribadita nella tradizione filosofica – nonostante una certa novità dell'impostazione di principio.

Diversamente stanno le cose per la terza e la quarta clas-

se di oggetti – ed intanto per la terza classe di cui vogliamo ora occuparci. Certo, anche in questo caso si tratta di problemi non nuovi e variamente proposti in precedenza. In particolare vi è una netta e per certi aspetti piuttosto fedele ripresa di alcuni momenti fondamentali dell'estetica trascendentale kantiana. Realmente nuova è tuttavia l'integrazione di questi temi nell'orizzonte del problema del fondamento; inoltre il modo del loro sviluppo contrassegna l'originalità di uno stile e di un atteggiamento filosofico.

La terza classe di oggetti è costituita “dalla parte formale delle rappresentazioni complete” – una formulazione che dovrebbe apparirci abbastanza chiara se rammentiamo che cosa intendevamo con *completezza delle rappresentazioni*.

Illustrando quella nozione ci eravamo richiamati alla posizione kantiana ed all'idea che nella percezione di una cosa si deve distinguere il puro contenuto sensoriale dalle determinazioni spaziali e temporali che costituiscono la parte formale della percezione stessa. Il problema kantiano dello spazio e del tempo come forme a priori dell'intuizione ed il modo in cui si configurano in rapporto ad esso l'aritmetica e la geometria rappresenta per Schopenhauer uno dei punti fermi acquisiti da Kant, ed a partire dall'impostazione kantiana Schopenhauer ritiene di poter individuare nei numeri e negli enti geometrici e nelle loro relazioni una vera e propria nuova classe di oggetti accanto a quelle dei prodotti delle intuizioni concrete e dei concetti. Il motivo di ciò sta anzitutto nel fatto che una forma geometrica non va confusa con la figura che possiamo disegnare sulla lavagna ed alla quale possiamo fare eventualmente riferimento nel corso delle dimostrazioni. La figura concretamente disegnata, con tutte le sue imprecisioni, è oggetto di un'intuizione empirica, come ogni altra cosa del nostro mondo circostante. Una figura geometrica è invece qualcosa di interamente diverso dall'oggetto di un'intuizione empirica. Tuttavia ciò non significa – questo è il passaggio gravido di conseguenze – che essa sia da considerare come

una pura rappresentazione astratta, come un concetto sul quale sia lecito intervenire solo con gli strumenti della costruzione e della deduzione logica.

Se ammettiamo con Kant che spazio e tempo ineriscono alle oggettività dell'intuizione in quanto essi rappresenterebbero la componente formale, dovremmo poter ammettere la possibilità di uno sguardo esplicitamente diretto a queste forme – la possibilità, dunque, di una intuizione *pura*, dove l'aggettivo *puro* trae il suo senso, come in Kant, dalla contrapposizione ad *empirico*. Questa idea di un'intuizione pura è la soluzione che Kant propone all'antica questione della fonte della certezza delle proposizioni geometriche e aritmetiche. Se da un lato va respinta in via di principio la natura empirica di questa certezza, dall'altro sembra anche difficile ritenere che essa possa essere giustificata per via puramente argomentativa. L'idea che lo spazio e il tempo siano forme dell'intuizione e che si dia una intuizione pura ci consente di affermare che le relazioni geometriche possono essere colte direttamente nella loro certezza attraverso il caso singolo nella misura in cui attraverso di esso si colgono le determinazioni aprioriche che caratterizzano la spazialità e la temporalità.

Questa soluzione forma la premessa della tematica schopenhaueriana. Come sappiamo ogni classificazione di oggetti è vincolata ad una forma speciale del principio di ragione sufficiente. Perciò affermare che gli oggetti in questione formano una classe distinta da ogni altra significa ammettere che fra essi intercorra una *forma peculiare di relazione fondazionale*. Essa viene chiamata da Schopenhauer *fondamento d'essere* (*Seinsgrund*) ovvero *ratio essendi*. Su di essa ci dobbiamo soffermare un po' più a lungo che nei casi precedenti.

10. *Serie dei numeri, successione temporale e ratio essendi*

Chiunque rifletta anche superficialmente sulla problematica

or ora accennata, avvertirà fin dall'inizio, pur senza entrare nel merito della questione, che mentre è del tutto chiara l'attinenza della geometria alla spazialità, molto meno lo è l'attinenza dell'aritmetica alla temporalità. La geometria può essere considerata come una scienza che esplora lo spazio, che ne mette in luce le caratteristiche essenziali, che studia le figure spaziali e le loro possibili relazioni. Nulla del genere invece possiamo affermare sul rapporto tra aritmetica e temporalità: ciò ci fa sospettare che nell'istituire questo nesso agisca qualche mediazione filosofica pregiudiziale.

Se stiamo alla posizione kantianeggiante di Schopenhauer possiamo stabilire questo nesso a partire da una premessa che egli non elabora più di tanto, ma che comunque enuncia con particolare chiarezza nel § 15 del primo libro del *Mondo*.

Si dice qui che “tutto il contenuto dell'aritmetica e dell'algebra non è che un semplice metodo di abbreviazione del contare” (*M*, p. 114).

Vogliamo chiudere un occhio sul fatto che si fa di aritmetica ed algebra un solo fascio, assai impropriamente: tenendo conto del solo riferimento all'aritmetica qui si sostiene che le procedure aritmetiche, anche particolarmente complesse, e così le nozioni, talvolta molto astratte fondate su queste procedure, sono fundamentalmente *elaborazioni simboliche* che hanno lo scopo di abbreviare il *conteggio*, inteso elementarmente come enumerazione di unità in successione.

Naturalmente il fatto che si parli di abbreviazione non deve far pensare che si tratti di cose da poco: le “abbreviazioni” in questione infatti sono per lo più tali da realizzare effettivamente procedure che non potrebbero in altro modo essere eseguite. Resta invece l'assunzione della riducibilità di principio al conteggio. Di questa riducibilità possiamo farci un'idea pensando ad esempio al modo in cui la moltiplicazione può essere considerata un'abbreviazione di addizioni e l'addizione stessa come un modo di abbreviare un conteggio. Il conteggio in effetti non deve essere inteso come una serie di

addizioni successive come se contare significasse nient'altro che addizionare 1 ad 1. Così in luogo di realizzare l'addizione $15+5$ secondo le ben note regole, potrei semplicemente, impiegando la notazione a tratti, semplicemente contare i tratti – e così nessun segno di addizione e di operazione corrispondente sarebbe necessaria.

$$\begin{array}{r}
 15 \qquad + \qquad 5 \\
 | | | | | | | | | | | | | | + | | | | | \\
 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
 \end{array}$$

A partire da questa considerazione è possibile effettuare in qualche modo il passaggio al problema temporale. Nel contare, un'unità succede all'altra, il contare sembra essere niente altro che un seguire l'ordine di unità in successione. È questa parola “successione” che dovrebbe suggerire senz'altro una relazione intrinseca tra il contare e la temporalità, e dunque tra il numero e il tempo. D'altronde il tempo, obbiettivamente considerato, non è altro che una successione di istanti. Il contare sembra così in certo senso presupporre la successione temporale.

Forse potremmo affermare che la configurazione di tratti considerata non già come una configurazione compiuta, ma come una successione che percorriamo dall'uno all'altro tratto, può rappresentare un buon simbolo sia della successione temporale, sia della successione numerica: cosa che potrebbe rappresentare un buon indizio per l'esistenza di una relazione.

Io credo peraltro che il condizionale debba essere d'obbligo. Un simile indizio non ci sembra affatto buono, ma saremmo disposti a sostenere che si tratta invece di una relazione discutibile e forzata, per quanto ricorrente nella filosofia della matematica dopo Kant. Ma naturalmente questa nostra

opinione, in un contesto in cui siamo impegnati a rendere comprensibile la posizione di Schopenhauer, è del tutto secondaria. In effetti proprio quell'indizio ci fornisce un primo esempio che ci fa capire che cosa Schopenhauer intenda con *ratio essendi*.

“Ogni numero presuppone i numeri precedenti come ragioni del suo essere: io posso giungere al numero dieci solo attraverso tutti i precedenti e solo grazie a questa conoscenza della *ratio essendi* so dove sono dieci, e dunque otto, sei, quattro” (*Quad_1*, p. 117)

Ciò vale anche per gli istanti di tempo: ogni istante non è semplicemente, ma è *tra* un determinato istante ed un altro istante altrettanto determinato, ed il pensiero di un istante isolato, avulso dalla successione temporale complessiva è privo di senso.

Si chiederà allora: che tipo di relazione sussiste in questo caso? Possiamo forse ritenere che fra un istante ed il successivo sussista un nesso causale? Certamente no. Ma nemmeno si potrebbe parlare di una relazione logica già per il fatto che una simile relazione sussiste tra proposizione e né gli istanti né i numeri sono proposizioni. Di qui la necessità di individuare una diversa forma del principio di ragione sufficiente.

Sorge tuttavia subito il dubbio che questo esempio sia troppo debole, che esso non sia in grado di esibire una relazione in qualche modo intrinseca tra elemento fondante ed elemento fondato. Si prospetta invece l'idea di una forma relazionale generale, elementarissima e particolarmente stringente. Tanto che una successione come quella dei numeri naturali o di quella degli istanti di tempo sembrano valere forse meglio che come specificazione del principio di ragione, come caso esemplarmente rappresentativo del principio di ragione sufficiente inteso nella sua generalità. In un'aggiunta alla seconda edizione della *Quadruplici radice*, lo stesso Schopenhauer nota che “il tempo è lo schema semplice con il contenuto essenziale di tutte le forme della ragione sufficien-

te” (p. 235). Lo stesso naturalmente deve dirsi per l’aritmetica. Il principio di ragione sufficiente è il principio su cui si fonda la scienza stessa, poiché vi è scienza e indagine scientifica ovunque vi siano ragioni da ricercare, fondamenti da portare alla luce. “Scienza, infatti, significa un sistema di conoscenze, cioè una somma di conoscenze collegate, in contrapposizione al semplice aggregato delle medesime. Ma che altro mai se non il principio di ragione sufficiente lega fra loro le membra di un sistema?” (p. 27). Ora, la serie di numeri presenta nella forma più semplice ed anche più rigorosa, proprio questa forma di connessione: “Grazie a questa perfetta semplicità, perché niente rimane da parte, né ci sono relazioni indefinite, tale serie non lascia niente a desiderare in precisione, apoditticità e chiarezza” (p. 235).

