

Fabio Bazzani

PENSARE IL NULLA?

SCHOPENHAUER: L'ESISTENZA COME MANCANZA

«So bene che se io, in tutta serietà, assicurassi a qualcuno che il gatto che proprio ora sta giuocando nel cortile continua ad essere il medesimo gatto che trecento anni fa, proprio lì, ha fatto gli stessi salti e gli stessi scherzi, questi mi prenderebbe per matto: ma so anche che è molto più da matti credere che il gatto di oggi sia assolutamente e per essenza del tutto diverso da quello di trecento anni fa».

(Schopenhauer, *Supplementi al Mondo*, cap. 41)

«Sic erat instabilis tellus, innabilis unda».  
(Ovidio, *Metamorfosi*, I, v. 16)

1. Termine-concetto dicibile/indicibile, pensabile/impensabile, slittante tra conferma linguistica – per via negativa – dell'Essere, e sostanzializzazione linguistica di se medesimo in quanto Essere, il Nulla, nel suo esser-nulla, paradossalmente determina i modi stessi del pensare e del dire e, da qui, i modi stessi di quel conoscere che tradizionalmente viene ridotto al pensare e al dire. Nella riduzione del conoscere al pensare e al dire si disegna il quadro di una essenziale tautologia in cui Nulla ed Essere vengono sovrapponendosi in quanto reciproco negarsi: si può muovere, di volta in volta, o dal Nulla in quanto origine – da un lato – e in quanto negazione – dall'altro lato – dell'Essere, oppure dall'Essere in quanto autoposizione che in sé implica un essere-altro-dal-Nulla (a negazione o a superamento del Nulla). Tuttavia, i fattori in giuoco non mutano, né mutano gli esiti dell'argomentare, così come permane di eguale forza la loro valenza ontologica. Nella cornice di un conoscere ridotto a sapere concettuale e linguistico, di una "questione d'Essere" ridotta a questione del dire, il *non* del linguaggio trapassa immediatamente nel Nulla sostanziale. Alla presenza di questo *non*, nessuna totalità è possibile, nessuna fondazione e giustificazione universali ed eterne sono sostenibili: la presenza del *non* non lo consente. Evidentemente, ci troviamo di fronte ad un problema che

nel riguardare direttamente il conoscere riguarda il “valore di verità” di un tal conoscere, ad un problema, cioè, che subito rinvia ad un dato di verità, o di possibile approssimazione alla verità. Ci troviamo, in altre parole, di fronte ad un problema che riguarda i modi stessi del conoscere, lo stesso nostro atteggiamento teoretico, il nostro stesso pensare e dire. Se un tale atteggiamento pone a centralità il valore verità, se la teoresi medesima viene intesa come un conoscere di verità, o un orientarsi alla verità, e se con verità si intende una totalità e/o una totalità essenziale, allora la presenza di quel *non* che rinvia ad un Nulla sostanziale non consente verità alcuna e dunque, a rigore, non consente teoresi: la valenza di un Nulla sostanziale non è, insomma, teoretica.

Nondimeno si dice il Nulla, si pensa il Nulla e si fa teoresi sul Nulla, e così facendo si fonda un dato di verità, o un’aspirazione alla verità, su un errore radicale: si fa un qualcosa che non potrebbe essere in alcun modo fatto. Si fonda, in altri termini, un dato di verità su quell’errore che connota una indistinzione logica, la quale tradizionalmente si dà nella forma della non separazione tra conoscere e sapere e, su questa linea, nella forma della sovrapposizione tra il conoscere e il categorizzare, concettualizzare, dunque tra il conoscere e l’espressione linguistica di esso.

Il Nulla come sostanzialità, come negazione d’Essere, come totalità, è l’inganno di una ragione che dimorando nel concetto e nel linguaggio, nonché strutturandosi in quanto concetto e linguaggio, determina quel concetto e quel linguaggio medesimi, quel sapere categoriale/discorsivo, come conoscenza e come teoresi, dunque come totalità e indicazione di verità. È in tal modo, allora, che si conferisce valenza teoretica al Nulla, non distinguendo tra conoscere e sapere (concetto, linguaggio etc.), o meglio riducendo il conoscere al sapere; e non si distingue tra conoscere e sapere poiché si fa appunto coincidere la verità con quel sapere stesso, con le categorie, i concetti, le parole di quel sapere. Di fatto, una teoresi sul Nulla è una teoresi sull’Essere nel quadro di un inganno d’Essere, cioè una teoresi su un Essere che non è Essere, su una totalità in cui si scorge implicata una totalità negativa in quanto Nulla, da cui tacitamente si muove per legittimare la teoresi sull’Essere stesso. Una teoresi sul Nulla è la teoresi su un Essere la cui verità si dà proprio nella indistinzione logica, nella coincidenza tra Essere e categorie, concetti, parole. Ove l’Essere sia l’Essere del concetto, allora il Nulla si mostra quale momento imprescindibile alla formulazione del concetto in sé e per sé, quale *non* che permette la formulazione del concetto stesso e lo svolgersi medesimo del linguaggio e, in esso, dell’argomentazione. In questo ambito, la verità è

appunto errore e l'Essere è una totalità nichilisticamente – sia pure implicitamente ed inconsapevolmente – connotata.

Si danno, nella tradizione, versioni “forti” e “deboli” della indistinzione tra conoscere e sapere, assolute e/o relative: si tenta di dire l'Essere senza dire il Nulla, ma per dire l'Essere è pur necessario un *non* che lo differenzi da Nulla o, perlomeno, da quel che *non* è Essere; si relativizza l'Essere sciogliendolo da una referenza alla totalità, ma per relativizzare l'Essere è pur necessario un *non* che ne segni il limite, quale limitazione parziale, interna oppure esterna, all'Essere stesso, è cioè necessario dire quel che *non* è totale etc. In una parola: si dice e conosce il Nulla a muovere dall'Essere, e in pari tempo si dice e conosce l'Essere a muovere dalla sua negazione. Tradizionalmente, insomma, è più l'Essere ad aver “bisogno” del Nulla, che non il Nulla ad aver “bisogno” dell'Essere. In questo costante ricondurre il conoscere al pensare e al dire, del Nulla ha bisogno il pensiero, e ne ha bisogno il linguaggio, ne ha dunque bisogno la filosofia quale svolgersi medesimo in discorso di conoscenza di quel pensiero e di quel linguaggio. Nessun pensiero, linguaggio e discorso può prescindere dal *non* della negazione; nessuna esperienza filosofica, che è esperienza discorsiva, concettuale, può darsi, dunque, senza un *non* che affermi grazie a negazioni ripetute e, sotto questo primo profilo, che affermi l'Essere a negazione del Nulla, e il Nulla a negazione dell'Essere. Risiede proprio qui il rischio della sostanzializzazione del dire, del tradizionale ricondurre l'ontologico al logico, e dunque del fare del *non* linguistico fondazione d'Essere: si muove, cioè, da un *non* ipostatizzato in quanto Nulla sostanziale e assoluto, totale al pari dell'Essere, e si determina l'Essere stesso a negazione di questo Nulla. Potremmo dunque dire che la filosofia, in quanto svolgersi di un discorso di conoscenza, per la sua natura linguistica e concettuale permanentemente dimora presso il rischio del Nulla sostanziale. Dal che consegue che il discorso filosofico non può risultare, in sé, discorso di conoscenza totalmente vera, e che il suo dire l'Essere è un dire che *non può esser detto anche se viene detto*, dal momento che l'Essere appare equivalente al Nulla, dunque sostituendo indifferentemente l'Essere con il Nulla e il Nulla con l'Essere.

Qual è, dunque, la valenza del Nulla se essa non è teoretica, oppure se lo è solo in quanto inganno ed errore? La riflessione che Schopenhauer svolge, affrontando alcuni degli elementi sopra delineati, risponde a questa domanda. Si tratta di una valenza pratica ed emozionale. Sotto questo profilo, il Nulla è spostamento discorsivo; la sua valenza si mostra per teoretica solo nella dimenticanza della sua referenza esclusivamente pra-

tica. In altre parole, sotto questo profilo il Nulla è teoresi in quanto costruzione di un errore, vale a dire esito dell'errore squisitamente logico e razionale di innalzare a teoresi un dato esclusivamente pratico, emozionale, senza la consapevolezza della dimensione appunto pratica ed emozionale di quel dato. Si sposta il discorso dal suo spazio teorico autentico per trasferirlo in uno spazio del tutto artificioso, dimentico della sua autenticità d'origine.

La teoresi sul Nulla risponde ad una esigenza/paura, ad un desiderio esistenziale, alla percezione di una costanza insuperabile e terribile: la costanza della mancanza e del suo senso, e la necessità di conferire un senso ad una tale mancanza, di colmare una tale mancanza, secondo i modi di un pensare e di un agire a ciò finalizzati. L'attenzione si concentra, conseguentemente, su questo versante pratico/emozionale e sulle conseguenze teoretiche del fraintendimento di questo versante. A muovere da una radicale correzione della lettura kantiana di alcuni luoghi del *Sofista* platonico (*Sofista*, 256 e; 257 b; 258 b), in particolare nella parte conclusiva dell'*Analitica trascendentale*, Schopenhauer asserisce, del Nulla, l'esclusiva natura relativa, sino alla radicale riscrittura della significazione medesima della parola "Nulla": con l'attestarsi sul piano pratico/emozionale quale mossa iniziale dell'argomentazione, si perviene ad una teoresi di verità che con l'espungere la parola "Nulla" dal lessico filosofico ridefinisce la filosofia medesima ed inaugura una prospettiva complessiva di riflessione che eccede rispetto alla tradizionale forma del pensare e del conoscere.

2. Di fronte al Nulla, di fronte alla stessa parola "Nulla", si pone un problema di corrispondenza tra quanto quella parola vuol significare e la sussistenza medesima di quella parola. Si tratta di un problema di dicibilità e di pensabilità: è legittimo dire – e dire in un certo modo – e dunque conferire statuto di realtà a quanto, insieme alla parola stessa che si usa per designarlo, si intende come privo di realtà? Si usa una parola per dire quanto prima di quella parola *non è*, e quanto simultaneamente e dopo quella parola *è mancanza e non sarà*. È legittimo racchiudere in una parola il dato di conoscenza di un qualcosa che non può essere conosciuto in quanto *non è*, in quanto è appunto Nulla? Ma si tratta davvero di un *non è*, di un Nulla? Non è invece forse vero che già nel "Nulla" della parola il *non è* si presenta come *è*, conoscendo così come essente quel che invece si intende come negazione di ogni essente? Del resto: se «il simile si conosce solo col simile» (Empedocle, fr. 109), se un qualcosa può esser co-

nosciuto solo con un qualcos'altro che gli è conforme per natura, si può forse conoscere il Nulla? Il Nulla conosce il Nulla? Se così fosse, vi sarebbero dunque un Nulla in quanto oggetto di conoscenza ed un Nulla in quanto soggetto conoscente. Evidentemente, se il simile può essere conosciuto solo col simile, allora o il Nulla è conosciuto da un Nulla, oppure, assai più plausibilmente, nessun Nulla può esser conosciuto in quanto Nulla poiché, «assolutamente e per essenza» – per riprendere le parole dell'esergo schopenhaueriano –, nessun Nulla si dà, dal momento che chi lo conosce, l'ente conoscente, dovrà pur essere un qualcosa che si interroga su un qualcosa. Se, dunque, il simile conosce il simile, ciò che l'ente pensa e conosce ha la natura stessa dell'ente, cioè è un qualcosa a sua volta, al pari dell'ente. L'oggetto di conoscenza è un qualcosa come un qualcosa è il soggetto della conoscenza. Il che eliminerebbe alla radice la questione stessa inerente alla posizione di un Nulla ed alla sua pensabilità e dicibilità. Del resto, già nella nominazione medesima della parola "Nulla" sembra risultare impossibile non solo una formulazione linguistica del problema, bensì anche la sua ulteriore definizione categoriale; e ciò proprio perché una tal formulazione ed una tal definizione vengono rese impossibili dalla stessa nominazione dell'oggetto della formulazione/definizione: la parola "Nulla", in quanto parola, in quanto categoria e definizione, è già di per sé appunto un qualcosa. Ci troviamo allora di fronte ad un oggetto "impossibile", su cui forse non varrebbe neppure la pena di discutere, se non fosse per il fatto che questo "impossibile" oggetto permane in una tradizione filosofica plurisecolare e ne investe tanto la generale dimensione logica quanto la generale dimensione metafisica ed ontologica, riscrivendo, di volta in volta, la natura degli strumenti di conoscenza, delle umane facoltà di pensare, la loro misura e valenza nonché la loro regione di competenza (*ratio*), nonché, ancora, la costruzione di un sapere sulla base di quegli strumenti, di quelle facoltà e di quella competenza. La ragione dell'ente che pensa il mondo, e il mondo stesso, fa *ab origine* i conti con il Nulla e dell'ente e del mondo, con una radicale mancanza di corrispondenza e con un fondamentale errore nella conoscenza.

