

IL FRAGILE EQUILIBRIO TRA MISTICA E FILOSOFIA NEL NICHILISMO DI ARTHUR SCHOPENHAUER

Giulia Miglietta¹

Abstract: Nel corso della sua intera produzione filosofica, solo in due occasioni Schopenhauer riflette esplicitamente e sistematicamente sul misticismo, nel tentativo di determinarne i confini e i limiti rispetto al suo sistema metafisico e, più in generale, rispetto al pensiero filosofico *lato sensu*. La seguente analisi ha l'obiettivo di stabilire se sia possibile rilevare una definizione univoca del termine misticismo all'interno della sua filosofia, per poi determinare sulla base di essa il particolare rapporto che intercorre tra il misticismo e il nichilismo schopenhaueriano.

Keywords: Schopenhauer. Filosofia. Mistica. Nichilismo.

THE FRAGILE BALANCE BETWEEN MYSTICISM AND PHILOSOPHY IN ARTHUR SCHOPENHAUER'S NIHILISM

Abstract: Throughout his entire philosophical production, only on two occasions does Schopenhauer reflect explicitly and systematically on mysticism, in an attempt to determine its boundaries and limits with respect to his metaphysical system and, more generally, with respect to philosophical thought *lato sensu*. The following analysis aims to determine whether it is possible to detect a unical definition of the term mysticism within his philosophy, and then to determine on the basis of it the particular relationship between mysticism and Schopenhauerian nihilism.

Keywords: Schopenhauer. Philosophy. Mysticism. Nihilism.

O FRÁGIL EQUILÍBRIO ENTRE MÍSTICA E FILOSOFIA NO NIIILISMO DE ARTHUR SCHOPENHAUER

Resumo: Ao longo da sua produção filosófica, Schopenhauer reflete explícita e sistematicamente sobre o misticismo somente em duas ocasiões, numa tentativa de determinar suas fronteiras e seus limites em relação ao seu sistema metafísico e, mais genericamente, em relação ao pensamento filosófico *lato sensu*. A análise seguinte visa estabelecer se é possível detectar uma definição inequívoca do termo misticismo dentro de sua filosofia, e então determinar com base nisso a relação particular entre misticismo e niilismo de Schopenhauer.

Palavras-chave: Schopenhauer. Filosofia. Misticismo. Niilismo.

¹ Dottorato in Filosofia presso l'Università del Salento, Lecce, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9843-0970>. E-mail: giulia.miglietta@unisalento.it; giuliamillet@gmail.com

La prima riflessione sul significato generale di misticismo è nel capitolo 48 dei *Supplementi* al IV libro de *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, pubblicato nel 1844. Qui Schopenhauer scrive che

Mystik, im weitesten Sinne, ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntniß reicht².

Per analizzare il passo in questione, è necessario fare alcune precisazioni terminologiche. Nella gnoseologia schopenhaueriana, l'intelletto [*Verstand*] è il primo momento del processo conoscitivo, il quale applica in maniera diretta la causalità sui dati della sensazione [*Empfindung*]. L'intelletto lavora in concomitanza con la sensibilità [*Sinnlichkeit*], ovvero con il correlato soggettivo dello spazio e del tempo. Così, spazio, tempo e causalità ci consegnano la conoscenza del mondo come rappresentazione [*Vorstellung*]. Costituendo i prodotti diretti dell'attività dell'intelletto, le intuizioni non sono sensibili. E ciò distingue nettamente la gnoseologia schopenhaueriana da quella kantiana, che colloca le intuizioni di spazio e tempo nel campo dell'estetica trascendentale, tracciando un confine netto tra ricettività della sensibilità e attività dell'intelletto. Nel sistema filosofico schopenhaueriano, le intuizioni sono pertanto sempre intellettive, *intellektuale Anschauung*³, e, dunque, in quanto parte integrante del processo conoscitivo razionale, si differenziano così completamente anche e soprattutto dall'intuizione intellettuale degli idealisti tedeschi, che Schopenhauer distingue anche terminologicamente con il termine *intellektuelle Anschauung*. Solo in un secondo momento, la ragione [*Vernunft*] opera sui dati dell'intuizione, formando i concetti e

² A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, Hg. von Paul Deussen, R. Piper & Co., Verlag, München 1911-1942, Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», S. 699.

³ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. I, Buch I, §4 und Bd. II, Kapitel 2 «Zur Lehre von der anschauenden, oder verstandes-Erkenntniß». A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. III, Kapitel 4 «Über die erste Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde», §21 «Apriorität des Kausalitätsbegriffes. Intellektualität der empirischen Anschauung. Der Verstand». A. Schopenhauer, *Über das Sehn und die Farbe*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. VI, Kapitel 1 «Vom Sehn».

restituendo il pensiero astratto e discorsivo⁴. Dunque, al contrario dell'intelletto, la ragione non è diretta, bensì mediata, mediata appunto dalle intuizioni empiriche sulle quali si costruisce⁵.