Tuttavia proprio per questo motivo – per la sua capacità di illustrare la tematica generale del principio di ragione sufficiente – il riferimento all’aritmetica non è in grado di fornirci una chiara via di accesso al problema della *ratio essendi*. A tale scopo dobbiamo piuttosto rivolgerci sul versante della geometria.

II. La critica del metodo deduttivo nella geometria. *Cognitio e convictio*

L’impresa fondamentale di Euclide fu quella di organizzare sistematicamente il sapere geometrico acquisito nel passato in modo tale da poter dedurre ogni proposizione geometrica come conseguenza di altre proposizioni. Ciò richiede che insieme alla validità delle regole inferenziali, sia assumano alcune proposizioni come primitive e dunque, come si è detto per secoli, come in se stesse evidenti.

Con Schopenhauer ci chiediamo: di fronte alla geometria considerata nell’orizzonte del problema del principio di ragione sufficiente dovremmo soltanto prendere atto di questa forma deduttiva, facendo rientrare l’intera tematica nel qua-

dro della *ratio cognoscendi*? In realtà tutta la discussione sviluppata da Schopenhauer prende le mosse dal rifiuto di orientarsi in questa direzione: le proposizioni geometriche vertono su *entità geometriche* e ciò a cui siamo interessati è il tipo di rapporto che sussiste tra queste entità. Questo rapporto viene senz'altro colto ed afferrato nelle dimostrazioni corrispondenti? Schopenhauer non risponde a questa domanda in modo senz'altro affermativo, ma sottopone la comprensione della relazione attraverso la dimostrazione a forti limitazioni. Ciò che viene proposto all'interno di una dimostrazione geometrica è una conseguenza che dobbiamo riconoscere come vera e della cui verità possiamo dirci convinti per il fatto che abbiamo riconosciuto la coerenza logica di ogni passo che abbiamo compiuto, ma questa convinzione non è la stessa cosa di una comprensione autentica, non è la stessa cosa che possedere l'*evidenza* della connessione che in quella dimostrazione è stata effettuata.

Occorre qui prestare molta attenzione alla terminologia impiegata: per indicare la convinzione che deriva dalla dimostrazione Schopenhauer si serve del termine latino *convictio* che viene indicato come termine esplicativo per il tedesco *Überführung*. Ma il termine latino *convictio* non indica in realtà un'opinione di cui in un modo o nell'altro abbiamo acquisito una certezza soggettiva (*Überzeugung*): esso è invece tratto dal linguaggio giuridico per indicare quel complesso di considerazioni, che possono diventare vere e proprie stringenti argomentazioni con il quale un giudice istruttore mette con le spalle al muro un imputato, e in questo senso lo "convince" della sua colpa. Lo convince, nel senso che gli mostra che non vi sono per lui vie di uscita, che tutto confluisce coerentemente, logicamente, nell'indicarlo come autore del delitto. Come sappiamo, l'imputato potrà protestare la propria innocenza, e del resto il giudice incorrere in un errore. Analogamente nelle dimostrazioni geometriche noi possiamo dire di essere convinti in questo stesso senso: le *dimostrazioni ci met-*

tono con le spalle al muro, non possiamo dire di no, anche se forse non riusciamo a *vedere* la connessione realizzata nella proposizione dimostrata. Di fronte alla convinzione intesa così, sta invece la *cognitio*, ciò che Schopenhauer chiama *Einsicht* – un termine che rimanda al vedere (*sehen*). Nel linguaggio quotidiano *einsehen* significa in particolare *vedere dentro*, *ricoscere*, *ammettere*, *capire*. Sarei propenso a tradurre questo termine con *comprensione evidente* o addirittura con *cognizione intuitiva*.

Si tratta naturalmente di quella comprensione evidente che abbiamo (o dovremmo avere) per gli assiomi.

Se vi mostro questa figura:

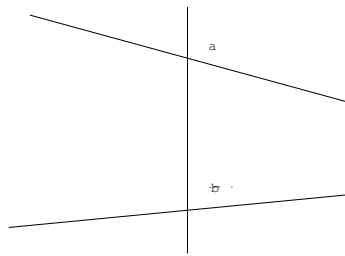


fig. 1

voi afferrate subito da essa che in tutte le figure di questo tipo le due rette *a* e *b* finiranno per incontrarsi in un solo punto (o siete forse di altra opinione?...). In questo caso, dovremmo dire, vi è appunto *cognitio*, e non pura e semplice *convictio*.

Dobbiamo dunque ritenere che, per quanto importante possa essere la messa in forma deduttiva delle proposizioni geometriche, tuttavia questa è appunto soltanto una forma che riveste un contenuto di cui è responsabile in generale non il pensiero astratto, ma appunto l'intuizione, e precisamente quell'intuizione pura di cui parlava Kant in rapporto allo spazio.

Nella discussione della *ratio essendi* assume così il massimo risalto la *componente intuizionistica* della filosofia di Schopenhauer, una componente che non contraddice la riva-

lutazione della logica formale a cui abbiamo accennato in precedenza. Quella rivalutazione del resto non attribuisce alla logica in genere una capacità autonoma di produzione conoscitiva. In rapporto ai contenuti geometrici si manifesta una contrapposizione assai netta, sotto questo riguardo, tra l'elemento intuitivo e l'elemento deduttivo.

Questa contrapposizione assume talora una particolare virulenza. Così nel § 15 del *Primo libro* del *Mondo*, che riprende il tema delle dimostrazioni geometriche si afferma recisamente che: “Siamo persuasi che l'intuizione è la prima sorgente di ogni evidenza; che la verità assoluta consiste unicamente in una relazione diretta o indiretta dell'intuizione; che inoltre la via più vicina all'intuizione è sempre la più sicura, perché ogni intromissione di concetti è esposta ad errori” (*M.* p. 107).

Schopenhauer si slancia così in una spericolata critica del metodo deduttivo di Euclide. Per quanto “il modo in cui Euclide applica il suo processo meriti tutta l'ammirazione che i secoli gli consacrarono”, tuttavia questo metodo è singolare (*seltsam*), è un metodo che opera uno stravolgimento (*verkehrt*), perché tende a sostituire ad ogni evidenza intuitiva immediata una evidenza puramente logica. Ciò ha le sue ragioni e le sue motivazioni nella problematica filosofica generale nella quale si muove la filosofia greca fino ad Euclide. Schopenhauer rammenta in proposito le critiche di origine scettica nei confronti del *fenomeno* – cioè nei confronti della realtà sensibile, quindi nei confronti dell'intuizione. Si consolida così sempre più, e in modo definitivo con Platone, l'idea che ogni verità debba essere cercata nel pensiero puro, in ciò che è puramente pensato, dunque nel *noumeno*.

Si noti come Schopenhauer tenga qui a rilevare l'opposizione tra *fenomeno* e *noumeno* nell'originario senso greco, che ha anche un senso tipicamente diverso da quello che Kant conferì ad essa. Qui *fenomeno* significa semplicemente l'intuito, cioè ciò che viene colto con la vista, mentre *noumeno* indi-

ca il pensato, ciò che viene acquisito attraverso le vie del pensiero puro. Ora, muovendosi all'interno di questa opposizione e misconoscendo la possibilità di un'intuizione pura, il filosofo che riflette sui fondamenti della geometria non può che rivolgersi al lato noumenico, espungendo nella misura del possibile gli elementi intuitivi perché essi appaiono ai suoi occhi come compromessi con l'empiria. Solo entrando nell'ordine di idee proposto da Kant si comprende come il problema dello statuto delle proposizioni geometriche debba essere interamente riconsiderato ridando all'intuizione l'importanza che essa ha in rapporto ad esse. In questo modo possiamo andare oltre quello che, secondo Schopenhauer, è il limite maggiore delle dimostrazioni geometriche, cioè quello di indicare che le cose stanno così e così, senza indicarne il perché.

Ci veniamo così a trovare nei panni di “colui al quale si fanno vedere i diversi effetti della macchina, senza permettergli di osservarne l'interno meccanismo e i congegni” (*M*, p. 108). Le dimostrazioni assomigliano a “giochi di prestigio” – e più di tutte assomigliano a giochi di prestigio le dimostrazioni “apagogiche” – cioè le dimostrazioni nelle quali la verità della tesi da dimostrare verrebbe provata provando la falsità della sua negativa. “Qui sembra si proceda realmente a puro rigore di logica – una simile dimostrazione chiude l'una dopo l'altra tutte le porte, non lasciandone aperta che una sola, per la quale dobbiamo passare per quest'unico motivo che è la sola rimasta aperta” (*ivi*, 109). Si tratta di un'immagine assai simile a quella delle *spalle al muro*. Entrambe le immagini confluiscono nell'istanza di una *convictio* che possa essere accompagnata da una *cognitio*. Quella evidenza che sembra dover essere riconosciuta agli assiomi, deve poter essere direttamente riconosciuta anche ai teoremi: affermazione che tende in realtà, se interpretata letteralmente e radicalmente, a sopprimere la differenza tra gli uni e gli altri, e Schopenhauer è indubbiamente molto vicino a operare questa soppressione quando rivendica che “ogni teorema di geome-

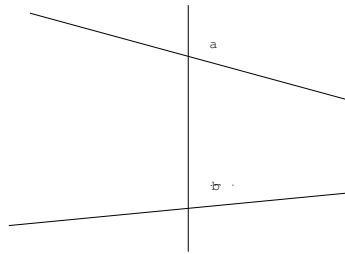
tria esprime una relazione... al pari di ciascuno degli assiomi” e quando sottolinea che “gli assiomi non sono più immediatamente evidenti di qualsiasi altro teorema di geometria: soltanto sono più semplici, data la loro povertà di contenuto” (p.113).

Probabilmente il lettore si chiederà se ci siamo soffermati relativamente a lungo a sottolineare, come ci siamo espressi, la *virulenza* di questo atteggiamento intuizionistico per poter dare maggiore risalto ad un rifiuto critico. Argomenti in grado non solo di indebolire, ma di stroncare alla radice un simile atteggiamento sono subito a portata di mano, tanto più se per far valere quell’atteggiamento ci si appella alla geometria.