In quanto filosofo della tradizione e della *ratio* di questa, Schopenhauer non può non pensare all'ente e al mondo se non nel limite della ragione e dei suoi modi di conoscenza, e dunque lo pensa insieme al Nulla e alla sua illegittimità teoretica; ma in quanto filosofo insoddisfatto della tradizione e del sapere della *ratio*, pensa alla ragione come limite di conoscenza, nella misura in cui la conoscenza venga appunto ridotta al sapere *tout court*, al sapere/dire di quella *ratio*, in essa esaurendo ogni problema di

sensu oppure senza investire problema di senso alcuno oltre l'evidenza dell'ente e del mondo. In quanto filosofo insoddisfatto, dunque, Schopenhauer separa il conoscere dal sapere ed esige – per conoscere – un oltrepassamento delle regioni di competenza della sola *ratio*; dunque pensa all'ente e al mondo oltre i limiti della ragione, di cui il Nulla rappresenta, appunto, errore radicale. Per sbarazzarsi del Nulla è allora necessario sbarazzarsi della ragione, o meglio, di un'idea di conoscenza quale sapere della ragione, nonostante non si possa non pensare che nel limite della ragione, e dunque non si possa non reiterare l'errore del Nulla. Territorio peculiare, unico, della «cognizione filosofica» in sé e per sé, della costruzione di un sapere e della comunicazione di un pensiero, la ragione, e il sapere della ragione, non è sapere di verità piena, ma semplice allusione di essa. La «cognizione filosofica» dell'ente e del mondo, dunque, sarà sempre inadeguata al conoscere, pur se soltanto in essa si può determinare una esigenza di senso profondo, cioè pur se soltanto essa può valere come sintomatico orientarsi aldilà del vicolo cieco in cui già la semplice parola “Nulla” conduce. Insomma, il sapere filosofico è prossimo al vero, il più prossimo di tutti gli altri saperi, però non è mai pienamente adeguato al vero in quanto tale <sup>1</sup>, poiché ad esso è innervato l'errore del Nulla <sup>2</sup>.

Ma in cosa consiste, nello specifico, questo errore? Se pensiamo al Nulla, se conferiamo valenza teoretica al Nulla – al Nulla in quanto Nulla, alla questione del Nulla, dunque alla sussistenza di un Nulla in quanto questione stessa – l'errore consiste nella pensabilità medesima del Nulla e dunque nella determinazione del Nulla per oggetto di pensiero, per oggetto della ragione, per dato conoscibile di presenza (regione peculiare di applicazione della ragione), insomma, per presenza in quanto Nulla e, da qui, per Essere in quanto Nulla, dal momento che la presenza sempre è presenza di Essere. Il Nulla, allora, giunge a configurarsi come realtà, oppure la realtà giunge a configurarsi come Nulla.

La tradizione filosofica, contraddicendo nei fatti il principio di Empe-

<sup>1</sup> Aldilà di questo sapere, si possono dare esperienze di contemplazione estetica, estatica e mistica, forse più adeguate alla verità ma nondimeno, e proprio per tal motivo, incomunicabili nel loro senso, cioè irriducibili alla definizione categoriale e linguistica che connota l'ambito della cognizione filosofica.

<sup>2</sup> Kantianamente strumento di sola presenza, la ragione non è in grado di cogliere il senso profondo dell'ente e del mondo, e di darne conto, cioè non è in grado di cogliere e di dar conto dell'Essere di quella presenza. È questo il motivo per il quale la ragione non sa sbarazzarsi del Nulla e della sua parola, pervenendo all'argomentazione aporetica di un essere del non-essere rispetto alla quale già Empedocle, come abbiamo visto, aveva messo in guardia. Schopenhauer richiama a più riprese il principio empedocleo, un principio che la tradizione sembra non aver compreso, oppure aver subito dimenticato, confermandosi in tal modo in un errore radicale che, nella lettura di Schopenhauer, riguarda gli stessi Platone e Kant, vale a dire anche gli unici due filosofi di quella tradizione che egli si sente di poter “salvare”.

docle, fa del Nulla la realtà e del Nulla l'ente che questa realtà conosce. Il mondo così svanisce, noi svaniamo, non v'è nessuna realtà ... etc. Ma queste parole, allora, e questo pensiero, e questo nostro agire e questo nostro sapere noi stessi in quanto enti? E questo ente che si interroga sul Nulla? E tutto il parlare che sul Nulla si fa? Si arriva al paradossale oggetto nullificato del sapere in quanto sapere del Nulla e sapere il Nulla: la realtà del Nulla o il Nulla in quanto realtà sembra darsi come unica realtà certa e indubitabile.

Schopenhauer, nel porre il Nulla ad oggetto di riflessione, delinea un luogo teorico tradizionale, tuttavia riletto secondo una prospettiva radicalmente eccedente la tradizione: se tradizionalmente (e con Cartesio in particolare) l'errore di ragione si dà quale mancata *adaequatio* tra dimensioni di realtà e conoscenza di quelle dimensioni, nonché, conseguentemente, quale rappresentazione priva di certezza e di indubitabilità, e se con Schopenhauer (tradizionalmente, appunto) una tale idea di *adaequatio* permane, perlomeno nella sua forma generale, vengono tuttavia mutandosi i contenuti, ed anche lo stesso rapporto che si determina tra il soggetto conoscente e l'oggetto di conoscenza risulta alterato. Ciò su due versanti, impliciti, ma non per questo estranei al testo schopenhaueriano: il primo, critico di Cartesio (e di Kant); il secondo, riscrittura di quella idea di *adaequatio*.

*Sul primo versante:* la ragione pensando il Nulla riduce a Nulla la realtà. Per questa via, però, non sono possibili né il *cogito* cartesiano né l'*Io penso* kantiano, a meno che: *a.* tanto il *cogito* quanto l'*Io penso* siano Nulla (il che però non è consentito né dalla asserita indubitabilità del loro sussistere, né dal fatto, empiricamente e facilmente constatabile, del porre la questione sul Nulla da parte dell'ente cogitante e dell'*Io pensante*); *b.* tanto il *cogito* quanto l'*Io penso* siano qualcosa e dunque siano adeguati al qualcosa della realtà, o, *ex altera parte*, la realtà sia un qualcosa di adeguato al *cogito* e all'*Io penso*, conformemente al principio "il simile conosce il simile" (il che però non è consentito dalla riduzione della realtà a Nulla, appunto con la definizione della questione del Nulla ad oggetto di conoscenza). La richiesta *adaequatio* in quanto non-errore, oppure verità, non è perciò sostenibile ove ci si scontri con il problema del Nulla.

*Sul secondo versante:* l'idea di *adaequatio* viene riscritta a margine di una messa in chiaro delle implicite insostenibilità che si registrano tanto sul punto *a.* quanto sul punto *b.* del primo versante. Si pone la questione del Nulla solo perché si pensa nell'errore, ma anche pensando nell'errore una tal questione non può esser posta nei termini secondo i quali la tradi-

zione la pone (una sorta di errore nell'errore, di non coerenza nell'errore). Se essa reca con sé sempre un qualcosa che viene pensato ed un qualcuno che pensa questo qualcosa, se, dunque, si indicano un *cogito* ed un *Io penso* ed un oggetto relativo al *cogito* e all'*Io penso*, allora quella questione viene situata nello spazio teorico di una realtà che non può esser Nulla, non foss'altro che per la relazione che l'argomentazione stabilisce; dunque ancora, in virtù proprio di quella *adaequatio*, non può che darsi una realtà a cui il Nulla attenga in una forma correlata. Se appunto forma correlata, non può trattarsi di forma annichilente (può, del resto, una relazione darsi come annichilimento, o può, radicalmente, una forma, proprio perché sussistenza di per se stessa, esser Nulla?). Ma si va oltre ciò: la riscrittura schopenhaueriana di *adaequatio* si carica immediatamente della questione metafisica del senso, di cui l'immagine rappresentativa non è che pallida rifrazione, semplice figura sintomatica di una mancanza (di Essere e di senso appunto), insieme alla richiesta di colmare simile mancanza. Se la figura tradizionale della *adaequatio* appare per più versi ascrivibile ad un "pieno" rispecchiamento, quella di Schopenhauer appare come costante domandare, ineludibile interrogazione di senso, referenza, quest'ultimo, del dato di realtà e di verità in sé. L'*adaequatio* di Schopenhauer è antitradizionale incertezza e dubbio o, per meglio dire, costante approssimarsi ad un senso sfuggente, di per sé inattingibile dalla *ratio*. La conoscenza muove da una presenza di cui quella *ratio* non può essere che misura certa e indubitabile, ma questa certezza ed indubitabilità appartiene appunto alla sola presenza ed alla sua *ratio*. La certezza e la indubitabilità della tradizionale *adaequatio* viene dunque limitata a quella regione di realtà superficiale a cui la *ratio* si applica, unico luogo, però, da cui poter prendere le mosse in una ricerca di verità che, se nella sola presenza si dà ad unica possibile cognizione filosofica, metafisicamente si mostra invece come irrequieto ed instancabile approssimarsi in compagnia del dubbio e nella forma della incerta *perceptio*. Metafisicamente, la *adaequatio* è la impossibilità dell'arrestarsi alle figure della presenza, alla loro certezza e alla loro mancanza di dubbio, alla loro "fenomenica" necessità; si conosce il vero nella misura in cui si ha consapevolezza che il vero mai potrà esser pienamente colto attraverso i modi del sapere superficiale. Come l'altro «polo» dello spirito tedesco, il «genio-fratello» antagonista, di cui parla Nietzsche, cioè Hegel<sup>3</sup>, anche Schopenhauer scorge nello *ir-*

<sup>3</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, ed. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi 1993<sup>13</sup>, pp. 165-166.