Ora, sulla base di queste premesse e in relazione alla definizione di misticismo offerta in partenza, è possibile affermare che l'intelletto e la ragione discorsiva non hanno accesso a tale forma di esperienza immediata [*unmittelbaren Innewerden*], poiché ad essa non giunge né l'intuizione intellettiva né il concetto. In altre parole, l'esperienza immediata di cui parla Schopenhauer prescinde dal mondo governato dal principio di ragion sufficiente, perché gli strumenti di cui disponiamo per conoscere dominano solo ed esclusivamente il mondo come rappresentazione, ovvero tutto ciò che cade sotto il *principium individuationis*. Pertanto, da un lato, l'intuizione intellettiva e i concetti prodotti dalla ragione sono ancorati saldamente al mondo come rappresentazione e quindi immersi nella dinamica relazionale e conoscitiva soggetto-oggetto; dall'altro lato, la mistica prescinde dalle ferree leggi sancite dal principio di ragion sufficiente, giungendo là dove l'uomo con gli strumenti propri dell'intelletto e della ragione discorsiva non può spingersi. Dunque, il misticismo, non servendosi di intuizioni intellettive, concetti o astrazioni, non condivide la struttura del processo conoscitivo delineato da Schopenhauer. A conferma di ciò, nel passo preso pocanzi in considerazione, Schopenhauer dissipa ogni dubbio in merito a tale questione: il misticismo non è una forma di conoscenza, nella misura in cui per conoscenza si intende tutto ciò che rientra sotto le leggi di ragione. Non a caso, in questo contesto Schopenhauer usa il termine *Erkenntniß*, lemma che nel dizionario schopenhaueriano indica la semplice presenza alla coscienza di una rappresentazione. Si tratta quindi di un tipo di conoscenza generale, che implica necessariamente la relazione tra soggetto e oggetto, una subordinazione al principio di

⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Buch I, Kapitel 6.

⁵ Per un approfondimento della gnoseologia schopenhaueriana cfr. Janaway, C. *Schopenhauer on Cognition (Erkenntnis)*, in *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*, hrsg. von O. Hallich, M. Koßler, De Gruyter, Berlin 2014, pp. 35-50. Cfr. Hamlyn, David. *Schopenhauer and Knowledge*, in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. C. Janaway, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 44-62.

ragion sufficiente⁶. In questo luogo, l'*Erkenntniß* schopenhaueriana precede anche la distinzione tra conoscenza intuitiva [*anschauliche Erkenntniß*] e conoscenza astratta [*abstrakte Erkenntniß oder Wissen*]⁷.

Inoltre, il misticismo, pur non essendo una forma di conoscenza, per Schopenhauer è pur sempre un'esperienza immediata. Tuttavia, l'immediatezza di cui Schopenhauer discute in questo passo è *toto genere* diversa dall'immediatezza dell'intuizione empirica. E si distingue anche dall'immediatezza con cui è possibile riconoscere che il proprio corpo, oltre a essere rappresentazione, è anche e soprattutto volontà. L'immediatezza è dunque una condizione necessaria ma non sufficiente dell'esperienza mistica, poiché questo è per l'appunto l'elemento che contraddistingue anche un altro tipo di esperienza, quello della conoscenza intuitiva.

La formula *unmittelbaren Innewerden* adoperata nel *Mondo* mette in luce la difficoltà che Schopenhauer riscontra nel trovare i termini adatti a descrivere l'esperienza mistica. Il linguaggio è anch'esso ancorato al mondo come rappresentazione perché parte del processo conoscitivo razionale che non può prescindere dal principio di ragion sufficiente. In questa sede, si è scelto così di parlare di esperienza mistica, per indicare quella forma di "penetrazione/compressione/consapevolezza immediata" cui giungerebbe il misticismo.

Difatti, Schopenhauer descrive il misticismo nei termini di una particolare esperienza di tipo interiore. Il filosofo si serve del termine *Erfahrung*, lo stesso termine che viene utilizzato per indicare l'esperienza del fenomeno oggettivo. Tuttavia si tratta di due diversi tipi di esperienza: mentre l'esperienza razionale ha per oggetto il mondo come rappresentazione e consiste in un processo che è volto per così dire all'esterno, al mondo fenomenico, il misticismo è ancorato a una forma di esperienza interna, la quale, non

⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 18, «Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich», II 214: «Was ist Erkenntniß? – Sie ist zunächst und wesentlich Vorstellung. – Was ist Vorstellung? – Ein sehr complicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thiers, dessen Resultat das Bewußtseyn eines Bildes eben daselbst ist».

⁷ Sul rapporto tra la conoscenza intuitiva e la conoscenza astratta, cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. I, Buch I, §12 und Bd. I, Kapitel 7 «Vom Verhältniß der anschaulichen zur abstrakten Erkenntniß».

rimandando a un oggetto fenomenico, trascende le forme della ragione discorsiva e si radica nell'esperienza del singolo individuo.