Basterà notare in proposito, evitando approfondimenti che sarebbero qui fuori luogo, che proprio per quando riguarda la *Einsicht*, il comprendere con evidenza che qui viene così duramente rivendicato, a partire dalla fine del secolo XIX non viene più richiesto nemmeno in rapporto agli assiomi che vengono concepiti non già come verità, ma come pure *assunzioni*, come proposizioni postulate nel senso letterale del termine, in rapporto alle quale viene semplicemente *deciso* che esse valgano come *proposizioni primitive*. Al tempo stesso la tendenza all’esposizione assiomatica si è diffusa a tutte le discipline matematico-formali, a cominciare dall’aritmetica, che poteva valere per Schopenhauer come significativo esempio di disciplina di certezza non minore della geometria e in rapporto alla quale non si era tuttavia sentito il bisogno di dare ad essa forma dimostrativa. “È del resto notevole – egli scriveva – che questo metodo di dimostrazione sia stato applicato soltanto alla geometria e non all’aritmetica. Qui la verità viene fatta scaturire dalla sola intuizione...” (p. 115). Eppure questa tendenza, che culmina sul finire del secolo XIX e che sviluppa una linea di tendenza opposta a quella di Schopenhauer, può essere fatta risalire proprio ai tempi suoi, quando le geometrie non euclidee sono alle porte. Secondo la manua-

listica corrente, la scoperta delle geometrie non euclidee mette a tacere la posizione kantiana sulla geometria e di conseguenza tutte quelle posizioni che ad essa si ricollegano, ed anzitutto quella di Schopenhauer.

A questo proposito vorrei notare che l'esempio che abbiamo precedentemente addotto come esempio di figura che manifesta una circostanza pienamente evidente



non è altro che una figura con la quale potremmo dare illustrazione al *Quinto postulato* di Euclide che riguarda il problema del parallelismo e che dice appunto che, nelle condizioni date, le rette *a* e *b* prolungate a piacere verranno ad incontrarsi da quella parte in cui vi sono gli angoli la cui somma è minore di due retti; e che proprio dalla possibilità di invalidare questo postulato sorgono le geometrie non euclidee.

Sull'argomento del resto Schopenhauer, nei *Supplementi al Mondo* (cap. XIII, con riferimento al § 15 del Mondo), rincara la dose, chiamando in causa proprio questo postulato. Con sconcertante incoscienza del peso della questione, egli arriva a ridicolizzare i tentativi ricorrenti e sempre falliti di dimostrare quel postulato osservando che simili tentativi di dare una legittimazione logica a ciò che non ha bisogno di nessuna legittimazione, assomiglia allo "scrupolo di coscienza" di cui si parla in Schiller, quando ci si chiede se, pur avendo sempre usato il mio naso per odorare, io abbia sul mio naso un diritto dimostrabile al suo impiego.

"A me pare che il metodo logico giunga qui fino alla

scempiaggine (*Niäserie*)”. Ed aggiunge che “proprio per le discussioni su ciò, accanto ai vari tentativi di rappresentare l'immediatamente certo solo come mediatamente certo appare l'indipendenza e la chiarezza dell'evidenza intuitiva (*intuitive Evidenz*) di fronte all'inutilità della convinzione (*Überführung*) logica in un contrasto che non è meno istruttivo che divertente” (*Supp. I*, cfr, p. 134).

Simili osservazioni potrebbero essere rammentate come esempio clamoroso non solo dell'insufficienza dell'atteggiamento di Schopenhauer nei confronti del problema, ma anche della sua profonda erroneità, oltre che naturalmente del fatto che il richiamo all'intuizione in questo genere di questioni era, già ai tempi suoi, senza speranza.

Eppure tanta spericolatezza e tanta arrischiata ostinazione – così potremmo sospettare – forse nasconde, tra eccessi, errori e un po' di presunzione, qualche problema autentico. Cosicché non vorremmo lasciarci troppo impressionare da queste ultime considerazioni e in particolare dalle osservazioni critiche relativamente ovvie che sono immediatamente suggerite dall'accenno alle geometrie non euclidee. In fin dei conti non abbiamo ancora portato ad effettiva chiarezza che cosa significhi propriamente sostenere che in rapporto agli oggetti geometrici deve darsi una forma autonoma di principio di ragione sufficiente. Ci siamo soffermati prevalentemente sulla polemica nei confronti del metodo dimostrativo nella geometria, ma questa stessa polemica potrà risultare più comprensibile una volta che si sia chiarito a fondo che cosa si intende propriamente sostenere parlando di *ratio essendi*.

12. La *ratio essendi* in rapporto alle posizioni spaziali

Un istante non può essere sottratto alla successione, ed in questo senso si riferisce ad ogni istante una *ratio essendi*: ogni istante è *fondato* nell'istante che lo precede. Nel caso della spazialità non abbiamo a che fare con una condizione tanto

elementare, ma la sostanza del problema non muta. Si dirà allora che ogni posizione (*Lage*) spaziale non può essere concepita isolatamente e che dunque essa è fondata, cioè è determinata *nel suo essere come è* dal fatto che un'altra posizione è come è: *una variazione della posizione fondante determina una variazione nella posizione fondata*. Possiamo dunque dire che parlando di *ratio essendi* ci si richiama soprattutto all'esistenza di relazionali funzionali tra le posizioni spaziali. Il termine di posizione deve essere inteso in un senso molto ampio, non semplicemente per indicare un luogo o addirittura un punto dello spazio, ma in generale una situazione o una configurazione più o meno complessa.

Vorrei allora subito fornire un esempio molto semplice che non si trova in Schopenhauer, ma che mi sembra illuminante.

Prendiamo in esame la seguente figura:

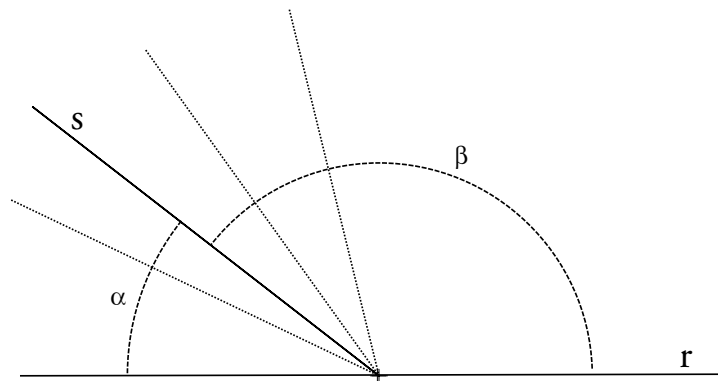


fig. 2

Qui abbiamo nel punto di incontro tra le due linee s ed r la formazione di due angoli α e β . Ciascuno di essi può essere indicato appunto come una *posizione* nel senso ampio del termine. Nell'esempio l'angolo α è minore di β . Ora se mutiamo l'inclinazione della retta s su r , muta naturalmente an-

che il rapporto tra α e β , e precisamente secondo una relazione funzionale in base alla quale β decresce al crescere di α e inversamente. Possiamo dire allora che l'essere di β è fondato sull'essere di α ovvero che l'essere di α – ad esempio, il suo essere un angolo acuto – è fondamento dell'essere di β un angolo ottuso.

Abbiamo qui non solo una chiara illustrazione del senso del problema, ma anche del motivo per cui parliamo di *essere* e di *ratio essendi*. Naturalmente sarebbe sbagliato concepire questo rapporto come se fosse un rapporto causale, e se qualcuno non fosse convinto di ciò basterà notare che mentre nel caso del rapporto causale la sua inversione non è consentita, al contrario in questo caso lo è. Naturalmente come nel caso del nesso causale, anche questo rapporto può essere formulato in proposizioni, e dunque una *ratio essendi* può assumere il carattere di una *ratio cognoscendi* e si apre così la via verso la problematica della dimostrazione, senza che ciò non implichi alcuna confusione tra i due tipi di fondamento.

Ammettiamo ora che la relazione funzionale indicata sia sempre valida, cioè che non possa darsi il caso, ad esempio, che α sia acuto e lo sia anche il suo angolo adiacente.

Su che cosa è fondata una simile ammissione? *Non su un'argomentazione logica*: infatti qui non abbiamo formulato nessuna premessa da cui trarre conseguenze: sembra invece che possiamo affermare che una simile relazione e, insieme ad essa, la sua validità generale venga colta *nella o sulla figura*, se non addirittura *vista in essa*, e che dunque di quella relazione funzionale si dia per noi un'autentica *cognitio*, e non solo una *convictio*.

“Spazio e tempo hanno la caratteristica (*Beschaffenheit*) secondo cui tutte le loro parti si trovano tra loro in un rapporto tale che ogni parte è *determinata e condizionata* dall'altra” (*Lez. I*, p. 448). Sulla base di questo assunto, compito della geometria deve essere quello di *rendere visibile* questo

rapporto di determinazione e di condizionamento.

A questo punto si innestano le considerazioni sulle procedure dimostrative. In certo modo Schopenhauer dà voce a quel senso di disagio che forse ciascuno di noi ha almeno una volta nella vita provato di fronte ad una catena dimostrativa che da un lato è chiara in ogni suo passaggio, dall'altra lascia come uno strascico una sorta di sottile e inspiegabile insoddisfazione conoscitiva. Schopenhauer parla a sua volta di “impressione spiacevole” a cui contrappone l'appagamento della *cognitio*, aggiungendo che proprio questa impressione spiacevole “potrebbe essere una delle ragioni dell'avversione che hanno per la matematica teste del resto eccellenti”: una frase nella quale sembra di avvertire una vaga inflessione autobiografica (*Quad_2*, p. 218).

13. Tre esempi per illustrare la *ratio essendi*

a. primo esempio

Un teorema euclideo – e precisamente il VI del *Primo libro* degli *Elementi* – afferma che

“se in un triangolo due angoli sono uguali fra loro, saranno uguali fra loro anche i lati opposti agli angoli uguali”.

Schopenhauer lo discute in entrambe le edizioni della *Quadruplici radice* e nelle *Lezioni berlinesi*.

È bene richiamare l'attenzione sul fatto che si tratta della prima dimostrazione degli *Elementi* in cui viene applicato il procedimento per assurdo.