*ren*, nell'errare, il dato peculiare di una ricerca di verità, di un interrogare che, nella sua instabilità, pone in crisi ogni pretesa di verità dimorante nella certezza di una realtà di presenza la quale, in quanto regolata dalla ragione, è proprio, per i motivi osservati, il limite del vero nonché la riduzione del reale stesso al Nulla ed alla sua insostenibile pensabilità.

E nondimeno, per quella corrispondenza che si scorge tra piano dell'Essere e forme della presenza, anche l'Essere non può darsi che in quanto *irren* di una necessità in-sé e per-sé nel (utilizzando un lessico hegeliano) per-altro dell'in-sé e per-sé, dal momento che, appunto, la *Vorstellung* è *irren* quale apparire della necessità in-sé e per-sé, un *irren* che per Schopenhauer si esprime nella forma di un pensiero interrogante, nella richiesta stessa di un senso oltre la *Vorstellung* in quanto tale. La presenza stessa è erranza, mancanza di senso nella necessità fenomenica a cui la tradizione riconduce ogni senso, così aprendo all'aporema del Nulla e all'erranza in quanto errare, errore, della *ratio*; la rappresentazione conoscitiva del reale è adeguata alla presenza e, da qui, all'Essere, solo nella misura in cui non sia *adaequatio* cartesiana e neppure superamento della *adaequatio* cartesiana da parte del sapere potenzialmente vero, o unilateralmente vero, di Hegel, bensì sia il luogo stesso in cui la verità dell'Essere si svela in forme di presenza esistenziale cariche di richiesta di senso e dunque di verità d'Essere, totalmente (non potenzialmente o unilateralmente) "piene" di Essere e dunque impossibilitate ad esser-Nulla. *Adaequatio*, per Schopenhauer, è il *porre di fronte a sé*, in quanto soggetto conoscente, un oggetto "sensato", un oggetto che dunque non si esaurisce nel suo *esser posto di fronte a ...*, bensì che nel suo stesso *esser posto di fronte a ...* appare nel suo dato ontologico quale impossibilità del *non-esser-qualcosa*, non foss'altro che per questo suo stesso, minimale, nominale *esser-posto-di-fronte-a ...*

La sensatezza è *oltre* il Nulla sostanzializzato e aporematico della tradizione, *oltre* la nichilistica verità di questa tradizione. A ben guardare, la verità della tradizione è per Schopenhauer, come poi sarà per Nietzsche e come coevamente è per Stirner, errore nella sua stessa idea di verità, non l'errore, l'errare, lo *irren* in quanto ricerca di verità.

Come si deve, allora, pensare il Nulla? Ma soprattutto, perché si pensa il Nulla se il Nulla stesso non è pensabile, e perché lo si dice se non è dicibile? La tradizione filosofica – e teologica –, ma anche il senso comune, il linguaggio ordinario degli uomini etc. conferiscono valenza teoretica al Nulla, pongono un problema che non dovrebbe/potrebbe *esser posto*, dicono un qualcosa che non dovrebbe/potrebbe *esser detto*. Perché questo

avviene? Avviene proprio perché l'esigenza – emozionale e pratica – è quella di dare un senso alla costanza di una mancanza, di colmare una mancanza. Avviene, perché l'ente muore e il mondo finisce. Questo morire e finire sono letti come sprofondare nel Nulla, nonché la vita e il mondo stessi come creazione dal Nulla. Tradizione filosofica e teologica, linguaggio ordinario, senso comune etc. si uniscono definendo quella che potremmo chiamare una logica media del mondo, la quale nei secoli si reitera come sorta di teoresi complessiva, rafforzandosi e costruendosi come modello di riferimento totale. Il semplice, medio, ordinario viene così innalzato a canone ermeneutico, a paradigma teorico e culturale.

3. La morte – sintomo ultimo e terribile della costanza di una mancanza – segna il venir meno di una unità temporale, di un sinolo esistenziale, di un significato nel pensare e nell'agire. Un tale costante venir meno, una tale mancanza, assume i tratti dell'assolutezza, della irrecuperabilità radicale; una tale mancanza, irrecuperabile, assoluta, viene detta e pensata come Nulla. La filosofia, scrive Platone, è θανάτου μελέτη, preparazione della morte (*Fedone*, 1 a). Senza la morte, annota Schopenhauer, non vi sarebbe probabilmente filosofia <sup>4</sup> e neppure vi sarebbero, probabilmente, religione e teologia <sup>5</sup>. Un evento temporale delimita senza reversibilità il tempo dell'esperienza individuale. L'irreversibile induce il sentimento di una evanescenza sostanziale, la percezione di uno sprofondare non solo nella oscurità di un Nulla a-venire bensì anche in una sorta di ontologica caducità che riguarda tanto il presente quanto l'originario dell'ente. È a muovere da questo sentirsi avvolti da un Nulla insormontabile che il Nulla stesso viene innalzato a teoresi, sulla spinta di un ulteriore sentimento, su un dato che l'ente coglie quale personale pulsione ad una risposta: qual è il senso dell'esistenza se questo Nulla la avvolge, qual è il senso di questo Nulla?

Senza la morte non vi sarebbe dunque filosofia poiché non si darebbe quell'evento, forse *l'unico evento*, che sollecita ad una interrogazione fondamentale di senso (lo stupore e la meraviglia di fronte ad un simile evento, di cui parlavano Platone ed Aristotele). L'irreversibilità dell'evento-morte definisce, allora, la teoresi filosofica quale unica possibilità

<sup>4</sup> «La morte è propriamente il genio che ispira la filosofia o il suo musagete; perciò Socrate anche l'ha definita θανάτου μελέτη. Difficilmente si sarebbe anche filosofato senza di questa», A. SCHOPENHAUER, *Ergänzungen zu «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, in A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. Löhneysen, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986-1989, II, p. 590.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, p. 591.

di approssimarsi ad un senso, ma ne definisce anche l'errore sotto il profilo dell'innalzare a se medesima il dato emozionale che spinge ad un tale interrogarsi, il sentimento di un Nulla. Se è teoresi l'interrogazione sul senso, tale non è la scaturigine emozionale di questa teoresi, vale a dire quella sorta di inganno primario che identifica il Nulla con un assoluto originario, venturo e presente, con un assoluto "metafisico", con una assoluta mancanza. Il problema consiste nel fatto che ad un dato emozionale si risponde non con una riflessione sul dato emozionale stesso, non con una filosofia che sappia dar conto di quel dato in sé e per sé e ricondurlo a più generale referenza interpretativa, bensì vi si risponde con un dato, per così dire, pre-riflesso, con un dato che riconduce l'emozionale ad un prima-l'emozionale, a categoriale in quanto originario di per sé, ad una pre-significazione linguistica in grado di fornire il senso originario di ogni evento anche al linguaggio non appartenente, in modo tale da rileggere quel dato stesso in accezione categoriale e linguistica, da riscriverlo, dunque, teoreticamente, riscrivendo così il sentimento del Nulla quale categoria interpretativa di per sé, oppure anche, radicalmente, dicendo e categorizzando come Nulla quel che altro non è se non smarrimento di fronte alla percezione di una originaria mancanza di senso.

Se la morte, allora, apre, da una lato, ad una interrogazione generale di senso, che rappresenta la mossa iniziale della «cognizione filosofica» dell'esistenza e del mondo, dall'altro lato sopravanza la «cognizione filosofica» stessa poiché questa non è in grado, per la sua dimensione logico-linguistica, di rispondere in maniera pienamente soddisfacente a quella interrogazione di senso che la morte appunto sollecita, non appartenendo il senso e la sua ricerca al momento della rappresentazione di presenza e delle sue forme categoriali e linguistiche. La filosofia si attesta alla "formalizzazione" della interrogazione, definendola quale continuo approssimarsi discorsivo ad una possibile indicazione di risposta. Sullo sfondo di un costante venir meno e mancare, cognizione filosofica di un tale venir meno e mancare è limitarsi a determinare linguisticamente un dato di evanescenza. Per Schopenhauer, fare teoresi sul Nulla a muovere da quel sentimento della mancanza di senso che accompagna la morte significa proprio categorizzare il Nulla, vale a dire riscrivere concettualmente un dato emozionale, spogliandolo della sua aderenza relativa all'esistenza per assolutizzarlo a paradigma metafisico, ad ermeneutica di una autoreferenza linguistica dimentica del dato immediato di un venir meno sempre correlato ad un'esperienza e non pensabile a prescindere da quell'esperienza. Quel sentimento della mancanza di senso è insomma, per

Schopenhauer, dato sempre ed univocamente relativo in quanto la morte è di per sé mancanza relativa: il venir meno di un qualcosa inerente alla presenza, correlato al tempo dell'esistenza, cioè in relazione ad una presenza d'Essere (vita) il quale a presenza non è riducibile. Il Nulla, dunque, che attiene a quel sentimento, a quel dato emozionale, risulta di per sé relativo, correlato ad un qualcosa di cui esso è negazione parziale.

Tutto ciò si articola in una serie di questioni speciali: la relazione dell'esistenza, e della presenza, con il tempo; la relazione dell'Essere con l'eterno; la relazione dell'esistenza/tempo con l'Essere/eterno. Ed infrafilosoficamente segnala una ulteriore questione, la più generale ed insieme la più speciale fra tutte, quella che più di tutte chiama in causa il rapporto stesso tra la tradizione metafisica inaugurata da Schopenhauer e la tradizione metafisica precedente ed a lui coeva (nonché, sotto alcuni riguardi ed in alcuni pensatori, persistente sino ai nostri giorni): come la filosofia deve pensare quelle relazioni, come quelle relazioni si situano nel quadro di un pensiero sul Nulla?

Sotto il riguardo metafisico, dimenticato che sia il riferimento esperienziale, pratico/emozionale, un problema inerente alla presenza della morte e della sua categorizzazione in Nulla assoluto trapassa in un radicale coinvolgimento di senso d'Essere. Il vuoto di presenza viene a configurarsi – al margine di uno sguardo di ragione che la presenza non sa oltrepassare – in vuoto d'Essere. Ma ancora una volta, pur movendo da uno sguardo errato di un ente che razionalmente, “filosoficamente”, erra, si registra un'apertura, il dischiudersi di un problema di verità: l'ente guarda alla morte e al suo Nulla, cioè erra nel sapere la morte come Nulla. Nondimeno a *guardare, errare, e sapere* è appunto un ente ... Non può che valere, anche in questo caso, il detto di Empedocle: un ente è un qualcosa che non può che *guardare, sapere* un qualcosa ed *errare* intorno ad un qualcosa. L'ente che guarda alla morte *guarda, non può che guardare*, ad un qualcosa: il guardare alla morte in quanto Nulla è, come si è accennato e come meglio vedremo, logicamente e metafisicamente insostenibile. L'ente, in generale, nell'interrogarsi su un qualcosa, definisce la sussistenza medesima di questo qualcosa, oppure vi è un qualcosa che consente all'ente di interrogarsi: tanto a muovere dal soggetto quanto a muovere dall'oggetto un interrogarsi è possibile per la sussistenza stessa e del soggetto e dell'oggetto: se il simile conosce il simile, di fronte alla morte l'ente conosce se stesso in quanto mortale, la morte è l'oggetto che consente all'ente di sapersi mortale. L'ente sa la morte in quanto qualcosa che gli compete, la morte è l'oggetto, cioè il qualcosa, di questo sapere. A

ciò deve attestarsi la teoresi; accompagnarvi il Nulla significa procedere con arbitrio nell'errore.

