

FENOMENO E COSA IN SÉ



Schopenhauer è convinto di trovare, nel corpo, la via d'accesso per indicare la cosa in sé.

A ciascuno, infatti, il corpo è dato non esclusivamente come rappresentazione – altrimenti esso sarebbe soltanto una rappresentazione tra le altre – ma anche secondo un'altra modalità: ossia come volontà.

Questo è un passaggio molto noto, sicché in questa sede non si insisterà su di esso.

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

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

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

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

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

La denominazione della cosa in sé come volontà non può che essere impropria, in quanto la cosa in sé in quanto tale non può mai essere oggetto; che la cosa in sé sia la volontà non è un'identità, ma un'analogia. (E che il rapporto tra questi due termini, come in generale il rapporto tra la cosa in sé e i fenomeni, sia il rapporto tra genus e species, è un'ulteriore analogia, in quanto è utilizzato il principio di ragion sufficiente – in questo caso del conoscere, come rapporto di sussunzione tra concetti³⁸ – per illustrare la relazione tra ciò che è subordinato a quel principio e ciò che è al di fuori di esso). È necessario dire allora che l'analogia consistente nell'estensione della volontà come essere in sé dall'io alle cose, di cui si parlava all'inizio di questo saggio, si fonda a sua volta su questa analogia originaria. E non può essere diversamente.

Che la cosa in sé sia la volontà non è giustificabile, giacché per Schopenhauer ogni giustificazione teorica è valida solo per ciò che soggiace al principio di ragione; ma l'intelletto e la ragione sono per Schopenhauer un mezzo per la vita, dunque connaturati ed interni al fenomeno e inadatti per loro natura a cogliere l'essenza metafenomenica delle cose.

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

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

non è nel tempo?

A questo punto è possibile analizzare per esteso il problema che si era indicato alla n. 3. Lì si era detto che Schopenhauer poteva presupporre che ci fosse un solo essere in sé, e dunque che l'essere in sé dell'io fosse lo stesso essere in sé delle cose – passaggio che è quello analogico, oggetto di questo saggio –, in quanto egli definiva l'essere in sé come al di fuori dello spazio e del tempo, e quindi di qualsiasi pluralità. Ma se l'essere in sé è al di sopra del principio d'individuazione, l'egoismo teoretico è già confutato in partenza. Non ha alcun senso domandarsi se le cose abbiano un essere in sé, cioè asserire che è dubbio che lo abbiano, mentre dell'io è indubbio: giacché l'io come volontà (come cosa in sé) non si distingue per nulla dalle cose come volontà; l'io si distingue da esse solo in quanto fenomeno.

Quindi il problema se esse abbiano un essere in sé non si può porre, giacché porlo equivarrebbe a considerare la differenza tra l'io e le cose, ossia l'individuazione, come riguardante la cosa in sé: ipotesi che invece è stata esclusa per definizione. Dunque perché Schopenhauer non debella l'egoismo teoretico del II libro semplicemente appellandosi al principio secondo cui la cosa in sé è al di fuori del principium individuationis?

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

L'ego può legittimamente dubitare che le cose abbiano un essere in sé – onde il solipsismo è legittimo e anzi inconfutabile – in quanto può avvertire l'essere in sé non come tale, ma come esclusivamente suo, ossia solo in quanto individuato; la volontà di cui l'io può parlare e alla quale può riferirsi è comunque fenomeno, perché è nel tempo. Denominando la cosa in sé come volontà si è preso «in prestito nome e concetto da un oggetto, da qualcosa in qualche modo oggettivamente dato, per conseguenza da uno dei suoi fenomeni». Dunque, il motivo per cui il solipsismo è inconfutabile nella maniera sopra esposta è l'inconoscibilità dell'essere in sé in quanto tale.

Ma allora, di nuovo: come può la volontà come fenomeno consentire il riferimento a qualcosa al di fuori del fenomeno? Come può ciò che non è e non può essere la cosa in sé, intrattenervi un rapporto tale da permettere l'indicazione?

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

E in ogni caso, il compassionevole non cessa certo di essere individuato e di avvertire solo la propria volontà; il dolore che egli prova vedendo la sofferenza altrui non è la stessa sofferenza altrui, ma appunto la sofferenza altrui sentita come propria.

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