Rammentiamo la struttura di questa dimostrazione. Essa presuppone la quarta proposizione degli *Elementi* detta anche *primo criterio dell'uguaglianza dei triangoli*, che stabilisce “se due triangoli hanno due lati e l'angolo tra essi compreso rispettivamente uguali sono uguali” (Cfr. *Gli elementi di Eu-*

clide, a cura di A. Frajese e L. Maccioni, Torino 1970, p. 82):

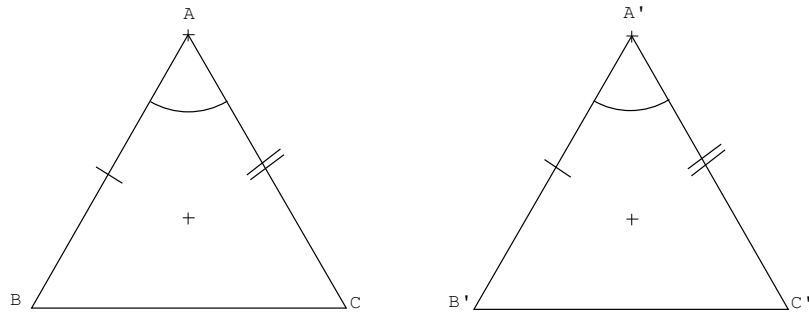


fig. 3

Sia dunque nel seguente triangolo $\alpha = \beta$:

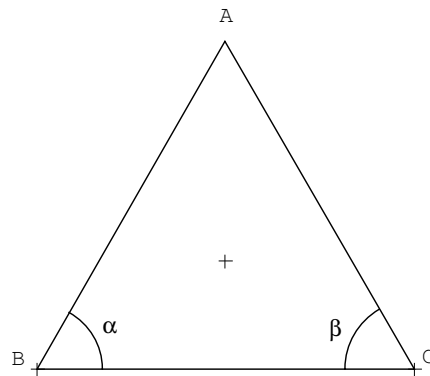


fig. 4

La tesi da dimostrare è che saranno eguali anche i lati AB e AC. Poiché si tratta di una dimostrazione per assurdo affermiamo: non sia così. I lati AB e AC saranno dunque diversi ed assumiamo che AB sia maggiore di AC. Ci sarà allora una parte di AB che chiamiamo DB che sarà eguale ad AC. Notiamo che il triangolo DBC essendo compreso in ABC è minore di esso.

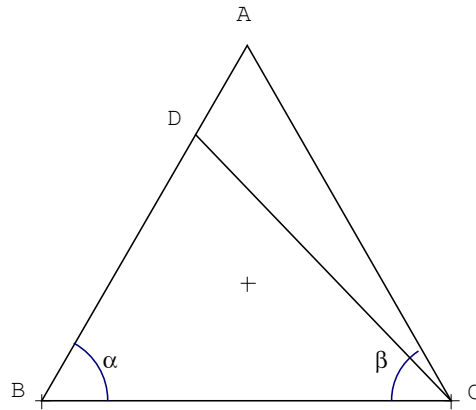


fig. 5

Ora, BC è lato comune ai triangoli ABC e BDC . BD lo si è ammesso eguale ad AC . Gli angoli α e β sono eguali per ipotesi e sono compresi tra lati rispettivamente eguali. Di conseguenza i due triangoli sono eguali. Ma abbiamo già detto che l'uno è minore dell'altro perché è in esso compreso, cosicché dalla negazione della tesi da dimostrare abbiamo tratto una contraddizione: i due triangoli dovrebbero essere ad un tempo diversi ed eguali l'uno all'altro, cosicché è vera la negazione della negazione della tesi da dimostrare, e dunque la tesi stessa.

Osserva Schopenhauer: se noi cerchiamo una possibile *ratio cognoscendi* della verità della tesi, questa sequenza argomentativa potrà essere senz'altro accettata come tale. Ma sulla base di essa possiamo dire soltanto di sapere che le cose stanno così, ma non siamo in grado di afferrare la relazione che vi è fra l'eguaglianza degli angoli e l'eguaglianza dei lati – ora possiamo ben dire: *non riusciamo a cogliere la relazione funzionale tra queste posizioni*. Questa relazione resta anzi profondamente celata al di là della dimostrazione, cosicché il fatto che il triangolo abbia i lati eguali ci può apparire come una connessione misteriosa, come una vera e propria *qualitas occulta* (*M*, p. 111). Schopenhauer affaccia addirittura l'idea

che, nonostante la forza della struttura argomentativa, poiché non si va oltre l'idea della coesistenza di due condizioni spaziali, resti l'impressione di avere a che fare con una verità di fatto o che non vi sia in ogni caso una differenza profonda tra una simile verità e la stessa verità ottenuta mediante una misurazione.

Ma in realtà abbiamo un'altra via per renderci conto della verità di una simile proposizione. Si tratterà di andare alla ricerca di nessi funzionali, attraverso quella che potremmo chiamare un'*ispezione* della figura – termine con il quale vorremmo intendere non un guardare qualunque, ma un *guardare per scoprire*. Inoltre è opportuno anche cogliere dietro la terminologia che tende a diventare sempre più rarefatta, le condizioni concrete che vengono mascherate proprio da questa rarefazione. Ad esempio: si parla di angoli eguali. Ma nelle condizioni descritte che cosa vuol dire questa eguaglianza se non *eguaglianza di inclinazione*?

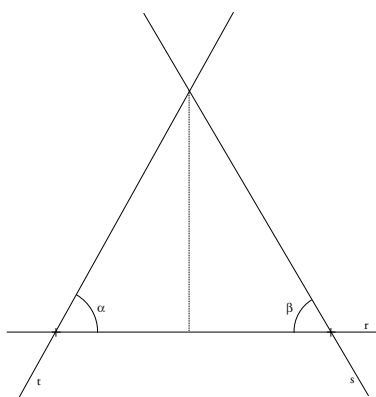


fig. 6

Ma allora è chiaro che se l'inclinazione rispetto alla retta r è eguale, allora le due parti in cui il triangolo può essere suddiviso sono l'una l'immagine speculare dell'altra, le due rette dunque non differiscono in nulla l'una dall'altra se non per la loro posizione. Il lato che giace sulla retta t può essere consi-

derato come esattamente lo stesso che il lato che giace sulla retta s , con la sola differenza della “posizione opposta”.

Diversamente dal caso della dimostrazione, ora comprendiamo direttamente il nesso che vincola l’eguaglianza degli angoli all’eguaglianza dei lati e ci diventa *chiaro* che la prima è il fondamento per l’eguaglianza dei lati opposti. Il filo conduttore del problema è qui esattamente lo stesso che nel caso del nostro esempio elementare degli angoli adiacenti.

Un secondo ed un terzo esempio meritano di essere riferiti. Il secondo è presente sia nelle *Lezioni berlinesi* sia nelle due edizioni della *Quadruplica*, mentre è assente dal *Mondo*. Il terzo è invece presente in tutti e tre i testi, ed è l’unico espressamente proposto nel *Mondo*.

b. secondo esempio

La proposizione XVI del *Libro primo* degli *Elementi* presenta un teorema di particolare importanza in quanto è connesso con la teoria delle parallele. In genere ci si riferisce ad esso come *teorema dell’angolo esterno maggiore*. Esso afferma infatti:

“In un triangolo, se si prolunga uno dei lati, l’angolo esterno è maggiore di ciascuno dei due angoli interni ed opposti”

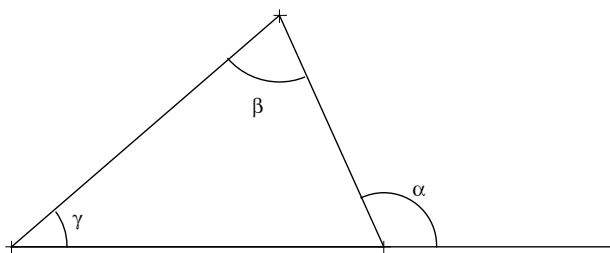


fig. 7

Diciamo dunque che l’angolo α è maggiore di β e γ .

La dimostrazione che troviamo in Euclide si avvale di alcuni teoremi dimostrati in precedenza e di una costruzione

ausiliaria: si tratta di una dimostrazione relativamente complessa, e del resto questo caso viene citato da Schopenhauer anche per mostrare che il diverso modo di approccio da lui suggerito può avere successo anche in casi di particolare complessità. Essendo ormai entrati nel merito della questione, non abbiamo bisogno di rammentare la dimostrazione passo dopo passo. Ci basterà invece accennare al tipo di considerazione che svilupperemo intorno ad essa tenendo conto del punto di vista che abbiamo ormai diffusamente illustrato.

Naturalmente sarebbe insignificante affermare di cogliere nel disegno una simile relazione. L'intuizionismo geometrico di Schopenhauer non equivale a sostenere banalmente che una certa relazione viene colta ad occhio – e ciò sarebbe quanto basta. Il vedere è importante, ma è importante soprattutto che si pensi intorno a ciò che si vede. Inoltre occorre sottolineare che questi esempi intendono solo fornire un'indicazione per una possibile direzione di sviluppo che resta tutt'altro che chiaramente determinata, e che non lo è nemmeno per Schopenhauer. Si comprende infatti assai bene dallo stile dell'esposizione che egli intende non più che segnalare un problema – in certo senso “gettarcelo davanti” – ma che rimetterebbe volentieri ad altri il compito di delimitarlo con effettiva competenza e coscienza di causa. Sarebbe fargli torto non tenerne conto.

Si è parlato in precedenza di *ispezione* della figura, proprio per sottolineare che si tratta di un esame teso a scoprire la presenza di nessi funzionali. Questa ispezione deve essere orientata da qualche pensiero. La stessa idea di un nesso funzionale suggerisce un esame in certo senso dinamico, ovvero un esame attento alle variazioni che possono intervenire in una certa posizione al variare di un'altra. Questo problema della variazione, a dire il vero, non viene esplicitamente preso in considerazione da Schopenhauer, ma a me sembra che esso possa efficacemente entrare nei nostri commenti perché è a mio avviso implicato in questo genere di considerazioni. Del

resto fin dall'inizio abbiamo introdotto l'idea dell'interdipendenza delle posizioni spaziali richiamando l'attenzione su ciò che accade al variare dell'inclinazione della retta s su r per quanto riguarda il rapporto tra i due angoli adiacenti.