Tuttavia, come si osservava, pur nell'errore si apre al vero. Sul dato emozionale, non teoretico, del Nulla che la morte accompagna, è possibile costruire una teoresi che si approssimi alla verità. Quel dato precede ogni sapere, è un precategoriale puro, un elemento che richiama ad una originaria dimora, ad una terra, ad una radicale *physis*, ad un sangue e ad un corpo, al contrarsi della vita e ad un suo espandersi nella contrazione stessa. Un qualcosa che si avverte come un venir meno di tutto questo, che può consentire di comprendere tutto questo, ma che non è tutto questo, bensì che appunto precede tutto questo: «Di fatto, la paura della morte è indipendente da ogni conoscenza»<sup>6</sup>. Potremmo dire che questa paura della morte è pulsione primaria, fondamentale, originaria, l'altra faccia della volontà di vita e che, dunque, è ontologicamente innervata in un Essere che sta a priori, insieme e dopo ogni presenza (l'Essere che si ritrae in sé, che tanaticamente contrae se stesso, per fare il vuoto in sé, per espandersi eroticamente grazie ad una parziale mancanza, in ulteriori forme di presenza/esistenza). È allora sotto questo profilo, per il suo radicamento d'Essere, che la morte non può costituire una mancanza assoluta, pur rappresentando una mancanza che nella presenza, e in quanto presenza, può apparire per assoluta. Mancanza relativa, correlata al dispiegarsi medesimo dei momenti della presenza, e dunque della mancanza di un momento in relazione ad un altro momento. Nella presenza, infatti, il contrarsi in sé dell'Essere si rispecchia come tempo e, da qui, come pensare la presenza di per sé secondo la forma del tempo, cioè secondo una forma che attiene esclusivamente al fenomenizzarsi dell'Essere e che è conseguentemente regolata dal principio della ragione. Ad una morte come mancanza corrisponde un'esistenza limitata. Alla morte come mancanza del tempo dell'esistenza e come limite ultimo dell'esistenza corrisponde una parziale "mancanza" ontologica quale contrazione in sé dell'Essere, nella misura in cui l'Essere stesso necessita della morte (e, dunque, del tempo e del pensare secondo il tempo) proprio al fine di espandersi eroticamente quale vita ulteriore.

4. Ed è esattamente su questo sfondo di riflessione intorno alla morte (i cui aspetti di diretta implicazione esistenziale saranno esaminati nel prossimo paragrafo) che Schopenhauer svolge il tema del pensare il Nulla, su

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 593.

uno sfondo che appunto risulta segnato, ad una, da un dato di *manca*za, da un dato di asserzione di *relatività* e da una interrogazione di senso al di là dell'immediatamente evidente proprio di una presenza regolata/misurata dalla ragione e dalla sua declinazione temporale e spazio-temporale. Seguiamone le argomentazioni, con riferimento specifico al § 71 del *Mondo come volontà e rappresentazione*, uno dei più ampi e meglio organizzati sull'argomento, ed esplicitiamo innanzitutto le conclusioni alle quali si perviene: il Nulla si configura sempre come *un mancare di qualcosa*, come un esser privi di qualcosa, e mai sotto il profilo di un assoluto negare. Un assoluto negare, un Nulla assoluto, viene anzi ritenuto insostenibile già sul semplice piano della logica. La insostenibilità logica dell'assoluto negare, del Nulla assoluto, viene posta a premessa, nel § 71, della sua pari insostenibilità metafisica: tanto sul versante logico, quanto sul versante metafisico, si può parlare di Nulla, pensare il Nulla, solo in accezione di relatività.

Nel quadro di un andamento argomentativo tradizionale, Schopenhauer sviluppa un luogo teorico del tutto non tradizionale: la insostenibilità logica di un Nulla assoluto a premessa della insostenibilità metafisica di questo pone in luce, da un lato, le contraddizioni della tradizione e intende ribadire, dall'altro lato, proprio una implicita premessa metafisica nella premessa logica stessa. Schopenhauer sottolinea, infatti, un aspetto di radicale, insuperabile, *ineffabilità*. Questa non è *in primis* inerente al livello logico bensì proprio a quello metafisico: insostenibilità logica a premessa della insostenibilità metafisica di un Nulla assoluto significa non poter dire il Nulla assoluto dal momento che un Nulla assoluto non può metafisicamente darsi. La corrispondenza tra presenza ed Essere non consente la dicibilità medesima del Nulla. Già, dunque, a muovere dalla presenza, e dalla logica in quanto *ratio*, misura della presenza, si mostra una impossibilità del Nulla assoluto poiché la presenza e la sua logica risultano, appunto, l'apparire di un dato metafisico che, in quanto tale, cioè in quanto di per sé sussistente, non può darsi quale sussistenza di Nulla. Insostenibilità logica a premessa di una insostenibilità metafisica del Nulla assoluto indica, allora, un livello dell'argomentare filosofico che, se adeguato alla verità dell'Essere, dovrebbe di per sé farsi divieto della rappresentazione stessa di un Nulla in sé. In altre parole: dire di un Nulla assoluto significa dire di un qualcosa che non può *essere*, e che quindi non può esser detto, e che la tradizione non dovrebbe dire, ma che invece dice, cadendo appunto in contraddizione con se stessa. Il riferimento specifico del § 71 è a Kant, come tra breve vedremo.

L'argomentazione di Schopenhauer è "circolare": muove da una implicita fondazione metafisica – carica di una valenza di senso – per giungere ad una dispiegata esposizione di presenza e per tornare, di nuovo, ad una determinazione ultima, questa volta "in chiaro", di quella fondazione e della sua esplicita significazione di senso. La premessa logica, insomma, appare come una sorta di punto mediano nell'ambito di un sapere che, in quanto sapere d'Essere distinto da ragione e linguaggio, restituisce l'Essere secondo forme che a ragione e linguaggio devono la semplice possibilità dell'esser-dette e comunicate nelle rappresentazioni allusive e imperfette della filosofia.

Nel pensare il Nulla e nel dire il Nulla vi è, comunque, una specificità logica, una sorta di autoreferenzialità dell'errore dovuto ad inconsapevolezza della implicazione metafisica. Al di fuori di qualsivoglia richiamo alla implicita premessa metafisica, la premessa logica del Nulla trova appunto luogo peculiare ed origine esclusiva nella logica in sé per sé, vale a dire nel farsi autonomo, a sé referenziale, di un discorso che pensa l'Essere in forme "impensabili". In simile contesto, tradizionalmente autocontraddittorio, il Nulla è *negazione e non*, dunque dato linguistico. Se con il fatto di pensare un *non*, e di dire un Nulla, già si esclude la possibilità dell'assolutezza del Nulla, tuttavia il fatto che li si pensi e li si dica in quella forma dell'assoluto negare e non in altre significa che il *non* e il Nulla esistono in quanto logica stessa, che ne costituiscono il tessuto nella non sussistenza di quel tessuto. La logica, sotto questo profilo, è la contraddittoria sussistenza di un non sussistente, la "forma" di un Nulla che in quanto "forma" è Essere, la figura di un errore, di un aporema che nel suo essere errore ed aporema è, ed è solo in tal forma. Si tratta di un sapere puramente "formale", come lo chiama Schopenhauer – attinente alla forma del pensare e del dire in quanto tali –, mancante di verità ed imperfetto. La filosofia, di cui la logica costituisce – in quanto discorso filosofico stesso – la trama dell'argomentare, si mostra, conseguentemente, come «cognizione» imperfetta, come trama intessuta di *non* e di Nulla e, da qui, come semplice allusività ad una verità d'Essere che la filosofia stessa a sé non può ricondurre poiché situata su un piano discorsivo che all'Essere appartiene non per via diretta bensì per semplice rifrazione di presenza. E nondimeno, come si notava, il sapere della filosofia, proprio perché rifrazione dell'Essere nel *non* e nel Nulla di un discorso ridotto ad Essere, nel suo logico errare è il meno distante da quella verità d'Essere, il sintomo possibile di un'apertura a quella verità. La filosofia, attestandosi alla premessa logica del *non*, pensa il Nulla come Essere e dunque,

indirettamente, ed errando, rinvia all'Essere e al vero. Essenzialmente il *non* è il funzionamento medesimo del discorso, della categorizzazione come negativa possibilità d'Essere, del sapere l'Essere pur senza conoscerlo. La premessa logica del *non*, del Nulla, risulta, così, imprescindibile per la definizione del piano metafisico stesso, per la sua pensabilità e dicibilità: nessun discorso potrebbe svolgersi a prescindere da una negazione linguistico/concettuale che lo renda di per sé possibile.

Ma, appunto, ci muoviamo nel quadro dell' "errore": la premessa logica della insostenibilità del Nulla assoluto si intreccia con una costante impossibilità metafisica. Nella premessa si rispecchia, per così dire segretamente, una impossibilità d'essere di quella premessa dovuta ad una fondamentale impossibilità d'essere del *non* secondo i modi di quella premessa medesima. Quando Kant scrive che «le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono in pari tempo condizioni della *possibilità degli oggetti dell'esperienza*»<sup>7</sup> marca una contraddizione insanabile nella logica ed una contraddizione tra la logica ed il sapere di verità: lo sviluppo dell'argomentazione logica conduce ad una negazione della verità in sé e per sé, ad una metafisica del Nulla. Se nella logica si dà un *non* e si nomina, tra le molte altre nominazioni, quel *non* anche come Nulla, si dà un qualcosa e si nomina un qualcosa che, come si osservava, in quanto qualcosa non può essere certo Nulla. Ancóra: in quella premessa si dà un *non* e si dà un Nulla che certo non potrà mai essere, in quanto Nulla, né *condizione né possibilità di esperienza. Le condizioni di possibilità dell'ente, in Kant la categorie, rappresentano la sussistenza di un Essere significativamente pensato nel quadro di un errore essenziale, di una distanza dal vero, di un presenzialistico riduzionismo. La referenza appunto categoriale (logica) dell'Essere, referenza che a rigore, in quanto limite di conoscenza ed in quanto appartenenza al piano della presenza, neppure potrebbe darsi, rappresenta lo sfondo di quella premessa logica al margine di una metafisica che con la logica sembra totalmente coincidere. Il Nulla qui si dibatte tra *condizione di possibilità dell'ente ed esperienza dell'ente* («oggetti dell'esperienza»). Ne dovrebbe conseguire che, nella misura in cui si riconduca la pensabilità del Nulla all'ambito della categorialità, rendendolo implicitamente per condizione di possibilità di per se stesso, nonché per esito di queste condizioni, il riferimento non potrebbe darsi che *in quanto condizione stessa di possibilità del Nulla in sé e per**

<sup>7</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in I. KANT, *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1995, III, 1, p. 201.