Inevitabile conseguenza di un processo radicalmente distante da quello compiuto dalla ragione discorsiva è l'incomunicabilità dell'esperienza mistica. Prescindendo dal mondo fenomenico, non ci si può servire del linguaggio per descrivere l'esperienza mistica, che quindi rimane inafferrabile con gli strumenti propri della conoscenza razionale. Così Schopenhauer:

Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von innen anhebt, dieser aber von außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen u.s.f. Aber mittheilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objektiven. Allen vorliegenden Erscheinung, und von den Thatsachen des Selbstbewußtseyns, wie sie sich in Jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen⁸.

È chiaro sin da subito che il discorso intorno al misticismo coinvolge certamente la riflessione schopenhaueriana sul pensiero e sul metodo filosofico. In conseguenza dell'incomunicabilità dell'esperienza immediata cui giunge il misticismo, Schopenhauer, coerente nel suo ragionamento, non può che procedere con un'analisi per differenze di oggetto, metodo e risultato tra la mistica e la filosofia. Così, ciò che non è subordinato al tempo e allo spazio non può avere per oggetto una qualsivoglia realtà esterna al soggetto, una realtà cioè sottoposta al principio di ragion sufficiente. È chiaro dunque che il luogo dell'unica esperienza possibile del mistico è la sua interiorità e tale è la ragione dell'incomunicabilità dell'esperienza mistica. I limiti del linguaggio sono strettamente correlati alla natura dell'esperienza che si intende comunicare. Nel caso dell'esperienza mistica, il linguaggio non trova una forma consona alla natura del contenuto tanto

⁸ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 699 - II 700.

individuale quanto sovraindividuale. Non si può fare altro che «auf sein [des Mystiker] Wort glauben⁹». Diverso è il percorso compiuto dal filosofo, il quale, per rimanere nell'ambito del pensiero razionale che gli è proprio, può e deve muoversi nel campo del dato e quindi di ciò che è universalmente conoscibile secondo le forme di ragione ed è, di conseguenza, comunicabile¹⁰.

Non solo, il filosofo deve rifuggire da ogni deriva mistica, ovvero da ciò che è eternamente inaccessibile ad ogni conoscenza¹¹, e non lasciare che siffatte esperienze immediate si ergano a fondamento dei suoi ragionamenti. Queste appartengono alla mistica e non sono altro che una macchia vuota per la conoscenza. La mistica sfocia cioè nel punto in cui necessariamente ogni conoscenza cessa¹². Pertanto, l'unica conoscenza positiva che l'intelletto è in grado di produrre nasce dalla combinazione tra le sue forme e il dato esterno. Ogni volta che il ragionamento filosofico prova a spingersi oltre il *gegebenen Außenwelt*, oltre cioè le manifestazioni fenomeniche, l'intelletto incontra solo una forma di conoscenza negativa. E questo è per Schopenhauer il limite massimo cui l'uomo può spingersi con il pensiero filosofico. È il caso della filosofia schopenhaueriana, la quale sfocia inevitabilmente nella negazione della volontà di vivere. Schopenhauer scrive: «Diesem nun entspricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt¹³». Un carattere negativo che, certamente non a caso, sembra seguire la tradizione mistica e teologica del metodo apofatico.

⁹ Cfr. nota 7.

¹⁰ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 700: «Die Philosophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, daß sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäh't und in ihre Data nur Das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Außenwelt, in den unsern Intellekt konstituierenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewußtsein des eigenen Selbst sicher nachweisen läßt».

¹¹ Ibidem. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 700: «aller Erkenntniß ewig unzugänglich».

¹² A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 699: «bloß einen für die Erkenntniß leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört¹²».

¹³ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 700.

Tuttavia, scrive Schopenhauer, la prospettiva dalla quale l'uomo si pone con l'ausilio di intelletto e ragione non ha una pretesa di assolutezza; la negazione cioè è sempre relativa al mondo conoscibile, ovvero a tutto ciò che rientra sotto il principio di ragione. Si nega il mondo così come l'uomo è in grado di conoscerlo. Cosa resta? Non resta niente che l'uomo possa conoscere. Detto altrimenti, resta tutto ciò che l'uomo non può conoscere per via razionale¹⁴. L'uomo quindi sa bene in cosa consiste l'oggetto della negazione che egli stesso opera. Ciò che non può sapere è se la sua prospettiva esaurisce l'intero regno delle possibilità, ivi compreso ciò che per natura non gli è accessibile secondo ragione. Pertanto, per Schopenhauer, il pensiero filosofico giunge a un "nulla relativo", un nulla che dipende per l'appunto dalla facoltà conoscitiva dell'uomo¹⁵. Se fosse possibile prescindere dall'uomo, se fosse possibile cioè porsi in un sistema di riferimento universale in grado di comprendere ogni singola prospettiva, saremmo in grado di affermare, con Schopenhauer, che la negazione di un simile scenario sfocerebbe in un nulla assoluto. Con le parole del Saggio di Francoforte:

Sie [seine Lehre] kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt (am Schlusse des vierten Buchs) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloß den Trost hinzufügen, daß es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn, wenn etwas nichts ist von allen Dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, daß es absolut nichts sei, daß es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts seyn müsse; sondern nur, daß wir auf eine völlig negative Erkenntniß desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann¹⁶.