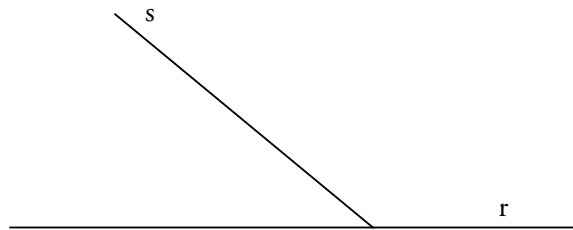


fig. 9

Un simile orientamento può essere fatto valere anche in rapporto a situazioni un poco più complesse. Ad esempio, possiamo proporre la seguente figura:

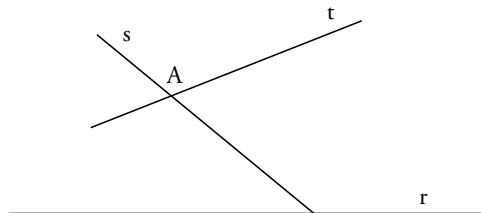


fig. 10

Essa differisce dalla precedente solo per l'aggiunta della retta t e possiamo considerare poi ciò che accade nei rapporti tra gli angoli che si vengono a formare facendo variare unicamente la retta t considerando il punto A come perno della variazione. Sembra non porre alcun problema, allora l'ammettere che vi è una *posizione* in cui la retta t e la retta r hanno la "stessa direzione": ruotando al di sopra di questa posizione l'angolo β diventa sempre più grande, al sotto esso diventa sempre più piccolo. Nella posizione della "stessa direzione", che è natural-

mente la posizione del parallelismo, l'angolo β è eguale all'angolo α . Questa condizione di eguaglianza può anzi essere considerata come una possibile caratterizzazione definitoria del parallelismo.

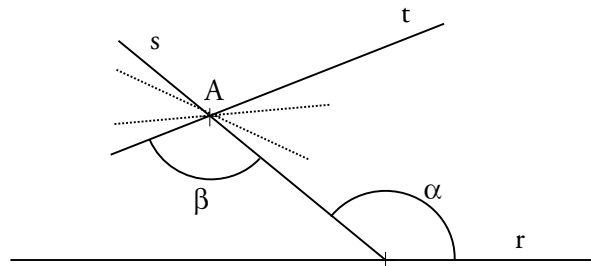


fig. 11

Si tratta di una caratterizzazione che non dovrebbe darci più problemi di quanti ce ne dia, ad esempio, il caratterizzare la condizione di perpendicolarità

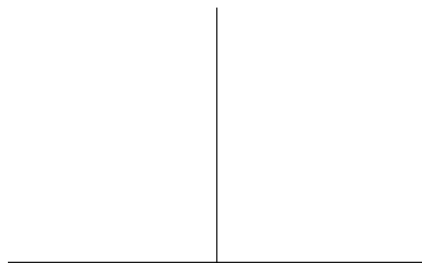


fig. 12

con una considerazione relativa all'eguaglianza degli angoli adiacenti.

Questa osservazione preliminare sul parallelismo ci conduce subito al problema posto dal teorema dell'angolo esterno maggiore. Basterà infatti riconsiderare la figura triangolare precedentemente proposta all'interno di una configurazione di rette:

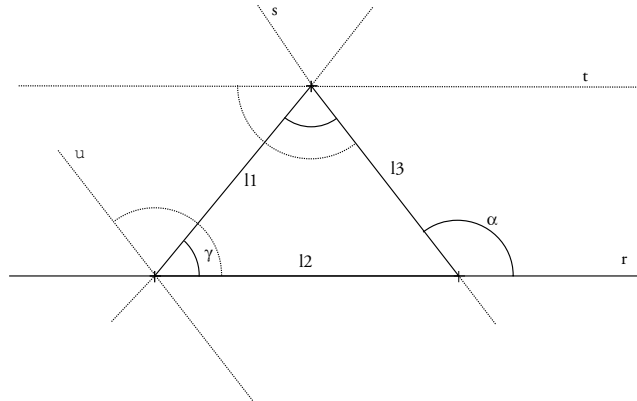


fig. 13

In base a quella osservazione preliminare affinché l'angolo interno opposto, ad esempio β , sia almeno eguale ad α sarebbe necessario che il lato l_1 giacesse sulla retta t in posizione di parallelismo rispetto ad r , mentre affinché un triangolo *possa essere costruito* è necessario che β sia minore di α . Un'osservazione perfettamente analoga può essere compiuta per l'angolo interno opposto γ , naturalmente facendo riferimento al parallelismo con l_3 e quindi con la retta s .

In questo modo il problema si è tradotto per noi nel mostrare che *un triangolo può essere costruito solo alla condizione, per dirla in breve, dell'angolo esterno maggiore*. Questa condizione ci appare qui con la chiarezza con cui ci appare l'impossibilità di *costruire* un triangolo che abbia un lato parallelo ad un altro.

Chiunque potrà considerare la dimostrazione euclidea e notare la profonda differenza, e potrà anche ritenere inappropriato il parlare per questo percorso di *dimostrazione*: forse sarebbe più giusto dire che si tratta di una sorta di *riflessione* che tende a *far vedere* quella connessione tra l'angolo esterno e gli angoli interni opposti. In questa riflessione hanno particolare importanza (per quanto poco questo aspetto venga messo in rilievo da Schopenhauer) considerazioni relative ai metodi di costruzione dell'oggetto geometrico.

c. terzo esempio

L'esempio più sorprendente, a cui Schopenhauer tiene in modo particolare, ed è infatti l'unico esempio che egli conserva nell'esposizione del *Mondo*, è quello relativo alla proposizione XLVII, penultima proposizione del primo libro degli Elementi – il cosiddetto Teorema di Pitagora.

Della sua complessa dimostrazione Schopenhauer dice: “vengono tirate delle linee senza che se ne sappia il perché: più tardi ci accorgiamo che erano dei nodi scorsii che si stringono all'improvviso per strappare l'assenso dello studioso: il quale, tutto compreso di meraviglia, è ora costretto ad ammettere una cosa la cui connessione intrinseca gli resta perfettamente incomprensibile” (*M*, p. 108).

In luogo di ciò Schopenhauer ci mette senz'altro sotto gli occhi una figura nella quale dalla cui ispezione dovremmo afferrare con evidenza la relazione affermata dal teorema, almeno nel caso dei triangoli isoscele (benché Schopenhauer si dica certo che una esibizione analoga sia possibile anche nel caso di cateti diseguali, non fornisce indicazioni in proposito):

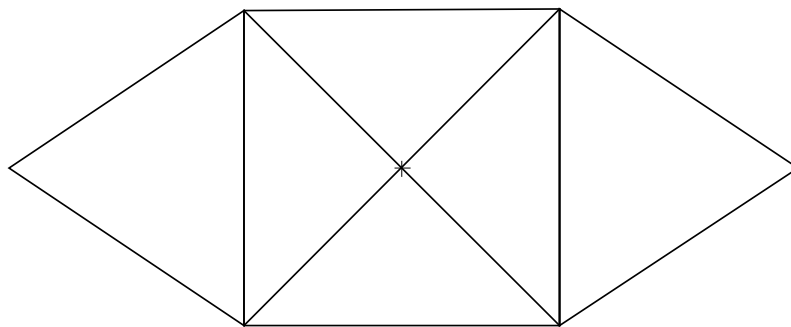


fig. 14

In realtà di primo acchito di qui non si vede certo la circostanza secondo la quale il quadrato costruito sull'ipotenusa è eguale alla somma dei quadrati costruiti sui cateti di un triangolo rettangolo – anzi forse non si vede qui nemmeno chia-

ramente dove sia il triangolo rettangolo da prendere in considerazione. Ma sappiamo già che non è in un modo tanto immediato che deve essere inteso ciò che Schopenhauer intende sostenere.

Vogliamo allora ricostruire la figura a nostro modo procedendo di passo in passo. Anzitutto disegniamo un triangolo rettangolo isoscele nella disposizione che ci è più familiare:

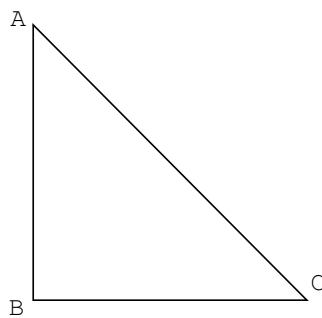


fig. 15

Quindi costruiamo senz'altro i due quadrati sui cateti.

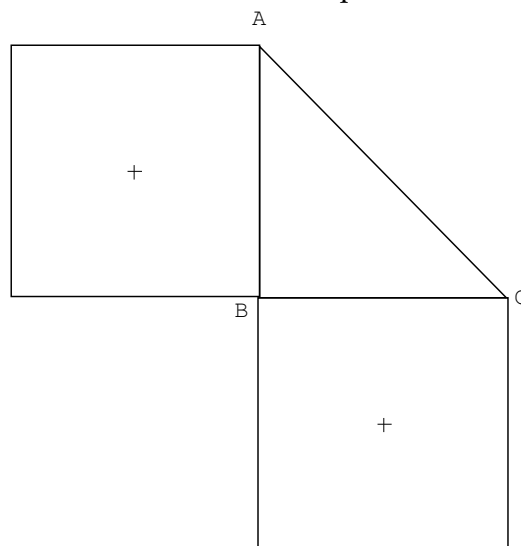


fig. 16

Tracciando le diagonali di questi quadrati nel modo indicato:

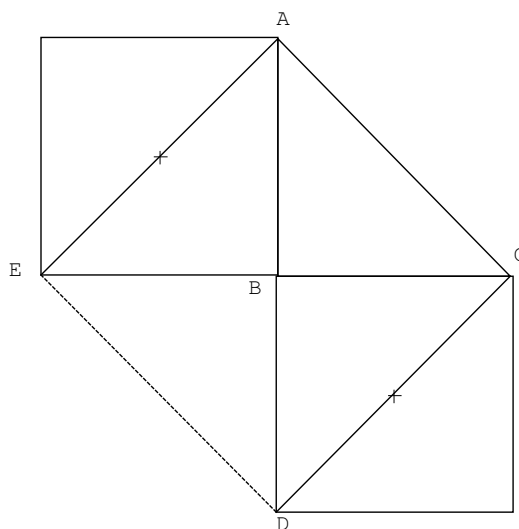


fig. 17

facciamo notare che i triangoli che ne risultano sono tutti eguali tra loro ed eguali al triangolo ABC. Infatti il quadrato ACDE risulta suddiviso da due diagonali e dunque in quattro triangoli eguali, due dei quali appartengono ai quadrati costruiti sui cateti.