*sé* (a meno che il Nulla non si dia direttamente come categoria, come condizione di possibilità *tout court*). Ma se è così, la conseguenza più evidente, e in sé insostenibile, è che il Nulla, poiché condizione di possibilità, è Essere non per rifrazione di presenza bensì è Essere in sé e per sé, oppure che il Nulla fonda l'Essere, e che le medesime condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza, nonché gli enti medesimi che quell'esperienza gli enti compiono, ed insieme ad essi gli *oggetti* del mondo ed il mondo sono Nulla. Si può tuttavia procedere anche in altro senso, riducendo al minimo il portato nichilistico dell'asserzione kantiana e ribadendo l'altro degli aspetti sopra posti in evidenza: la contraddizione tra logica e sapere di verità, o più generalmente, la distinzione tra sapere e conoscenza, la cognizione filosofica come sapere imperfetto. Facendo riferimento alle condizioni di possibilità del Nulla (le categorie d'Essere che lo rendono possibile), e dunque astraendo dal Nulla in quanto condizione di possibilità per sé, derivano queste due ulteriori conseguenze, prima osservate nella prospettiva radicale di una vanificazione globale, di una metafisica del Nulla, e che ora possiamo scorgere in inerenza ad una più stretta e circoscritta referenza categoriale e linguistica (prescindendo dal, comunque ineludibile, risvolto metafisico): se le condizioni di possibilità del Nulla sono le categorie d'Essere, il Nulla è Essere, dal momento che solo il "simile" può rendere possibile il "simile", oppure l'Essere ridotto a categoria è Nulla. Ma se l'Essere ridotto a categoria è Nulla, allora la categorizzazione risulta distanza dell'Essere dal vero, a meno che non si scorga il vero nel Nulla in quanto tale. Ma se il Nulla è il vero, allora il Nulla non è Nulla, bensì, ancora una volta, è qualcosa. All'Essere, cioè, non apparterebbe il vero, il vero sarebbe altra cosa dall'Essere, sarebbe appunto Nulla; ma se così fosse il Nulla non sarebbe Nulla. Il che, chiaramente, risulta insostenibile su un piano metafisico, ed apertamente aporetico sul piano logico, presenzialistico.

A muovere da Kant e dalle sue contraddizioni, le quali reiterano le contraddizioni di una intera tradizione di pensiero sull'Essere e sul Nulla, si rende in chiaro quel che per Schopenhauer sarà, come si è osservato, il limite stesso della «cognizione filosofica» del mondo, vale a dire la parziale mancanza di verità propria del sapere filosofico in quanto sapere filosofico, la sua insuperabile imperfezione. Una tale imperfezione è indicativa dell'unica verità possibile e praticabile per un «sapere di concetto», della sua prossimità al vero mancante di verità conclusa: la filosofia è sempre «negativa», cioè cognizione di *quel che non è* ed infinito approssimarsi a *quel che è*. Imperfezione poiché il sapere di concetto risiede nel-

le forme dello spazio e del tempo e nella loro *ratio* unificante; imperfezione tuttavia interrogante, e proprio a muovere da un tale insuperabile ambito di presenza: il sapere filosofico può aprirsi alla conoscenza nella misura in cui sappia interrogarsi su ciò che sta oltre quelle forme ed oltre la loro *ratio*.

La dimensione del sapere filosofico è quella della presenza ed è dunque dimensione esistenziale, inerente cioè ad un'esistenza spazio-temporalmente dislocata. Il sapere filosofico non può allora che essere sapere di concetto, sapere di ragione, tuttavia nel quadro, come si diceva, di un'esistenza che non è solamente presenza o declinazione spazio-temporale regolata dalla *ratio*. L'esistenza, infatti, nel cui ambito il sapere filosofico (come tutto il resto, d'altronde) cade, determina quel sapere come uno dei molteplici profili del proprio articolarsi. Dell'esistenza, quindi, il sapere filosofico non può che rispecchiare il luogo di apparente presenzialità dell'Essere.

Se il sapere filosofico è imperfetto, suo connotato peculiare è una mancanza di perfezione. La tautologia di questa affermazione è solo apparente. Dalla mancanza che connota simile figura del sapere si desume, infatti, proprio per la sua natura di rispecchiamento, la mancanza che connota la diretta referenza esistenziale di cui appunto quello è profilo parziale. È, insomma, questa mancanza il limite reale, implicito, remoto del *non* della premessa logica, ed è da questa idea di mancanza, di relativa negazione (*mancare di un qualcosa*) che scaturisce e viene svolgendosi la riflessione schopenhaueriana sul Nulla, così come essa si può leggere in quel § 71 del *Mondo*. La reiezione logica della sostenibilità di un Nulla assoluto si disloca, nel paragrafo e nell'insieme della produzione di Schopenhauer, su tre livelli: *a.* l'idea di negazione dell'Essere; *b.* la critica nei riguardi del *nihil negativum* di Kant; *c.* l'asserzione, consequenziale, della relatività del Nulla.

*Sul punto a.* (negazione dell'Essere). Si pensa ad una negazione dell'Essere a muovere dall'unico luogo possibile per il pensiero, dalle forme della presenza. L'ente, nel pensare la negazione dell'Essere, muove dalla negazione di quelle forme, vale a dire risale dal tempo dell'esistenza, e dal suo limite, a ciò che sta oltre il tempo dell'esistenza e del suo limite: pensa la morte e nel pensare la morte, nel pensare la fine del tempo, pensa anche la fine dell'Essere. Il tutto appare, così, come un «passare nel vuoto *Nulla [in das leere Nichts]*»<sup>8</sup>. Ma questo Nulla non è vuoto,

<sup>8</sup> Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, cit., I.

non è un porsi del vuoto in sé e per sé o del Nulla in quanto Nulla. Nonostante il suo apparire *ab-solutum*, questo Nulla, o questo vuoto, sempre si dà a negazione di un qualcosa; nel caso, l'Essere che nega se stesso, cioè un qualcosa – come Tutto – che nega un qualcosa – come parte del tutto. Soggetto non è l'ente che nega, bensì soggetto è l'Essere che attraverso l'ente nega sia l'ente sia se stesso: l'Essere nega l'ente come momento parziale della presenza di sé, e nega se stesso come momento parziale della identità ontologica di sé con sé<sup>9</sup>.

*Sul punto b.* (critica del *nihil negativum* di Kant)<sup>10</sup>. Questo livello di considerazioni è conseguenza diretta, nonché ampliamento, del *punto a*. Si chiama in causa la natura stessa del *negare* che non sembra esaurirsi nel semplice porre il *non* o nel giustapporsi di differenti *non*, bensì nell'*errare* di *non* in *non*, quale movimento in divenire (nel tempo della presenza o nel divenire senza tempo nell'Essere). Il qualcosa come Tutto che nega un qualcosa come parte del Tutto è un Essere che nel negare parte di sé al contempo nega le forme di presenza, o parte delle forme di presenza, di sé. Questo qualcosa è un positivo che nega un altro positivo. La negazione, insomma, non consiste tanto in questo o in quel qualcosa, bensì nel movimento medesimo del negare. Nel movimento del negare l'un positivo da parte dell'altro positivo, l'un positivo è il negativo di quel che nega e quel che nega è a sua volta il negativo del positivo che lo nega. Nel movimento del negare risulta indifferente parlare di positivo e di negativo: i due momenti si danno in relazione ed interscambio reciproci, potendo sussistere l'uno solo tramite l'altro e l'altro solo tramite l'uno. L'uno è sempre in relazione all'altro e, dunque, la sua negazione è sempre, appunto, relativa: «Si è attribuita questa proprietà (in particolare da Kant) solo al nihil privativum che, in opposizione ad un +, viene contrassegnato con un –; il quale –, rovesciando il punto di vista, potrebbe diventare un +»<sup>11</sup>. Si tratta di un luogo in cui le grandezze in gioco sono regolate da una legge di “privazione”, da quella mancanza segnata da un *non*

p. 554. In particolare le righe iniziali del § 71.

<sup>9</sup> Schopenhauer determina in tal modo le basi di quell'idea medesima di liberazione dall'Essere in quanto Essere, la quale non può darsi che come movimento dell'Essere in sé, a meno di non introdurre nuovamente quel che Kant già aveva dimostrato per impossibile (pur senza restare coerente con i propri presupposti): l'affezione della cosa in sé da parte della presenza.

<sup>10</sup> Il riferimento specifico è alla «Anfibolia dei concetti della riflessione». Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in I. KANT, *Werkausgabe*, cit., III, 1, pp. 306-307: «[...] 2) Realtà è qualcosa, negazione è nulla, cioè, un concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra, il freddo (nihil privativum) [...] 4) L'oggetto di un concetto, che contraddice se stesso, poiché il concetto è nulla, l'impossibile, come più o meno la figura rettilinea di due lati (nihil negativum)».

<sup>11</sup> A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cit., pp. 554-555.

in divenire che attiene ad un qualcosa che può esser nominato come Nulla solo nella misura in cui venga inteso nella sua valenza relativa. E si tratta dell'unico luogo logicamente possibile e metafisicamente sostenibile: la natura del Nulla è soltanto relativa ed attiene all'ordine della grandezza, della misura. Ma Kant, sostiene Schopenhauer, non si ferma qui, bensì estende quella legge di privazione relativa a legge logica di negazione assoluta. Kant, cioè, non si attesta al *nihil privativum*: egli pensa anche ad un *nihil negativum*, cadendo nell'errore proprio della *ratio* tradizionale, cioè giungendo a pensare il Nulla secondo forme assolute: «Si è stabilito, in contrasto con questo nihil privativum, il nihil negativum, che sarebbe il nulla sotto ogni riguardo»<sup>12</sup>. La natura del Nulla, così, si trasforma: da ordine di grandezza e misura si fa, di per se stessa, qualità ontologica. Con il reiterare, sotto questo profilo, il tradizionale fraintendimento della coincidenza logica/metafisica si apre al contempo la strada alla “mistificazione” hegeliana del *Geist* quale identità tra Essere e Pensare, quale radicalizzazione in accezione di diretta fondazione ontologica di un categoriale che Kant scorgeva per più debole condizione di possibilità. Kant, in altre parole, con il trasformare la natura del Nulla da soltanto relativa anche in assoluta, sostiene non solo il sostenibile della grandezza ma anche l'insostenibile della fondazione, sostanzializza, cioè, il Nulla ad Essere.

L'esempio che Kant adduce a giustificazione del Nulla «sotto ogni riguardo» non sembra convincente. Questo Nulla «sotto ogni riguardo» si darebbe nella «contraddizione logica», la quale, di per sé insostenibile, nega se stessa e nega la logica in quanto tale<sup>13</sup>. La contraddizione logica è figura del Nulla assoluto dal momento che è negazione delle categorie stesse, vale a dire di quelle condizioni di possibilità degli oggetti, di quelle “condizioni d'Essere”, di cui si diceva<sup>14</sup>. Se, dunque, la contraddizione logica nega tali condizioni, anche nega tutto quanto vi sia correlato e tutto quanto ne possa discendere. Appunto il Nulla assoluto come impossibilità/insostenibilità categoriale medesima, come impossibilità/insostenibilità d'Essere in sé e per sé, nonché come sostituzione del Nulla all'Essere in sé e per sé. L'asserzione del *nihil negativum* si dà, di per se medesima, nella forma, potremmo dire “anfibolica”, dell'asserire negando e del negare asserendo. Essa cade, però, in un luogo puramente linguistico e concettuale secondo i modi tradizionali della *ratio* (possibilità di dire e pensare l'indicibile e l'impensabile, possibilità, ad esempio, di dire e pensare

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 555.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>14</sup> Cfr. nota 7.

l'alato cavallo Pegaso), ma non trova tuttavia possibilità alcuna sul piano metafisico che di per sé nega la possibilità medesima di quell'asserzione. In una parola: la contraddizione logica risulta emblema di un Nulla assoluto solo nella misura in cui con essa non si neghino le leggi del pensare bensì anche l'estensione di tali leggi a referenza metafisica e/o ontologica. La conseguenza implicita di simile estensione, come si è osservato, è che in tal modo si viene determinando una in sé aporetica metafisica del Nulla, costruita intorno ad una coincidenza (o, successivamente, appunto hegeliana identità) tra leggi del pensiero e realtà/verità d'Essere.