¹⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Scritti giovanili 1865-1869*, in *Opere*, cit., vol. 1, tomo II, pp. 220-228. Qui Nietzsche critica Schopenhauer, sostenendo che il principio di negazione per mezzo del quale il filosofo della volontà crede di giungere alla scoperta dell'enigma del mondo non conduca ad altro che a questo stesso mondo, e che quindi la cosa in sé kantiana alla quale Schopenhauer ritiene di esser giunto continua ad essere una x sconosciuta. Nietzsche ritiene dunque che la cosa in sé non si lasci definire senza cadere in contraddizione, neanche per opposizione con il mondo fenomenico, come prova a fare Schopenhauer a proposito della volontà.

¹⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. I, Buch IV, §71 und Bd. II, Kapitel 48.

¹⁶ Id. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 701.

Così, sorge inevitabilmente la domanda seguente: alla fine dei suoi sforzi, l'uomo è destinato solo ad una conoscenza negativa? La risposta di Schopenhauer è affermativa, nella misura in cui ci si muove con il solo pensiero filosofico. Ecco dunque che entra in scena il misticismo in veste di unica integrazione positiva della conoscenza negativa cui si è giunti per mezzo del ragionamento filosofico. Con Schopenhauer: «Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt¹⁷». Difatti, nel cap. 48 dei *Supplementi*, il filosofo del *Mondo* fa esplicito riferimento a importanti opere mistiche della storia, suggerendo ai suoi lettori di cercare in esse, se necessario, ciò che la filosofia non può offrire senza cadere in contraddizione e in ragionamenti fallaci¹⁸.

Il disegno schopenhaueriano è chiaro: nel discorso intorno al misticismo, Schopenhauer prende le distanze da esso, onde evitare che l'esito negativo del suo percorso filosofico induca il lettore a far coincidere senza residui il suo sistema metafisico con un quadro mistico-religioso dal quale invece il filosofo del *Mondo*, se non per certe ricadute pratiche, si tiene distante. Tuttavia, per comprendere in che misura ciò corrisponde alla realtà dei fatti, è di cruciale importanza completare l'analisi del termine misticismo negli scritti schopenhaueriani al fine di disporre di una cornice in cui collocare eventuali ricerche successive su alcuni testi mistici per i quali Schopenhauer ha sempre manifestato un forte interesse.

Pertanto, occorre prendere ora in considerazione il secondo riferimento esplicito al misticismo rinvenibile nel *corpus* schopenhaueriano. Si tratta del § 10 del capitolo *Sulla filosofia e il suo metodo* dello scritto *Parerga e Paralipomena*, la cui prima edizione risale

¹⁷ Id. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 700-701.

¹⁸ Id. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 701: «Wer inzwischen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im *Oupnekhat*, sodann in den *Enneaden* des Plotinos, im Scotus Erigena, stellenweise im *Jakob Böhme*, besonders aber in dem wundervollen Werk der *Guion, Les torrens*, und im *Angelus Silesius*, endlich noch in den Gedichten der *Sufi*, von denen Tholuk uns eine Sammlung in Lateinischer und eine andere in Deutscher Uebersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken».

al 1851. Qui Schopenhauer descrive non solo l'oggetto, il metodo e il fine della filosofia ma, con spirito kantiano, riflette sui limiti e i rischi in cui essa incorre ogniqualvolta cerca di valicare i suoi confini, le sue possibilità. È in questo contesto che Schopenhauer introduce il misticismo. Ancora una volta, il discorso intorno al pensiero mistico è affrontato in parallelo a quello filosofico. Sembra cioè che filosofia e mistica trovino una definizione solo in un aperto confronto tra loro e che, come per opposizione, dalle caratteristiche dell'una si possano evincere le peculiarità anche dell'altra, secondo un principio di complementarità e al contempo di esclusione reciproca.

La riflessione dei *Parerga* prende avvio da una considerazione generale sulla storia della filosofia. Schopenhauer ritiene che tutta la filosofia sia un incessante alternarsi di razionalismo e illuminismo. Per il filosofo questi non sono altro che due diverse modalità, approcci o metodi di cui l'uomo si è servito nel tempo e per mezzo dei quali ha elaborato i più molteplici e variegati sistemi filosofici. Il razionalismo, ovvero l'uso della fonte conoscitiva oggettiva¹⁹, ha per organo l'intelletto sempre rivolto verso l'esterno, verso l'oggetto appunto. Schopenhauer sostiene, inoltre, che il razionalismo si evolve nel corso del tempo, divenendo dapprima dogmatismo, in seguito scetticismo e infine criticismo. Il susseguirsi delle tre fasi deriva dall'attenzione che gradualmente si sposta dall'oggetto al soggetto. La filosofia trascendentale è il culmine di questo processo di bilanciamento perché, in primo luogo, essa scardina una volta per tutte l'assunto dogmatico della metafisica classica fondato su un atto di fiducia conoscitiva incontrovertibile nei confronti degli oggetti esterni; in secondo luogo, seguendo e affiancando lo scetticismo che l'ha preceduta, la filosofia trascendentale elabora una nuova definizione di oggetto conoscitivo: il fenomeno.