A questo punto il gioco è fatto perché il quadrato ACDE non è altro, essendo il suo lato eguale all'ipotenusa AC, che il "quadrato costruito sull'ipotenusa".

Questo quadrato è eguale – come è mostrato dalla suddivisione in triangoli – alla somma dei quadrati costruiti sui cateti. La figura nella forma proposta da Schopenhauer deriva semplicemente dal fatto che il triangolo rettangolo viene proposto con l'ipotenusa come base:

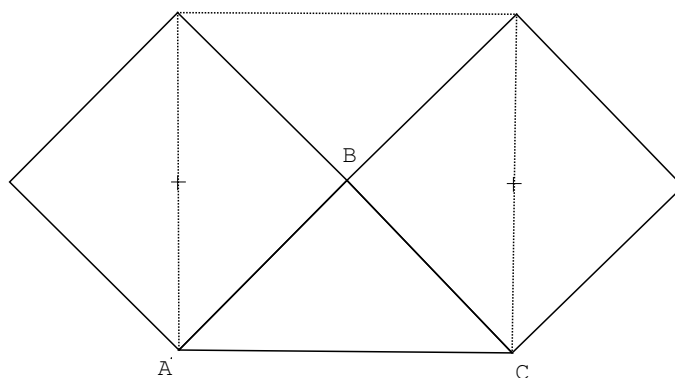


fig. 18

Non si potrebbe forse trovare un'illustrazione più brillante dell'idea fondamentale dell'interdipendenza delle parti e della possibilità della sua "visibilizzazione". E su di essa possiamo anche concludere la nostra esposizione sulla *ratio essendi*, con alcune poche e caute (dato il peso dell'argomento) parole di commento.

Intanto non dovremmo farci impressionare da alcune fondamentali incomprensioni presenti in Schopenhauer e che riguardano proprio il modo in cui egli considera l'impresa euclidea e la problematica della deduzione nel suo complesso. In tutta la discussione critica sulla dimostrazione geometrica si risente un'ostilità cresciuta già sui banchi di scuola con un'impostazione di insegnamento tendente a far memorizzare procedure dimostrative e in genere calcolistiche piuttosto che a far comprendere le problematiche soggiacenti ad esse ed a mostrare in che modo di espliciti la creatività del pensiero in questo campo. Si avverte nel testo che sullo sfondo vi è anche un problema "didattico", ad esempio quando si cita un'iniziativa tendente a far valere le istanze metodiche "intuizionistiche" proprio sul terreno dei programmi scolastici (cfr. *M.*, p. 112). Nello stesso tempo credo che sia innegabile, nonostante tutte le incomprensioni e le formulazioni estreme, la presenza in tutta l'esposizione di spunti assai ricchi di interesse.

Certo, non è del tutto chiaro in che modo debba essere intesa e teorizzata la nozione di *intuizione pura*, e forse il suo principale difetto sta nel suo vincolo all'idea dello spazio come forma a priori nel senso dell'estetica trascendentale kantiana, vincolo che fa sì che i dati emergenti nella cosiddetta intuizione pura siano considerati in linea di principio come dati assolutamente validi attinenti alle legalità dello spazio *reale*. Ma nella discussione che si sviluppa sugli esempi si ha la sensazione che vengano sollevati problemi che non sono strettamente dipendenti ai presupposti kantiani. Ciò vale in particolare per la questione della *cognitio*, quindi per la tematica delle giustificazioni intuitive. È anche il caso di mettere in guardia dal ritenere che sia sufficiente un superficiale riferimento alle geometrie non euclidee per mettere a tacere istanze di tipo intuizionistico.

La nostra esposizione risulterebbe tuttavia incompleta se non indicassimo la provenienza dell'ultimo esempio nel quale la contrapposizione tra la *figura* e la *dimostrazione* vengono duramente contrapposte l'una all'altra. Questa provenienza non è da Schopenhauer apertamente denunciata ed in certo senso quasi tenuta nascosta.

Si tratta del famoso passo del *Menone* platonico in cui Socrate, per dare una prova della teoria della reminiscenza, interrogando un servo mostra che anche senza saper nulla di geometria, egli è in grado di risolvere un problema geometrico piuttosto complesso. Il problema è quello di costruire un quadrato la cui area sia doppia dell'area di un quadrato dato. L'errore in cui subito incorre lo schiavo nel ritenere che per ottenere un simile quadrato basti raddoppiare il lato del quadrato, viene corretto dalle domande di Socrate – quindi dalle giuste risposte fornite dallo schiavo; si giunge così alla costruzione finale che presenta la figura seguente, essendo il quadrato dato ABCD:

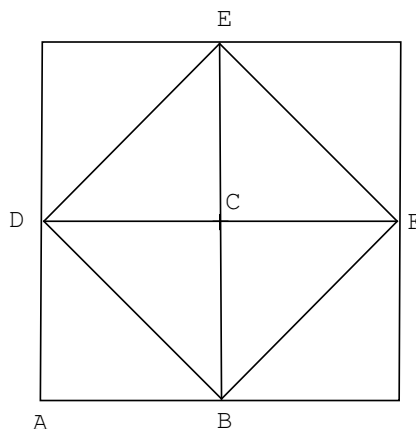


fig. 19

L'eguaglianza tra i triangoli consente di effettuare valutazioni ed in particolare nella figura si mostra che il doppio del quadrato dato è il quadrato costruito sulla diagonale del quadrato dato, il quadrato dunque che ha per lato DB (dunque il quadrato DBFE). Ora, in questa figura è nascosta quella di Schopenhauer, e precisamente nella disposizione che io ho in precedenza suggerito. Osservo in margine che nel commento alla traduzione italiana degli *Elementi*, (cit. p. 147) si osserva che nel passo del *Menone* platonico non si può ricercare “una dimostrazione del teorema”, il che è fuori di dubbio; così come è indubbio che “il procedimento dimostrativo ivi offerto prescinde completamente dal teorema di Pitagora anche nella sua impostazione”: dopo di che il lettore è portato a chiedersi che ne è allora del procedimento platonico, che in rapporto ad esso si possa parlare di un procedimento dimostrativo, ed in tal caso se tra l'uno e l'altro esista un qualche rapporto, e quale.

In realtà con un balzo veramente geniale Schopenhauer ci riporta indietro da Euclide a Platone: il che è quanto dire: da un'elaborazione che ha ormai di mira una scienza deduttiva sistematicamente esposta alle tematiche ed alle impostazioni che stanno alla sua origine. Potremmo addirittura sostenere che l'intera problematica che abbiamo esposta avrebbe potuto

prendere le mosse proprio dal quadrato di Platone. Nel dialogo tra Socrate e lo schiavo non si deduce nel senso euclideo del termine. Si traccia con un dito un quadrato nella sabbia – la “dimostrazione” comincia così:

– Socrate: “Dimmi, ragazzo, riconosci in questo uno spazio quadrato?”

– Schiavo: “Sì”

Questo riconoscimento è il primo passo della dimostrazione. Poi si procede oltre tracciando linee e pensando attraverso la figura tracciata – ed a ogni passo occorrerà pronunciare un “sì”: ciò è quanto vedo.

Si può dunque ben chiedere: che cosa significa in generale dimostrare, oppure che cosa significa in questo caso? Una figura può essere una dimostrazione? Oppure: vi sono circostanze in cui può esserlo? Ed ancora: nel caso della dimostrazione platonica, e dunque nelle riflessioni dimostrative di Schopenhauer, si tratta forse di dimostrazioni imperfette? Se è così, che cosa manca ad esse per raggiungere la perfezione?

Non c'è dubbio che numerosi siano qui i motivi di riflessione.

– A questo esempio di Schopenhauer ho accennato nel mio saggio *La fenomenologia come metodo filosofico*.

14. La quarta forma del principio di ragione sufficiente. La tematica della motivazione

In rapporto alla quarta forma del principio di ragione sufficiente ci interessa soprattutto mostrare – sulla base della prima edizione dell'opera – l'origine della discussione che, toccando la tematica della motivazione e della volontà, avrà uno straordinario sviluppo nelle opere successive.

La questione del *fondamento*, che fa tutt'uno con la pos-

sibilità di porre la domanda intorno al perché, non può certo lasciar fuori dal proprio orizzonte l'intero ambito delle azioni nostre o altrui, i comportamenti in genere. Di fronte ad un'*azione* ci possiamo *sempre* interrogare sui *motivi*. Ma qui ci imbattiamo in una prima difficoltà: la classificazione che ha fatto da guida all'intera esposizione riguardava gli oggetti ovvero le rappresentazioni, mentre parlando di azioni e di comportamenti è dubbio che si possa considerarli tali; e vi è inoltre un riferimento soggettivo ineludibile, altrimenti non si potrebbe parlare di azione, ma piuttosto di puri *movimenti*. Inversamente non parleremmo di *azioni* nel caso di movimenti delle cose del nostro mondo circostante. La questione ha dunque una sua peculiare difficoltà che si manifesta nel modo in cui essa viene posta fin dall'inizio.

La quarta classe di oggetti, osserva Schopenhauer, comprende in realtà "un solo oggetto, cioè l'oggetto immediato del *senso interno*, il soggetto del volere, che è oggetto del soggetto conoscitivo" (*Quad_1*, p. 127).

Non parleremo dunque subito delle azioni e dei loro motivi, ma del soggetto che vuole. Questo io che vuole può peraltro essere dato alla soggettività che conosce: esso è una rappresentazione dell'io conoscente, così come è una rappresentazione un albero o una figura geometrica. Si precisa con espressione kantiana (e originariamente lockiana): una rappresentazione del senso interno, l'oggetto di un atto riflessivo – introspettivo.