Schopenhauer, com'è noto, riscrive il dato del riferimento ontologico, determinando una identità nel rigetto della referenza logico-linguistica precedente e coeva. In tal modo rigetta, evidentemente, anche le conseguenze di quella referenza e restituisce alla logica quel che solo le compete, esclusivamente la presenza, senza indebite identità con il dato metafisico. La contraddizione logica, addotta da Kant ad esempio, non ha implicazioni d'Essere e dunque, per i motivi osservati, non cade nell'errore di un sostanziale Nulla assoluto. Con essa non ci troviamo di fronte ad un *nihil negativum* (di per sé insostenibile) bensì più semplicemente di fronte ad una ulteriore forma di *nihil privativum*<sup>15</sup>. La figura del discorso costruita intorno alla contraddizione logica, che in Kant risulta, appunto, esempio di *nihil negativum*, di Nulla «sotto ogni riguardo», per Schopenhauer di fatto altro non è che segno di quel che non si debba fare nel pensare: la contraddizione logica è emblema di ciò che le leggi del pensiero non sono e dunque mostra, per via negativa, come nel pensare si debba invece procedere. La contraddizione logica è il *non* del pensare, *relativo*, conseguentemente, al solo pensare (e dire).

*Sul punto c.* (relatività del Nulla). La dimostrazione della esclusiva relatività del Nulla, dunque della insostenibilità logica e metafisica della sussistenza di un Nulla assoluto, aldilà della critica nei confronti di Kant e della tradizione, acquista un suo significato specifico in una prospettiva

<sup>15</sup> «Ma se osserviamo la cosa più da vicino, non c'è alcun Nulla assoluto, un vero e proprio nihil negativum neppure è pensabile [...] Persino una contraddizione logica è soltanto un Nulla relativo. Non è un pensiero della ragione, ma non per questo è un Nulla assoluto», A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cit., p. 555. La contraddizione logica non è un «pensiero della ragione», cioè non è la formulazione di un giudizio, magari errato ma non per questo incoerente nei suoi elementi: la ragione, infatti, pur nell'errore pensa, per così dire, nel pensiero. Una contraddizione logica è invece la formulazione di un discorso sulla base di referenze tra loro disomogenee: il pensare medesimo congiunto a dati emozionali, passionali, mitici etc. e ad essi rapportato (struttura tipica, questa, sia detto per inciso, di ogni linguaggio ordinario, dell'opinione pubblica, funzionale alla determinazione complessiva del discorso del potere in quanto tale). Oppure, e radicalmente, un pensiero della ragione è quel pensiero categoriale che Kant scorge come condizione stessa d'Essere e che lo induce nell'errore del pensare e del dire il Nulla assoluto in quanto tale.

ontologica (ed ontica in quanto rispecchiamento di quella prospettiva) e/o nella prospettiva di una liberazione dall'ontologico in sé e per sé. L'esclusiva referenza ad un *nihil* in accezione privativa si viene determinando quale «vuoto» nell'Essere, o per meglio dire, quale “autosvuotamento” dell'Essere in sé: uno sfuggire dell'Essere in sé «come un'eco fugace» che fornisce, in questo sfuggire di sé in sé, tanto il senso del «vuoto» quanto quello della «ricchezza» ontologici<sup>16</sup>. La liberazione relativa dall'Essere cade nell'Essere medesimo come negazione relativa a se medesimo. La relatività della negazione dell'Essere che, se sul piano logico viene ricondotta alla insostenibilità stessa in senso assoluto di un Nulla in quanto concetto di per sé e, dunque, in quanto “qualcosa” di per sé, sul piano metafisico, che di quel piano logico è fondamento, viene ricondotta alla sussistenza di un ente tramite cui l'Essere si nega, e radicalmente alla sussistenza di un ente che nel proprio sussistere definisce la sussistenza di un Essere quale dotazione ultima di senso dell'ente stesso, e, quindi, viene ricondotta alla sussistenza di un Essere che può negarsi proprio perché di per sé sussistente (sussistenza appunto dimostrata dalla sussistenza dell'ente). Il *cogito* cartesiano e l'*Io penso* kantiano vengono così spogliati dalla loro misura raziocinante e riscritti in diretta significazione ontico-ontologica.

Il piano logico dell'argomentazione schopenhaueriana non è che conferma di quella che possiamo chiamare *impossibilità-per-sussistenza*: la negazione dell'Essere non implica un Nulla assoluto dal momento che un Nulla assoluto neppure è pensabile (sussiste, infatti, e come “Nulla” e come “assoluto”) e dal momento che le condizioni di pensabilità vengono dettate da quella sussistenza d'Essere che sola può consentire la ulteriore sussistenza della negazione. Le condizioni della pensabilità, metafisicamente fondate, si presentano in quanto ente-che-pensa e che, nel pensare, pensa anche il Nulla. Nell'ente-che-pensa e che pensa anche il Nulla, l'Essere si presenta come un qualcosa che manca di Nulla e si presenta nell'ente che, pensando il Nulla, a sua volta manca di Nulla. Come si osservava, l'ente è sempre il «positivo»: *l'ente è ciò che è*, tanto nelle sue forme di immediato rispecchiamento d'Essere quanto nelle sue forme “rappresentative” di presenza categorialmente, spazio-temporalmente, mediate. «Negativo» sarà dunque ciò che nega *ciò che è* (il Nulla relativo,

<sup>16</sup> Ho usato espressioni heideggeriane che ritengo efficaci per illustrare l'idea di una liberazione “relativa” in Schopenhauer, nonostante che Heidegger ponga la questione su un livello di fatto logicistico e presenzialistico. Per Heidegger, cfr. M. HEIDEGGER, *L'essere come vuoto e come ricchezza*, in M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi 2003, p. 307.

*privativum*, l'unico Nulla possibile), la negazione dell'ente, di ciò che è. Questo positivo, il *ciò che è*, è ciò che ci appare essere, vale a dire la presenza dell'Essere nell'ente e in quanto ente, «lo specchio della volontà». La volontà di vita, l'Essere secondo la declinazione schopenhaueriana, *si fa*, cioè *appare come*, esistenza, come ente esistente e come ente che compie esperienza di sé in quanto ente esistente, di sé in quanto forma esistenziale generale di cui la propria esistenza stessa partecipa, e di sé in quanto Essere di cui egli – ente esistente – partecipa appunto nella forma della presenza propria. L'ente esistente partecipa dell'Essere tanto come *ciò che è* quanto come *ciò che nega ciò che è*, secondo, dunque, le forme della posizione d'Essere e della mancanza d'Essere, di negazione, sotto quest'ultimo profilo, nella sola presenza, di una connotazione peculiare d'Essere. Il che significa non che l'ente manchi di Essere – il che metafisicamente non può darsi – bensì che l'Essere, nel proprio apparire come ente, nel rivelare se stesso nasconde se stesso: la «ricchezza» nel «vuoto» e il «vuoto» nella «ricchezza». L'ente esistente, in altre parole, è il modo spaziale e temporale per il quale l'Essere si fa presenza, cioè il modo per il quale eternità e aspatialità vengono a mancare nella stessa misura in cui appaiono: l'ente esistente partecipa insomma dell'Essere secondo la forma di quel che possiamo definire *rispecchiamento-per-mancanza*, specularità, questo, di un autonegarsi dell'Essere in quanto proprio ritrarsi nel dar luogo a tempo e a spazio (segni specifici dell'ente, dell'esistenza e dell'esperienza esistenziale).

L'ente è quel positivo *ciò che è* ad esito di una negazione, nella presenza, di un altro positivo *ciò che è*. L'ente, così, è una identità di presenza che nega un'altra identità di presenza e dunque è, nella presenza, differenza da altro, è un Sé in quanto mancante di altro e solo perché mancante di altro. Come a dire che l'identità è tale solo grazie ad una mancanza, solo grazie ad uno svuotarsi che erra di differenza in differenza e non grazie alla certezza indubitabile di una soggettività piena e cogitante.

E, sotto un profilo ontologico, l'ente è quel positivo *ciò che è* ad esito di una negazione d'Essere, negazione dell'identità di sé con sé dell'Essere, che in sé si fa differenza da sé: il suo fare vuoto dentro di sé nella misura in cui appaia nelle figure dell'esistenza e degli enti.

Una prima conclusione è che una tale forma di *rispecchiamento-per-mancanza*, che restituisce sul piano metafisico quel che sul piano logico si è chiamato *impossibilità-per-sussistenza*, definisce il luogo specifico dell'ente nella sua valenza individuale, oltre la sua dimensione generica: la relazione di presenza e d'Essere tra identità e differenza, la mancanza

temporale-spaziale in quanto specularità di un autonegarsi dell'Essere sono gli elementi che contornano e sostanziano la categoria stessa dell'individualità esistenziale, la sua condizione di possibilità. È sotto questo riguardo che possiamo allora rileggere il *nihil privativum* non genericamente quale negazione dell'ente, bensì anche, e più specificamente, quale costituzione dello stesso ente sotto il profilo della individualità in quanto esito di una negazione. L'ente è individuo, o meglio, *ciò che è* è anche individuo in quanto negazione di un altro individuo, oppure, negazione di *ciò che è* è anche negazione dell'individuo nella stessa misura in cui l'Essere, ritraendosi in sé, facendo il vuoto in sé, dà luogo alla negazione di sé nella propria eternità e dis-trans-locazione. Sono le medesime forme kantiane, spazio-temporali, a connotare peculiarmente *ciò che è* e la sua negazione, l'individualità ed il togliersi di questa individualità nonché il porsi di questa individualità togliendosi. Negazione del *ciò che è*, dell'individuo, risulta così, ad una, negazione e posizione di spazio e tempo, così come negazione di Essere risulta, ad una, posizione di spazio e tempo aldilà dello spazio e nell'eterno, nonché negazione dell'eterno e di ciò che sta aldilà dello spazio per il tempo e per lo spazio. Il che esistenzialmente connota una identità individuale, tuttavia nel luogo di una identità d'Essere che vi sta oltre e che in sé ingloba ogni spazio e tutto il tempo.

Nel § 71 del *Mondo*, e in tutta la produzione schopenhaueriana, si sottolinea costantemente la positività del dato di partenza ed il procedere in negativo della conoscenza intorno a quel dato: sempre si muove dal *ciò che è* e si procede con la negazione del *ciò che è*, mai si inizia con il *ciò che non è*, anche perché il *ciò che non è* reca implicito un *ciò che è* che poi viene negato. Movendo da un positivo è allora solo possibile una via negativa di argomentazione – senza un *non*, come si ricordava, neppure si darebbe discorso –, la quale, tuttavia, nel negare nuovamente afferma il positivo stesso, come altro positivo rispetto al positivo iniziale. Possiamo, dunque, si chiede Schopenhauer, pensare il Nulla come ente? Non lo possiamo, dal momento che, come si è visto, la pensabilità del Nulla in quanto ente implica un Nulla in quanto qualcosa, il che risulta non sostenibile già sul semplice piano della logica:

Un punto di vista capovolto, se fosse per noi possibile, lascerebbe scambiare i segni e mostrerebbe in quanto Nulla ciò che per noi è l'ente e quel Nulla in quanto ente. Tuttavia, finché noi siamo la volontà di vita, quest'ultimo può esser conosciuto e indicato da noi solo negativamente, poiché l'antico principio di Empedocle, che il simile è conosciuto solo dal simile, qui appunto ci sottrae ogni conoscenza, così come, viceversa, su quel principio riposa, in definitiva, la possibilità di ogni nostra conoscenza effetti-



*Pensare il Nulla?*

va, cioè il mondo come rappresentazione, o l'oggettività della volontà. Infatti il mondo è l'autocognizione [*Selbsterkenntnis*] della volontà <sup>17</sup>.