L'illuminismo invece è per Schopenhauer l'uso della fonte conoscitiva soggettiva²⁰ mai rivolta verso l'esterno, ma sempre verso l'interno. Il suo organo è

¹⁹ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, Hg. von Paul Deussen, R. Piper & Co., Verlag, München 1911-1942, Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 13: «Man kann, im Großen und Ganzen betrachtet, die Philosophie aller Zeiten auch so auffassen, daß sie, wie ein Pendel, hin und her schwingt zwischen Rationalismus und Illuminismus, d.h. zwischen dem Gebrauch der objektiven und dem der subjektiven Erkenntnißquelle».

²⁰ Id.

«innere Erleuchtung, intellektuelle Anschauung, höheres Bewußtseyn, unmittelbar erkennende Vernunft, Gottesbewußtseyn, Unifikation u.dgl.²¹». Con ciò Schopenhauer si discosta significativamente dalla definizione kantiana di illuminismo, secondo cui «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit²²». Tuttavia, se è vero che razionalismo e illuminismo si alternano vicendevolmente nella storia del pensiero, mai come con l'avvento della filosofia trascendentale – scrive Schopenhauer – l'illuminismo trova terreno più fertile. La ragione di queste considerazioni per Schopenhauer è evidente: con la filosofia critico-trascendentale si prende atto irreversibilmente che l'accesso alla cosa in sé è precluso all'uomo e che, non potendo prescindere dalle strutture conoscitive del soggetto, il processo esperienziale e conoscitivo restituisce pur sempre e soltanto una realtà per sé. «Er [Illuminismus] tritt allemal auf, wann der Rationalismus ein Stadium, ohne das Ziel zu erreichen, durchlaufen hat²³»: tale è il motivo per cui nella corsa all'essenza ultima delle cose l'illuminismo trova qui maggior spazio. Con queste considerazioni, al di là della plausibile critica ai sistemi post-kantiani sfociati nell'idealismo – basti pensare all'intuizione intellettuale di Schelling o alla coscienza superiore di Fichte – Schopenhauer introduce il misticismo anche in *Parerga e paralipomena*: «Legt er [Illuminismus] nun dabei eine Religion zum Grunde, so wird er Mysticismus²⁴». A differenza del passo del *Mondo* analizzato in precedenza, nei *Parerga* non vi è una vera e propria definizione di misticismo; tutte le peculiarità della mistica sono dedotte dalla descrizione schopenhaueriana dell'illuminismo. Pertanto, è possibile attribuire senza riserve al misticismo le

²¹ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 14.

²² Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, In «Berlinische Monatsschrift», IV, 1784, pp. 481-494: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung».

²³ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 15.

²⁴ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 14.

caratteristiche proprie dell'illuminismo, caratteristiche che, coincidendo con la descrizione del misticismo presente nel *Mondo*, trovano un'ulteriore conferma della loro validità. Così, il misticismo, in quanto strettamente correlato all'illuminismo, si distingue dal razionalismo e quindi dal pensiero filosofico per l'incomunicabilità del suo contenuto. Il pensiero ha bisogno del linguaggio per essere comunicato; tuttavia, come ampiamente dimostrato, il linguaggio è a sua volta espressione di un preciso processo conoscitivo, quello cioè che coinvolge l'intelletto, la realtà esterna all'uomo, la ragione e i concetti volti a determinare gli oggetti percepiti. Così, nei *Parerga*, Schopenhauer scrive che

Sein [des Illuminismus] Grundgebrechen ist, daß seine Erkenntniß eine nicht mittheilbare ist; theils weil es für die innere Wahrnehmung kein Kriterium der Identität des Objekts verschiedener Subjekte giebt; theils weil solche Erkenntniß doch mittelst der Sprache mitgetheilt werden müßte, diese aber, zum Behuf der nach außen gerichteten Erkenntniß des Intellekts, mittelst Abstraktionen aus derselben, entstanden, ganz ungeeignet ist, die davon grundverschiedenen innern Zustände auszudrücken, welche der Stoff des Illuminismus sind, der daher sich eine eigene Sprache zu bilden hätte, welches wiederum, wegen des ersteren Grundes, nicht angeht. Als nicht mittheilbar ist nun eine dergleichen Erkenntniß auch unerweislich; [...]²⁵.

100

È evidente che, ancora una volta, la riflessione sul misticismo è inscindibile da quella sulla filosofia e il suo metodo. Il richiamo al pensiero filosofico si fa sempre più esplicito con l'avanzare del discorso, fin quando Schopenhauer non afferma inequivocabilmente che la filosofia non condivide nulla con l'illuminismo, in quanto «Allein die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus seyn²⁶». Mistica è la dottrina di Jakob Böhme, di Johannes Tauler e la *Theologia Deutsch* dell'anonimo francofortese. Mistici sono Dionigi Areopagita e Scoto Eriugena. Il misticismo si trova, infine, secondo Schopenhauer, nelle dottrine religiose orientali, nell'antica sapienza indiana. Saldamente ancorata al terreno filosofico è invece la sua

²⁵ Id. Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 14.