L'accento viene posto insistentemente su questo punto per il fatto che Schopenhauer intende sostenere che l'io che conosce – a differenza dell'io che vuole – non può darsi a sua volta come rappresentazione, il soggetto conoscente non può essere conosciuto, e dunque essere dato al senso interno. In questa singolare osservazione di Schopenhauer sono presenti due argomenti: uno di tipo logico ed un altro di tipo psicologico. Da un lato, l'io conoscente è appunto essenzialmente attività rappresentativa, ed allora questa attività non

può obbiettivarsi in una rappresentazione perché ogni rappresentazione la presuppone; dall'altro, e questa è la notazione di tipo psicologico, io posso ad esempio guardare qualcosa, attivando così il senso esterno, ma non posso nello stesso istante attivare il senso interno, rappresentandomi mentre guardo qualcosa. Sarebbe come se pretendessi, mentre guardo qualcosa che sta di fronte a me, di volgere al tempo stesso lo sguardo all'indietro per vedere che cosa accade alle mie spalle. Senso interno e senso esterno non possono essere attivati simultaneamente.

Entrambi questi motivi sono presenti nell'osservazione secondo cui la proposizione "io conosco" sarebbe una proposizione analitica. Spiega Schopenhauer: "io so di conoscere" ha lo stesso senso che "io conosco"; e "io conosco" dice tanto quanto dice la semplice paroletta "io" (p. 128). Quanto alla possibile obiezione che chiede in che modo possiamo parlare di diverse modalità di conoscere, come la sensibilità e l'intelletto, e delle loro funzioni, Schopenhauer risponde che questa possibilità è data dal fatto che tutte queste differenze sono rilevabili sugli oggetti di queste attività, cosicché possiamo dire che "gli oggetti hanno queste e queste altre determinazioni inerenti e peculiari" e ciò significa: "Il soggetto conosce in questi e in questi altri modi" (p. 129).

Naturalmente non staremo a discutere la validità di queste argomentazioni. Assai più interessante e produttivo è invece cercare di cogliere lo scopo di esse, ed anche *l'atmosfera teorica nella quale sono immerse*. Da un lato infatti non c'è dubbio che, per ciò che riguarda la nozione di soggettività, un peso considerevole ed una particolare pregnanza venga a spettare proprio alla soggettività conoscitiva. Come abbiamo visto ora la nozione stessa di io fa tutt'uno con quella di "io conosco". Questa presa di posizione avrà particolare peso nell'opera maggiore.

Nello stesso tempo si sottolinea in modo particolare la differenza tra *l'io che vuole* e *l'io che conosce*. Ciò che rende

possibile la rappresentazione del soggetto della volontà è proprio il fatto che esso è qualcosa di interamente diverso da un'attività rappresentativa, e perciò non si forma quella sorta di corto circuito che determina la negazione della possibilità di conoscere il soggetto della conoscenza. Il soggetto del conoscere ha qui a che fare con qualcosa che gli è profondamente eterogeneo – questo è l'io che vuole, il soggetto della volontà.

All'interno di questa esposizione l'attenzione deve essere portata soprattutto su questo problema dell'eterogeneità. Per quanto poco Schopenhauer vi insista, tuttavia esso resta il punto essenziale. Questo problema è già presente quanto Schopenhauer osserva che mentre “io conosco” può essere considerata una proposizione analitica, “io voglio” invece può essere considerata come una proposizione sintetica a posteriori, ovvero come una proposizione empirica (p. 134). Affermazione assai singolare! Infatti essa significa né più né meno che l'io conoscente scopre di essere soggetto della volontà come una sorta di dato di fatto dell'esperienza interna. Questa garantisce peraltro anche, con assoluta immediatezza, che l'io che conosce coincide con l'io che vuole, l'uno e l'altro io sono lo stesso io. L'eterogeneità viene dunque superata, ma il modo in cui l'intero problema viene impostato spiega perché questa identità, che è peraltro immediatamente data, è tuttavia incomprendibile (*unbegreiflich*), anzi un vero e proprio miracolo (*Wunder*).

Inoltre, sulla base di questa impostazione della questione, se da un lato si conferisce particolare importanza all'io conoscitivo per il fatto che l'attività del conoscere diventa costitutiva della nozione stessa dell'io, dall'altro la coscienza che noi abbiamo di noi stessi è soprattutto coscienza di noi stessi come *soggetti della volontà*.

Nello scritto del 1839 intitolato *La libertà del volere umano*, alla domanda “Che cosa è l'autocoscienza?” si arriva a rispondere che essa è “la coscienza del proprio io, *in antitesi*

alla coscienza di altre cose, la quale è la facoltà conoscitiva” (*Lib.*, p. 50). In questa antitesi, con coscienza del proprio io non possiamo intendere altro che coscienza di essere un soggetto che vuole. Ed alla domanda di come faccia l'uomo a rendersi direttamente conto del proprio io si deve rispondere: “certamente in quanto è uno che vuole. Osservando la propria coscienza di sé ognuno si accorgerà subito che il suo oggetto è sempre il proprio volere” (ivi, p. 51).

Tenendo conto di ciò possiamo chiarire meglio l'affermazione che a suo tempo avrebbe potuto lasciarci perplessi secondo la quale la “classe di oggetti” ora in questione consta di un unico oggetto. Ciò non significa che essa sia più povera delle altre classi. Tutt'altro. Il soggetto della volontà è infatti una realtà straordinariamente multiforme: nella volontà non dobbiamo vedere solo l'atto esplicito del volere, e dunque soltanto il momento della decisione all'azione e l'azione conseguente. Dobbiamo invece considerare la volontà come un'energia diretta ad una realizzazione, come una forza interna che deve esprimersi e manifestarsi esternamente, cogliendo così la sua presenza nell'intera varietà dei suoi modi di manifestarsi ed anche nei sentimenti che li accompagnano.

Tra le manifestazioni della volontà deve essere annoverata anche: “ogni brama, aspirazione, desiderio, struggimento, anelito, speranza, amore, gioia, giubilo e simili, ed anche ogni non volere, ogni riluttanza, ogni aborrire, fuggire, temere, essere in collera, odiare, affliggersi, soffrire, insomma tutte le passioni e i moti dell'animo, dato che queste passioni e questi moti sono soltanto più o meno deboli o forti, ora violenti e tempestosi, ora calmi e lievi moti della propria volontà ostacolata o scatenata, soddisfatta o non soddisfatta; e tutti riguardano il raggiungimento o il fallimento del voluto, la sopportazione o il superamento di ciò che si aborrisce, in svariate forme: essi sono dunque decise affezioni di quella stessa volontà che si attiva nelle decisioni e nelle azioni” (*Lib.*, p. 51).

Dietro quell'unico oggetto che è l'io che vuole c'è dun-

que l'io che desidera, che teme, che viene attratto o respinto, l'io che ama e che odia, l'io che gioisce o che soffre. Il tema della volontà è in generale il tema della coscienza non rappresentativa. Ciò che si sostiene è allora che in rapporto al soggetto che vuole e dunque alle azioni che sono determinate da questo volere deve applicarsi una forma autonoma del principio di ragione sufficiente, che viene chiamata *principium rationis sufficientis agendi*.

L'idea di base è che ogni azione abbia un motivo, che il movimento della volontà sia sempre avviato da qualche stimolo, proveniente dal mondo esterno o dalla vita interiore.

“Noi abbiamo a priori la coscienza di continuo confermata dall'esperienza interna che non vi è atto del volere, né movimento del volere che possa emergere dalla oscurità interna del nostro essere presentandosi alla luce della rappresentazione e della conoscenza senza che la volontà sia eccitata da qualcosa di esterno” (*Lez. 1*, p. 468). Schopenhauer insiste particolarmente su questo punto – e forse conviene richiamare l'attenzione sul fatto che non si tratta affatto di un punto del tutto ovvio. Ovvio è naturalmente che ci siano talora, ed anche per lo più, dei motivi. Meno ovvio è invece che si diano *sempre* dei motivi, che non vi siano azioni immotivate – e non solo azioni ma anche fantasie, ricordi, stati d'animo o situazione affettive. Questa generalizzazione corrisponde alla tesi particolarmente forte secondo la quale nemmeno il più piccolo dettaglio della nostra vita psichica può essere considerato insignificante: “Anche l'azione più irrilevante non può accadere senza motivo” (*Lez. 1*, p. 469). La significatività è data dalla connessione motivazionale che è in ogni caso una *ratio*.

Come stanno ora le cose quanto al rapporto tra il *principium agendi* e le altre forme del principio di ragione sufficiente? La differenza rispetto alla *ratio essendi* è del tutto chiara; e nemmeno pone problemi la distinzione e la relazione con la *ratio cognoscendi*: anche alla *ratio agendi* si può dare forma di *ratio cognoscendi*, come per ogni altra forma del principio.

Ciò che invece resta da giustificare è la differenza tra la “legge della motivazione” e la “legge della causalità”. Si tratta di una questione che, come si comprenderà, può diventare molto complicata e che è certamente destinata a complicarsi nello sviluppo del pensiero di Schopenhauer ed a involuparsi strettamente nel quadro del suo sistema metafisico. Ma qui possiamo limitarci alla risposta relativamente semplicemente proposta nella prima edizione della *Quadruplici radice*.

Essa punta ancora una volta sull’esperienza che noi abbiamo delle azioni che consideriamo volontarie e del rapporto con i loro motivi. Se ci disponiamo da un punto di vista esterno (*a parte posteriori*, dice propriamente Schopenhauer, cioè dal punto di vista delle conseguenze) avremo a che fare con una considerazione di eventi che soggiace ad una pura legalità causale, e la natura del problema non è nemmeno visibile. Se ad esempio vedo una persona che dà una spinta ad un’altra e la fa cadere da un ponte, questa può essere considerata una pura concatenazione causale di eventi, e la spinta non è nulla di diverso da un evento fisico che ne provoca un altro.

Diversamente stanno le cose se ci mettiamo, anziché a valle dell’azione, a monte (*a parte priori*), se in particolare consideriamo la questione dall’interno, cioè in rapporto all’esperienza che noi abbiamo dell’azione. Osserva allora Schopenhauer:

“Noi abbiamo in tutte le nostre azioni la coscienza vivissima, e spesso persino gravosa che una decisione che è stata presa non debba necessariamente conseguire dalle rappresentazioni delle altre tre classi, ma che essa... sia dipesa immediatamente dal soggetto del volere: di questo, del soggetto del volere è percepibile solo il volere stesso, e non invece lo stato che precede il volere. Constatiamo così che per il volere la legge di causalità non vale, dal momento che seguendo questa ogni stato segue sempre e necessariamente uno stato ad esso precedente...” (*Quad_1*, p. 136).