Non possiamo scambiare i segni, fare dell'ente il Nulla e del Nulla l'ente proprio perché noi siamo ente – è logicamente insostenibile asserire che noi siamo Nulla, per la sussistenza medesima di noi che pensiamo noi stessi, l'ente, in quanto Nulla –. Il Nulla che noi possiamo conoscere è così sempre negazione di qualcosa ed è, in generale, mancanza di ente sul piano esistenziale, mancanza di Essere (vuoto) su quello metafisico. L'ente pensa alla mancanza di sé come negazione temporale e spaziale, come limitazione di sé in differenti momenti e luoghi etc., e pensa alla mancanza di Essere come mancanza di senso – o mancanza di consapevolezza stessa di un senso – nell'insieme della sua esperienza spaziotemporale e nell'esperienza delle sue mancanze, limitazioni, parziali. Appunto: noi siamo *ciò che è*, positivo, e possiamo pensare al negativo esclusivamente come negazione di questo positivo. Per la corrispondenza che si stabilisce tra Essere e presenza, possiamo conoscere il positivo e possiamo negare il positivo poiché noi siamo positivo, «volontà di vita», rispecchiamento, nel *ciò che è* in quanto ente del *ciò che è* in quanto Essere. Il *ciò che è* in quanto ente è posizione di un'autoposizione, del *ciò che è* in quanto Essere, dunque la negazione del *ciò che è* in quanto ente riguarda e il *ciò che è* in quanto ente e il *ciò che è* in quanto Essere: la negazione del positivo dell'ente riguarda anche – né potrebbe essere altrimenti – la posizione (autoposizione) di ciò che pone l'ente, cioè il *ciò che è* in quanto Essere. O per meglio dire: la negazione del *ciò che è* in quanto Essere non può trovare luogo che nella presenza esistenziale del *ciò che è* in quanto ente, dal momento che solo qui si danno le condizioni logiche medesime (condizioni concettuali, categoriali, linguistiche etc.) del negare in sé (solo nella logica si origina, appunto, il *non*). La negazione della volontà di vita, che nel mondo, nell'ente, nell'esistenza dell'ente conosce se stessa («autocognizione della volontà») si dà nel *ciò che è* della presenza, nell'ente, e si conosce tramite l'ente proprio in quanto negazione d'Essere, cioè solo negativamente (negazione d'Essere e corrispondente negazione d'ente).

5. Ma perché e come si pensa la negazione del *ciò che è*? La si pensa perché in una identità vi è una differenza e la si pensa come differenza, la si pensa perché in una presenza vi è una mancanza e la si pensa come

<sup>17</sup> A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cit., p. 556.

mancanza, la si pensa perché in un'appartenenza vi è un'eccedenza, in una normalità vi è una diversità e la si pensa come eccedenza e come sussistenza di un diverso etc. Però, si pensa la negazione del *ciò che è essenzialmente* perché nel mondo vi è la morte e la si pensa come morte, come fine, come limite ultimo. E si pensa la morte come negazione assoluta dell'ente, del suo tempo e del suo spazio. Nel pensare così, e proprio perché "pensare", il momento emozionale dell'avvertire la mancanza legata alla morte si riveste subito di valenza teoretica. Il senso autentico di una mancanza si trasforma, come dicevamo all'inizio, in metafisica del Nulla. Pensare la morte nei termini indicati è un errore della *ratio*, un suo errare attraverso quelle antitesi solidificate, di cui parla Nietzsche in particolare in *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale*, o attraverso quelle bipartizioni binarie di cui parla Adorno soprattutto in *Dialettica negativa* e in *Minima moralia* (identità/differenza, presenza/mancanza, essere/non-essere etc.). Si tratta dell'inganno di una ragione che pensa e sa solo in un luogo teorico dualisticamente connotato, nel quadro di una situazione identità/differenza esclusivamente dislocata nei termini di una internità temporale ed una esternità spaziale, nei termini, cioè, di una dialettica che assume a proprio criterio soltanto l'ordine della grandezza e della misura, vale a dire l'ordine della quantità e, in questo ambito, della quantità-presenza/venir meno di ogni quantità-mancanza dello spazio e del tempo medesimi; di una ragione, cioè, che a tempo e spazio riduce la vita stessa e che attraverso il tempo e lo spazio pensa l'identità e la differenza della/nella vita, nonché ogni reale, ogni verità (o la verità in sé): limiti invalicabili interni ed esterni, nel tempo e nello spazio, e limiti necessari per la definizione di una causalità che secondo tempo e spazio viene strutturandosi.

È proprio per il pensare secondo questi termini, cioè a muovere da una evidente presenza in quanto unica realtà/verità misurabile, che si reitera il tradizionale errore del Nulla assoluto. Hegel e Schopenhauer su questo punto dicono cose molto simili: «La morte», scrive Hegel, «se così vogliamo chiamare quella non effettualità [*Unwirklichkeit*], è quanto vi è di più terribile»<sup>18</sup>. Non effettuale, sotto un profilo metafisico, per Hegel; non annichilente, sempre sotto quel profilo, appunto per Schopenhauer (la morte non è, non può essere, negazione d'Essere); nondimeno, per entrambi – sotto il profilo esistenziale, della presenza –, la morte è negazio-

<sup>18</sup> G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in G. W. F. HEGEL, *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986, III, p. 233.

ne e fine del tempo, negazione di ogni senso e perciò ingenerante il senso della insensatezza, l'avvertenza del vuoto assoluto, l'emozione del terribile. Ma se in Hegel la riflessione sulla morte mostra un non sempre univoco dislocarsi sul piano della presenza, anzi in molti luoghi si mostra come registrazione di una dialettica innervata nell'Essere in quanto Essere, come quel *non* e quel *nulla* necessari al divenire stesso dell'Essere (marcando in tal modo, nichilisticamente, l'Essere stesso)<sup>19</sup>, in Schopenhauer la riflessione sulla morte sempre si dà in inerenza all'esclusiva presenza: la morte riguarda l'Essere solo nelle figure rappresentative, di immagine, di concetto, che questo assume nel mondo e nell'ente, nell'esistenza e nel tempo. La morte è l'apparire della vita in quanto esistenza ed è il Nulla dell'esistenza ma non il *non* o il Nulla della vita: dal Nulla dell'esistenza (e dunque *relativo* all'esistenza) non si può trarre il Nulla della vita. La morte segna una mancanza *di* esistenza, oppure anche una mancanza *nell'*esistenza, non una mancanza della vita o nella vita<sup>20</sup>. Ed ancora, con termini diversi: la morte riguarda la presenza dell'Essere, e riguarda l'ente in quanto presenza esistenziale, non in quanto Essere. Essa investe l'esistenza in quanto apparire temporale «di ciò che in sé non conosce tempo alcuno»<sup>21</sup>.

Liberato che sia il sapere dall'errore della referenza essenziale della morte, dalla sua implicazione nichilistica in quanto Nulla assoluto, cioè liberato, sotto questo profilo, dalla coincidenza morte/negazione assoluta di *ciò che è*, sciolto, in altre parole, il sapere dalla indistinzione con la conoscenza, permane tuttavia, come si accennava, il problema della natura peculiare dell'esistenza in sé, problema che appunto si pone in quanto presenza della morte la quale, sia pure in termini di relatività, continua comunque a gettare la propria ombra di insensatezza sull'esistenza in sé e per sé. Le pagine iniziali del capitolo 46 dei cosiddetti *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"* costituiscono una straordinaria sintesi dell'intera riflessione che Schopenhauer svolge al proposito. L'argomento del *nihil privativum* nonché la reiezione del kantiano e tradizionale *nihil negativum* vengono ripresi e svolti in inerenza diretta alla

<sup>19</sup> Sul tema, rinvio a F. BAZZANI, *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*, Firenze, Clinamen 2009, *infra*, ma in particolare il capitolo 5, "L'esperienza della morte".

<sup>20</sup> Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Ergänzungen zu «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, cit., pp. 600-601.

<sup>21</sup> A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cit., p. 381. Cfr., anche, *ivi*, p. 384: «Prima di tutto dobbiamo chiaramente capire come la forma dell'apparire della volontà, e dunque la forma della vita o della realtà, sia propriamente solo il *presente*, non il futuro né il passato: questi sono soltanto nel concetto, soltanto nel concatenarsi della conoscenza, in quanto questa segue il principio di ragione. Nessun uomo è vissuto nel passato, e nel futuro nessuno mai vivrà; è dunque solo il *presente* la forma di ogni vita [...] Il presente è sempre qui, insieme al suo contenuto».

relazione esistenza-morte, alla valenza esistenziale-individuale di quella relazione (senso del non senso), al tema della radicale mancanza nel quadro dell'esperienza esistenziale che l'ente individuale compie. Più che in altri luoghi, queste pagine forniscono in chiaro lo stile schopenhaueriano del fare filosofia, l'apertura – incompiuta poiché pur sempre filosofica, e dunque limitata, per i motivi osservati – ad una conoscenza che si determina in globale alternativa alla tradizione del sapere categorizzante, cioè a quella tradizione che regola l'Essere e la sua conoscenza sulla base del concetto di ragione.

Sviluppando, in particolare nel capitolo 46 dei *Supplementi*, argomenti ivi affrontati nel capitolo 41, e nel § 54 del *Mondo*, in cui tra l'altro si discute dell'aporetica *creatio ex nihilo* della tradizione teologica<sup>22</sup>, Schopenhauer intende delineare il tema della morte in collegamento diretto, come si notava, a quello della mancanza esistenziale e in reiezione totale a quella che egli medesimo chiama «visione ordinaria della morte», emblema stesso del pensare per asserzione diretta, o per implicita contraddizione, la vita, il mondo e l'ente secondo l'idea di un Nulla sostanzializzato ad Essere o di un Essere in quanto Nulla.

Nel secolo dello smarrimento della verità, o dello smarrimento della ricerca del senso della verità, nel secolo dell'immagine scarnificata del soggetto (immagine di per sé mortale) e della storia di questa immagine, nel Novecento insomma (che si estende sino all'oggi e che in questo oggi viene potenziandosi con tutto il suo carico di negatività), l'idea schopenhaueriana di una «visione ordinaria della morte» e della critica che l'accompagna, insieme all'immagine di quel secolo di fondamentale «mancanza», trova in Heidegger il suo rappresentante più significativo e sintomatico<sup>23</sup>. A prestar fede a quanto Heidegger scrive di Schopenhauer<sup>24</sup>, dovremmo concludere che quest'ultimo ben poco si distanzia dalla tradizionale, «ordinaria», posizione del problema della morte e del Nulla (e/o del-

<sup>22</sup> Non si nasce dal Nulla e non si fa ritorno nel Nulla. Si appare, invece, come ente dell'Essere e non si appare più (o non si appare ancora). In questo apparire, non apparire più, non apparire ancora, si compie l'intero percorso esistenziale dell'ente. La negazione di questo percorso segna una mancanza d'Essere nella presenza, e, nella presenza, segna una serie di negazioni che costituiscono altrettante mancanze nella e della presenza stessa. Ma, appunto, non si nasce dal Nulla e non si fa ritorno al Nulla (cfr. *ivi*, p. 380), anche perché un Nulla così concepito, un Nulla in quanto Nulla, un Nulla «sotto ogni riguardo», risulta di per se medesimo metafisicamente impossibile e logicamente insostenibile.