²⁶ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 15.

teoria della negazione della volontà di vivere, precisa ancora una volta Schopenhauer. Pertanto, in linea con il retaggio kantiano evidente in particolar modo nel *Mondo*, la teoria schopenhaueriana della volontà non può che collocarsi, per il Saggio di Francoforte, nell'alveo del razionalismo.

Ora, ciò che emerge dal confronto dei due passi appena analizzati è in primo luogo un'analogia – per così dire – strutturale: in entrambi i casi il misticismo è considerato come un'esperienza puramente individuale e interiore e, in quanto tale, incomunicabile. E alla luce di ciò, per Schopenhauer, il misticismo si distingue dalla filosofia, in modo particolare dalla sua filosofia, per le ragioni su esposte. Come ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*:

Diesem nun entspricht es, daß meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen negativen Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: [...] wir auf eine völlig negative Erkenntniß desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann. Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im *Oupnekhat*, sodann in den *Enneaden* des *Plotinos*, im *Scotus Eri[u]gena*, stellenweise im *Jakob Böhme*, besonders aber in dem wundervollen Werk der *Guion, Les torrens*, und im *Angelus Silesius*, endlich noch in den Gedichten der *Sufi*, von denen Tholuk uns eine Sammlung in Lateinischer und eine andere in Deutscher Uebersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken²⁷.

101

Così anche in *Parerga e paralipomena*:

Demgemäß habe ich, in der meinigen, zwar, am Schluß, auf das Gebiet des Illuminismus, als ein Vorhandenes, hingedeutet, aber mich gehütet, es auch nur mit Einem Schritte zu betreten; dagegen denn auch nicht unternommen, die letzten Aufschlüsse über das Daseyn der Welt zu

²⁷ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 699-701.

geben, sondern bin nur so weit gegangen, als es auf dem objektiven, rationalistischen Wege möglich ist. Dem Illuminismus habe ich seinen Raum freigelassen, wo ihm, auf seine Weise, die Lösung aller Räthsel werden mag, ohne daß er dabei mir den Weg verträte, oder gegen mich zu polemisieren hätte²⁸.

Tuttavia, al di là delle affinità tra i due testi, vi è un elemento su cui occorre riflettere: la definizione schopenhaueriana di misticismo *stricto sensu*. Più in particolare, l'indagine ruota intorno alla domanda: il misticismo è una forma di conoscenza [*Erkenntniß*] o è qualcosa che supera ogni forma di conoscenza? Ancora, se il misticismo trascende ogni forma di conoscenza, è possibile definirlo? E qualora fosse possibile, in che termini lo si definirebbe? Nel *Mondo*, Schopenhauer sostiene che il misticismo non è una forma di conoscenza e che proprio giungendo al punto in cui non vi è più una distinzione tra soggetto e oggetto, ovvero tra chi conosce e l'oggetto conosciuto, esso si configura come «bloß einen für die Erkenntniß leeren Fleck²⁹».

Diverso è il caso di *Parerga e paralipomena*. Qui Schopenhauer sembra compiere un passo indietro rispetto alla riflessione inerente al misticismo sviluppata nella seconda edizione del *Mondo*. Nello scritto del 1851, infatti, Schopenhauer afferma che il misticismo, in quanto si presenta come una forma di illuminismo, che altro non è che l'uso della fonte conoscitiva soggettiva, è una forma di conoscenza. Ricorre ancora una volta il termine *Erkenntniß*.

Legt er [Illuminismus] nun dabei eine Religion zum Grunde, so wird er Mystizismus. Sein Grundbrechen ist, daß seine Erkenntniß eine nicht

²⁸ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 15.

²⁹ Cfr. nota 11. Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. II, Kapitel 48 «Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben», II 699, Anhang 3. Aufl. 1859, Abweichungen zur 1. (= 2. erw. Aufl.), handschriftliche Nachträge u. Zitatnachweise: «[...] alle Mystiker aller Religionen zuletzt bei einer Art *Ekstase* anlangen, in der alle und jede *Erkenntniß*, mit sammt ihrer Grundform *Objekt und Subjekt*, gänzlich aufhört, und erst in diesem jenseit aller Erkenntniß Liegenden ihr höchstes Ziel erreicht zu haben versichern, indem sie da angelangt sind, wo es kein Subjekt und kein Objekt, mithin keine Art von Erkenntniß mehr giebt, eben weil es keinen Willen mehr giebt, welchem zu dienen die alleinige Bestimmung der Erkenntniß ist».

mittheilbare ist; [...] Als nicht mittheilbar ist nun eine dergleichen Erkenntniß auch unerweislich³⁰.