Questa osservazione si richiama dunque al fatto che pur

essendo i motivi sempre presupposti, e siano anche determinanti, il soggetto avverte l'azione come un'azione che scaturisce da una libera decisione non preceduta da alcunché, avverte in breve la *responsabilità* delle proprie azioni.

Si apre così una problematica interamente diversa da quella causale.

15. L' affiorare della tematica dell' inconscio

Le nostre indicazioni di lettura della *Quadruplica radice* si possono concludere con una postilla che tocca un punto di notevole importanza.

Si ricorderà che uno dei problemi che abbiamo sfiorato trattando della prima classe di oggetti era quello di rendere conto della differenza tra essi e le pure rappresentazioni fantastiche, siano esse fantasticherie esplicite, effettuate durante la veglia oppure quelle fantasie che noi stessi realizziamo nei nostri sogni, ma che si manifestano passivamente, spesso con la forza e l'evidenza di autentiche percezioni.

Un problema analogo sotto certi riguardi è rappresentato dalle immagini della memoria: esse rimandano alla realtà passata, ma certamente le cose che mi si ripresentano nella memoria sono qualcosa di assai diverse dalle cose reali, effettivamente percepite.

Il criterio della differenza è stato indicato nel fatto che i *fantasmi*, come si esprime Schopenhauer, ed anche le immagini mnestiche non fanno parte di quella *totalità di esperienza* nella quale si costituisce il mondo stesso. Affinché si dia un mondo reale, le esperienze debbono essere organicamente integrate tra loro senza lacune che non possano in qualche modo essere superate. Invece nel sogno possiamo avere fantasmi perfettamente corrispondenti a cose reali, possiamo compiere azioni che potremmo anche compiere nella veglia, ma il contesto di esperienza in cui tutto ciò si presenta risulta lacunoso e in ogni caso il sogno nel suo complesso non si integra nell'esperienza totale del reale.

In diversi luoghi Schopenhauer sottolinea la caratteristica del sogno di turbare la continuità dell'esperienza con eventi non integrabili in essa. Spetta al ricordo l'operare al risveglio quella ricostituzione con gli avvenimenti della sera precedente; ma talora il ricordo stesso mostra – ad esempio quando ci assale all'improvviso nella vita desta – un analogo carattere disgregato, isolato, come un fantasma della fantasia o del sogno.

In quei primi cenni a questo problema, avevamo evitato di porre l'obiezione che invece subito si fa avanti. Se le cose stanno così, a quali delle quattro classi appartengono le rappresentazioni fantastiche in generale? Esse non appartengono certo alle rappresentazioni della prima classe propria per via della loro disaggregazione, ma questo loro carattere non ci fa forse dubitare che per esse non sia semplicemente proponibile il problema di una *ratio*?

In realtà la questione può essere discussa solo a questo punto perché essa richiede che sia stato adeguatamente formulato il problema della motivazione. In questo contesto l'argomento può essere ripreso (*Quad_1*, § 47). I fantasmi non appartengono all'intero dell'esperienza, non sono sottoposti dunque alla legge di causalità, bensì alla legge della motivazione.

Ogni fantasia ha un motivo, lo ha ogni momento del sogno, lo ha un ricordo improvviso – come abbiamo già notato – nessun dettaglio della vita di coscienza, per quanto apparentemente irrilevante, può essere considerato immotivato.

Una prima conseguenza importante è che il motivo c'è anche quando esso non viene avvertito, quando esso resta fuori del campo della consapevolezza. L'esperienza di una fantasia immotivata, di un ricordo improvviso che sembra scaturire dal nulla, e persino di una frase che prorompe dalla nostra bocca e forse proprio nel momento più inopportuno è un'esperienza di ogni giorno. Ma anche in questi casi la legge di motivazione è in opera – essa è in opera “anche quando non percepiamo l'estrinsecazione della volontà, ma solo il suo effetto immedia-

to, cosicché ci sembra che qualcosa sia venuta alla coscienza senza alcun nesso con un'altra" (*Quad_1*, p. 146).

Vi è poi un presupposto implicito di particolare rilievo: non è possibile parlare di legge della motivazione in rapporto ai fantasmi senza collegarli al soggetto del volere, alla tematica della volontà. Non si tratta con questa affermazione di sostenere un'insostenibile analogia tra le fantasie e le azioni volontarie – questo nesso allude invece ad una presa di posizione ben più ricca di significato. Siamo qui alla presenza di produzioni che sono autentiche produzioni rappresentative, eppure esse debbono essere ricollegate strettamente alla volontà, nell'accezione ampia che abbiamo conferito a questo termine, nella quale confluisce l'intera tematica della vita affettiva. Stabilire un nesso tra fantasmi e volontà attraverso la subordinazione dei fantasmi alla legge della motivazione significa dunque sostenere che i fantasmi, nonostante la loro natura rappresentativa, hanno un *sensu* che deve essere ricercato nell'ambito dell'affettività. In quell'ambito va ricercata la loro *ratio*.

In questo contesto non può certo sorprendere che affiori il pensiero *dell'associazione delle idee* – cosa che avviene sia pure in forma embrionale già nella prima edizione della *Quadruplici radice* (§ 47). In realtà il cenno qui non manca, ma sia il tema della motivazione inavvertita con il suo rimando a possibili operazioni inconscie, sia quello della rilevanza del momento dell'affettività, vengono immiseriti da considerazioni inconsistenti. Ad esempio il fatto che un motivo non venga avvertito viene spiegato con la sua irrilevanza, con la sua pochezza, cosicché l'attenzione non perde tempo a soffermarsi su di esso; oppure si spiega il fatto che non si avverta l'origine "volitiva" della rappresentazione con la fulminea rapidità in cui si eserciterebbe l'azione della volontà. Quanto al tema dell'associazione delle idee si prospetta la sua azione come rivolta ad assolvere compiti conoscitivi, piuttosto che rimandare ad istanze di ordine affettivo. Si accenna infatti all'associazione come una tendenza di ogni rappresentazione ad

attrarre su di sé altre rappresentazioni simili, tendenza che sarebbe volta al “perfezionamento della nostra conoscenza” in quanto attraverso le associazioni si estende la nostra capacità di afferrare relazioni e connessioni.

Ma l’argomento viene ripreso più tardi, ed in particolare nel cap. XIV dei *Supplementi* al primo libro del *Mondo* e la discussione assume un altro peso. Dell’associazione delle idee si parla in termini che rammentano l’impostazione humeana del problema – e così vengono subito citate le famose tre regole della contiguità, della somiglianza e della causa. Ma l’interesse di Schopenhauer è fin dall’inizio rivolto soprattutto al tema della motivazione. Il rapporto associativo è un rapporto motivante–motivato: ciò che opera il richiamo associativo mette in moto un processo: così spesso “ci affatichiamo a ricordarci qualche cosa” ed allora scrutiamo tutta la nostra provvista di pensieri per trovarne qualcuno che sia associato con quello che si cerca... Chi vuol richiamare un ricordo cerca sempre un filo da cui quello dipende per associazione dei pensieri” (p. 136). Ciò accade anche per il ricordo dei sogni. Per quanto essi siano stati vividi e vivaci, poco dopo il risveglio essi tendono ad essere completamente dimenticati a meno che non riusciamo ad aggrapparci a qualche impressione residua “da cui pende il filo il quale mediante l’associazione potrebbe di nuovo riportare questo sogno alla nostra coscienza” (p. 138). Talvolta accade poi che “un pensiero o un’immagine della fantasia ci venga in mente all’improvviso e senza un motivo cosciente”: in rapporto a queste comparse improvvise si ripetono in parte gli argomenti già presenti nella *Quadruplici radice*, ma essi passano ormai del tutto in secondo piano di fronte alla problematica di una complessità intrinseca dei processi psichici dei quali solo una parte appartiene alla piena consapevolezza, mentre un’altra, e proprio quella che è prossima al nucleo volitivo, e dunque emotivo ed affettivo del nostro essere, affonda in profondità oscure.

Ci sono qui molte *complicazioni*. In realtà la coscienza

deve essere paragonata “ad un’acqua di una certa profondità: i pensieri chiaramente consapevoli sono solamente la superficie: la massa invece è l’indistinto, i sentimenti, gli echi delle nostre impressioni e di ciò che in generale abbiamo esperito, e tutto ciò è impregnato dall’atmosfera propria della nostra volontà, che è il nucleo del nostro essere”. Si tratta di una massa caotica in continuo movimento che fa emergere alla superficie ciò che è riuscito a districarsi con chiarezza in questo amalgama, “le chiare immagini della fantasia, o i distinti consapevoli pensieri e decisioni della volontà”. Ma il fatto è che “raramente tutto il processo del nostro pensare e del nostro decidere affiora alla superficie, ossia consiste in una concatenazione di giudizi chiaramente pensati”. Al contrario molte decisioni sono già prese nello strato più profondo delle acque della nostra coscienza. Gran parte dei nostri processi mentali si svolge “nella scura profondità della ruminazione (*Rumination*) della materia ricevuta da fuori”; ed è per questo che “spesso non possiamo dare alcun conto del nascere dei nostri più profondi pensieri: essi sono il parto del nostro misterioso interno”. In conclusione: “La coscienza è solamente la superficie del nostro spirito del quale, come del corpo della terra, noi non conosciamo l’interno, ma solo il guscio” (p. 140).

Ciò che rende tanto ricche di interesse queste affermazioni e che in particolare le renderebbe certamente degne di essere rammentate in una storia del concetto di inconscio che conduca fino a Freud non è tuttavia, a nostro avviso, soltanto il riconoscimento di questo nostro oscuro e misterioso interno e che questa oscurità riguardi proprio la dinamica degli affetti. Il punto forse più importante sta forse nel fatto che queste formulazioni possano sorgere sul terreno di una discussione sul principio di ragione sufficiente, cosicché viene implicitamente proposta, con la posizione di una *ratio*, la possibilità di una comprensione.