Pertanto, tornando alla domanda iniziale: cos'è il misticismo secondo Schopenhauer? È una forma di conoscenza o è al di là di ogni forma di conoscenza, in quanto superamento dello schema ordinario soggetto-oggetto all'interno del quale è possibile conoscere? Propongo così una tesi che prende in considerazione non solo i riferimenti testuali sin qui analizzati, ma che accenni alla teoria filosofica schopenhaueriana, seppur per grandi linee, per non perdere mai di vista l'unità che ha sempre contraddistinto nelle intenzioni e nei fatti il pensiero del Saggio di Francoforte.

L'incongruenza rilevata nel confronto tra i due testi in merito all'utilizzo del termine *Erkenntniß* nel definire il misticismo è comprensibile, dunque, alla luce della filosofia schopenhaueriana. La discussione ruota intorno a un aspetto fondamentale della teoria: la distinzione tra la conoscenza del mondo come rappresentazione e la conoscenza del mondo come volontà. L'uomo, infatti, si serve di entrambe le modalità del conoscere per fini diversi. Come già detto, la conoscenza del mondo come rappresentazione è saldamente ancorata al principio di ragion sufficiente. Il suo organo è l'intelletto, il quale, dipende strettamente dalla volontà, ed è in grado di condurre l'uomo solo all'apparenza delle cose, alla conoscenza del mondo fenomenico. Dalla subordinazione dell'intelletto alla volontà deriva l'incessante affermazione della volontà e, di conseguenza, il dolore e la sofferenza dai quali si desidera fuggire. La seconda modalità del conoscere, ovvero la conoscenza del mondo come volontà, consente invece di giungere alla negazione della volontà di vivere. Si tratta di un'esperienza radicalmente differente dalla prima, per oggetto, modalità e fine. Schopenhauer parla di conoscenza intuitiva, ovvero diretta, non mediata. Difatti, alla base vi è l'atto di riconoscimento del comun denominatore del mondo: il dolore radicato nell'essenza di tutte le cose. In altre parole, il riconoscimento del dolore universale o l'esperienza personale del dolore permettono all'uomo di comprendere intuitivamente che l'essenza metafisica della realtà, la volontà di vivere, è

³⁰ A. Schopenhauer, *Parerga und paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, cit., Bd. V, Kapitel «Über Philosophie und ihre Methode», § 10, S. 14.

all'origine di tanta sofferenza. A differenza di quanto avviene per mezzo dell'intelletto, questa forma di sapere è un quietivo della volontà. Essa è costituita da fatti e azioni e non da discorsi razionali. Pertanto, ne deriva che è proprio un tipo di conoscenza [*Erkenntniß*], quella intuitiva, che conduce al «*Gipfelpunkt*» della teoria schopenhaueriana: la negazione della volontà di vivere. Ma la *noluntas* implica a sua volta l'annullamento di ogni forma di conoscenza, poiché là dove la volontà è negata, non vi è più soggetto e oggetto, non vi è più spazio e tempo, non vi sono rappresentazioni né oggettivazioni della volontà, proprio perché non vi è più alcuna volontà da cui deriva tutto questo. È qui che la conoscenza intuitiva incontra il misticismo. Difatti, l'esperienza mistica non è comunicabile, semmai è attualizzabile, praticabile. Date queste premesse, è possibile trarre in sintesi le seguenti conclusioni.

In primo luogo, è il caso di osservare che ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, là dove si parla dell'esperienza mistica, Schopenhauer si riferisce plausibilmente al momento pienamente compiuto della negazione della volontà di vivere. Affermando cioè che il misticismo non è una forma di conoscenza poiché con esso vengono meno soggetto e oggetto, Schopenhauer ha in mente lo stato completamente realizzato della *noluntas*, quel momento in cui non vi è più volontà né conoscenza pronta a servire la volontà stessa. Difatti, è qui che Schopenhauer definisce le dottrine mistiche come un'integrazione positiva del traguardo negativo cui si è giunti con il ragionamento filosofico.

In secondo luogo, in *Parerga e paralipomena* Schopenhauer descrive il misticismo a partire dal ragionamento filosofico che conduce alla negazione della volontà di vivere. Egli non prende in considerazione l'atto compiuto della *noluntas*, ma la via che conduce alla *noluntas* dal punto di vista del mondo fenomenico. Questa è probabilmente la ragione per cui Schopenhauer usa il termine *Erkenntniß*, per indicare l'esperienza individuale, interiore e incomunicabile. Qui si è ancora nel regno della conoscenza, seppur – come precisato pocanzi – di una forma particolare: la conoscenza intuitiva della volontà.

Di conseguenza, in base alle considerazioni appena effettuate, è possibile osservare che in Schopenhauer vi è un punto d'incontro tra filosofia e mistica, nonostante

vi giungano per vie e metodi differenti. E questo punto di congiunzione si trova al cuore del nichilismo schopenhaueriano: da un lato come via apofatica della conoscenza razionale, dall'altro come esperienza positiva del nulla relativo, come Nirvana, come pratica della *noluntas*. Il comune traguardo è la scoperta dell'essenza del mondo. In quel preciso momento, la filosofia giunge al suo *Gipfelpunkt* e, arrestandosi, lascia il terreno al misticismo, sicché esso possa integrare positivamente ciò a cui la filosofia ha accesso solo in forma negativa.

Tali sono quindi le ragioni per cui Schopenhauer può affrontare il misticismo in due modi diversi, da due punti di vista differenti: come una forma di conoscenza, nel caso dei *Parerga*, e come ciò che è al di là di ogni forma di conoscenza e quindi come un'esperienza, nel caso del *Mondo*.

Diviene così chiaro il motivo per cui più volte Schopenhauer dichiara di aver preso le distanze dal misticismo: egli vuole distinguere l'ambito filosofico da quello mistico, ammettendo e dimostrando tuttavia una particolare forma di interazione tra filosofia e mistica, nonostante la loro differenza sostanziale.

È infine il caso di osservare che la teoria schopenhaueriana della *noluntas* è stata dibattuta dai seguaci del filosofo del *Mondo*, che interpretandola in maniera più o meno ortodossa, hanno contribuito, da un lato, a una più approfondita analisi del nichilismo, e dall'altro, allo sviluppo autonomo delle filosofie del nulla. Si pensi, ad esempio, ai contributi di Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann e Philipp Mainländer, i cosiddetti pensatori "eretici" della Scuola di Schopenhauer³¹, i quali hanno interpretato il nulla relativo di Schopenhauer come una forma di nulla assoluto³². E questo è sicuramente il

³¹ Cfr. Domenico M. Fazio, *La scuola di Schopenhauer. I contesti*, in *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*, a cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, Pensa Multimedia, Lecce 2009. F. Ciraci, D. M. Fazio, M. Koßler (hrsg.), *Schopenhauer und die "Schopenhauer-Schule"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009. D. M. Fazio, M. Koßler, L. Lütkehaus, *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*, a cura di F. Ciraci, D. M. Fazio e F. Pedrocchi, Pensa Multimedia, Lecce 2007. Giulia Miglietta, *Le due anime dello schopenhauerismo: analisi delle nuove categorie storiografiche*, «Voluntas: Revista Internacional de Filosofía», doi 10.5902/2179378661962, Santa Maria, v.11, n. 3, pp. 207-223.

³² Cfr., Julius Bahnsen, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik*, Th. Grieben, Leipzig 1882. E. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Dunker, Berlin 1869. P. Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, Hofmann, Berlin 1876. Per un ulteriore approfondimento della filosofia di Bahnsen, Hartmann e Mainländer, si

segno di quanto la dottrina schopenhaueriana della *noluntas*, oltre ad alimentare il dibattito interno, si sia riverberata sul pensiero di filosofi successivi, occupando un posto di rilievo nella storia delle idee.

Bibliografia

- BAHNSEN, J. **Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik.** Leipzig: Th. Grieben, 1882.
- CIRACÌ, F. **Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer.** Lecce: Pensa MultiMedia, 2006.
- CIRACÌ, F.; FAZIO, D. M.; KOBLER, M. (hrsg.). **Schopenhauer und die "Schopenhauer-Schule"**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- FAZIO, D. M. **La scuola di Schopenhauer. I contesti.** In: **La scuola di Schopenhauer: testi e contesti.** A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.
- FAZIO, D. M.; KOBLER, M.; LÜTKEHAUS, L. (hrsg.). **Arthur Schopenhauer e la sua scuola.** A cura di F. Ciracì, D. M. Fazio e F. Pedrocchi. Lecce: Pensa Multimedia, 2007.
- HAMLIN, D. **Schopenhauer and Knowledge.** In: JANAWAY, C. (ed.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 44–62.
- HARTMANN, H. **Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung,** Berlin: Dunker, 1869.
- INVERNIZZI, G. **Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari.** Firenze: La Nuova Italia, 1994.
- JANAWAY, C. **Schopenhauer on Cognition (Erkenntnis).** In: HALLICH, O.; KOBLER, M. (hrsg.). **Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung.** Berlin: Walter De Gruyter, 2014.
- KANT, I. **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?.** In *«Berlinische Monatsschrift»*, IV. 1784, p. 481-494.
- MAINLÄNDER, P. **Die Philosophie der Erlösung.** Berlin: Hofmann, 1876.
- MIGLIETTA, G. **Le due anime dello schopenhauerismo: analisi delle nuove categorie storiografiche.** In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v.11, n. 3, set.-dez. 2020, p. 207-223.
- SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke.** Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper, 1913.
- VITALE, M. **Dalla volontà di vivere all'inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer.** Lecce: Pensa MultiMedia, 2014.

rimanda ai seguenti studi: Giuseppe Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, La Nuova Italia, Firenze 1994. Maria Vitale, *Dalla volontà di vivere all'inconscio. Eduard von Hartmann e la trasformazione della filosofia di Schopenhauer*, Pensa MultiMedia, Lecce 2014. Fabio Ciracì, *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Pensa MultiMedia, Lecce 2006.