<sup>23</sup> Cfr., al proposito, F. BAZZANI, *Verità e potere. Oltre il nichilismo del senso del reale*, Firenze, Clinamen 2008, nel suo insieme.

<sup>24</sup> Ad esempio in *Nichilismo europeo*: «L'opera capitale di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, riunisce con una esegesi molto esteriore e piatta della filosofia di Platone e di Kant, tutti gli indirizzi fondamentali dell'interpretazione occidentale dell'ente nel suo insieme, sradicando e abbassando tutto al livello di una comprensibilità che inclina all'emergente positivismo», M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 293.

l'Essere), e che, più in generale, l'intera sua teoresi altro non sarebbe che una sistemazione della tradizione che apre la strada agli esiti contemporanei di questa tradizione medesima, alla metafisica della tecnica, al pensiero proprio della nostra epoca – «inclina all'emergente positivismo» –. Ma non dobbiamo prestarvi fede, poiché Heidegger, maestro dell'occultamento di se stesso e delle proprie fonti di migliore ispirazione, riprende quasi per intero quelle pagine iniziali del capitolo 46 dei *Supplementi* – senza mai, naturalmente, citarle – nei §§ 39-40 e 46-51 di *Essere e tempo*, talvolta con quasi totale aderenza lessicale. Tuttavia se, perlomeno sotto i profili indicati, Schopenhauer è quel che Heidegger dice che sia, allora si desume con facilità che anche Heidegger altro non è che pensatore dell'“ordinario”, tradizionale, schiacciato sul discorso della modernità; oppure con altrettanta facilità si desume che se Schopenhauer non è quel che Heidegger dice che sia, allora anche Heidegger sa porsi oltre questo discorso, ma non per forza propria bensì attingendo dalla forza altrui.

Il capitolo 46 dei *Supplementi*, come poi il § 46 di *Essere e tempo*, si apre ridefinendo la relazione stessa tra l'Essere e le sue forme esistenziali di presenza: l'esistenza è un modo d'essere dell'Essere (di un Essere in quanto vita, per Schopenhauer, di un Essere in quanto storia ed anche sostanzialmente logico, per Heidegger). In quanto modo d'essere dell'Essere, in quanto sua forma di presenza, l'esistenza è regolata dalle forme del tempo e dello spazio. Poiché limitata nello spazio, costretta nel divenire del tempo (oppure scorta dall'ente come costretta in quel divenire) l'esistenza è costante mancanza, situazione di mancanza segnata dal tempo medesimo. L'esistenza è possibilità costantemente disattesa, continuamente rinviata. Vediamo analiticamente queste pagine dei *Supplementi*, ponendole poi a confronto con alcuni luoghi, tra quelli indicati, di *Essere e tempo*.

Sviluppate, dunque, intorno ai temi della caducità, del tempo e della morte, queste pagine definiscono l'argomento della mancanza e del farsi carico di questa mancanza, «la cura [*Sorge*] costante in lotta col bisogno [...] e con la morte in prospetto [*Prospekt*]»<sup>25</sup>. Farsi carico della mancanza – la cura in conflitto col bisogno, di per sé segno di una mancanza parziale, secondo la prospettiva della morte, di per sé segno di una mancanza totale – significa, allora, in Schopenhauer come poi in Heidegger, farsi carico, prendersi cura, dell'insieme di un'esistenza che, in quanto bisogno e morte, è appunto mancanza di per sé. Tanto per Schopenhauer, quanto

<sup>25</sup> A. SCHOPENHAUER, *Ergänzungen zu «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, cit., p. 733.

poi per Heidegger, la cura rappresenta – potremmo dire è immagine rappresentativa – l'insieme dell'esistenza nel senso dell'apparire ora e nella prospettiva (*Prospekt* in Schopenhauer, *Sichvorweg* in Heidegger) del non apparire ancora di quel che sarà un non apparire più. Poiché *Prospekt* e poiché *Sichvorweg*, la cura si mostra come un *pro-tendere* che, in quanto tale, sancisce una mancanza, una non totalità. Ma se in Schopenhauer questa non totalità riguarda la sola presenza, in Heidegger, che al proposito sembra radicalizzare le implicazioni contraddittorie dell'ontologico non hegeliano, essa giunge ad investire l'Essere in sé e per sé, il suo senso medesimo di "fondamentalità". E del resto, se in Schopenhauer troviamo il pro-tendere collegato all'espressione del non apparire ancora/non apparire più, in Heidegger quel pro-tendere si collega direttamente all'espressione del «non-Esserci-più», alla radicalità del quale, con pari significazione di annullamento, si riconducono anche le altre due (assai meno frequenti) espressioni: "non apparire ancora" e "non apparire più".

Bisogno, da una parte, morte, dall'altra, sono segno di un'assenza di pienezza, di un vuoto, di un Nulla parziale: se vi è bisogno vi è mancanza, mancanza di appagamento; se vi è morte vi è non esistenza o vi è non vita, mancanza di esistenza oppure mancanza di vita. La morte segna il limite dell'esistenza: se vi è morte non vi è esistenza (Schopenhauer); se vi è morte non vi è vita, la morte segna il limite della vita (Heidegger). Di converso: se vi è esistenza (o vita) non vi è morte, l'esistenza (o la vita) mancano della morte. O detto altrimenti: all'esistenza manca la morte e l'esperibilità della morte in quanto ente vivente. Vita e morte, sottolinea Heidegger nel § 48 di *Essere e tempo*, in consonanza con le righe iniziali del capitolo 46 dei *Supplementi*, stanno assieme nel loro non stare assieme: stanno assieme nel senso della mancanza reciproca<sup>26</sup>. La vita si orienta negativamente, pro-tende al non più (§ 49), proprio negando, nello stare assieme, lo stare assieme in quanto tale<sup>27</sup>.

L'argomentazione si iscrive, dunque, in un quadro che richiama al tempo quale dimensione di una effimera transitorietà, di un perenne ed irrequieto slittare, di uno stare assieme nel non stare assieme: stanno assieme nel loro non stare assieme bisogno ed appagamento, momenti differenti (il momento presente col momento passato, il momento presente col momento futuro, nel momento presente il momento passato col momento futuro e così via). E richiama, altresì, alla risonanza emozionale di questo

<sup>26</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer 2006<sup>19</sup>, p. 243.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, pp. 247-248.

stare assieme nel non stare assieme, al “vissuto” personale di un tal senso di costante cura in lotta con il bisogno e secondo la prospettiva della morte. Nello stare assieme di momenti che non stanno assieme, quel che vale è solo il momento presente, il quale tuttavia è sempre mancante e di passato e di futuro o, perlomeno, nel quale il passato vale agostinianamente come irreparabile memoria ed il futuro come semplice attesa: «La felicità dimora sempre nel futuro o anche nel passato, ed il presente è da paragonare ad una piccola nube oscura che il vento sospinge sulla pianura assolata: davanti a lei e dietro di lei tutto è chiaro, solo lei stessa getta sempre un’ombra. È soprattutto per questo, allora, che il presente è insufficiente; il futuro, però, è incerto e il passato è irreparabile»<sup>28</sup>. Ciò che in una comprensione puramente teoretica può definirsi solo per conoscenza allusiva, se rapportato a quel bisogno di felicità quale orientarsi dell’esistenza medesima, o più in generale se rapportato al bisogno esperito, acquista un senso pieno, un significato chiarissimo: nel bisogno si fa esperienza della mancanza, nell’ora del bisogno si esperisce il *non ancóra* e talvolta il *non più*. Nel bisogno si esperisce il momento, tanto nella memoria del venirmeno di un momento quanto nella prospettiva del/nel pro-tendere al momento successivo, e si esperisce il momento successivo quale venirmeno dell’ora per un nuovo, eterno, ora, *nella prospettiva del/nel pro-tendere al momento ulteriormente successivo*, sino al limite mortale delle possibilità esistenziali. Il bisogno mai è definitivo proprio perché si determina in questo pro-tendere all’appagamento che di nuovo è, per sé, un pro-tendere etc.

Ogni bisogno e ogni momento sono dunque transitori, in perenne divenire, in perpetuo errare; la loro “natura”, la loro “sostanza”, è temporale, come appunto temporale è lo sguardo dell’ente su di sé e sul mondo, la conoscenza stessa che l’ente ha di sé e del mondo: radicalmente e precategorialmente, la sua stessa *perceptio*. Si pone, così, una questione di verità, cioè di errore, solo quando da un tale precategoriale, che riguarda la dimensione emozionale dello stare assieme nel non stare assieme dei momenti, si passa ad una categorizzazione, quando quella conoscenza e quello sguardo si mutano, tradizionalmente, da immediata tonalità esistenziale in condizioni di possibilità per l’esserci stesso dell’ente, in misura di quell’esserci, in tempo dell’esistenza quale canone ermeneutico-conoscitivo dell’esistenza di per sé, o, più in generale, della realtà e delle sue forme. La soggettività esistenziale del tempo si svolge così secondo

<sup>28</sup> A. SCHOPENHAUER, *Ergänzungen zu «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, cit., pp. 733-734.

“quantità”, “misure”: si valuta, cioè, nei termini di un tempo che non è lo stare assieme nel non stare assieme dei momenti bensì che è asserzione di una stabile, fissa, momentaneità, definita in quanto momento passato, momento presente, momento futuro. Si guarda, così, al bisogno non in quanto *ora* nel *non ancóra* e nel *non più*, bensì al bisogno che *ora è*, che è *stato* e che *sarà*, secondo una scala di “pienezze” calcolabili, determinabili con esattezza, grazie a quantità di tempo che ne misurano l’intensità e la realizzabilità dell’appagamento. In quanto, per così dire, sguardo temporale che nel calcolo viene perdendosi per farsi mera spazialità quantificabile, ed in quanto calcolabilità consequenziale a questo sguardo, la conoscenza che l’ente ha di sé e del mondo risulta sapere regolato dalla ragione, sapere della ragione, *errore*, dunque, della *ratio*, categorizzazione che stabilisce la possibilità medesima non solo dell’essere di bisogno e di appagamento, ma anche del tempo secondo il quale bisogno e appagamento vengono calcolati, misurati. La stessa idea di esistenza in quanto mancanza e lo stesso prendersi cura dell’esistenza in quanto mancanza rispondono ad un tal criterio di razionalità, di misura, di calcolo secondo la forma di un tempo spazializzato, e secondo la quantità di tempo che nello spazio assume forma e contenuto. È un tempo in tal maniera declinato, dunque, a segnare la mancanza ed il prendersi cura di questa, un tempo che, tuttavia, non coglie la mancanza bensì la riduce a categoria determinandone le condizioni medesime di possibilità: nel determinare le possibilità della mancanza, si determinano, anche, implicitamente, per i motivi a più riprese sottolineati, le possibilità della sussistenza del Nulla.

Ciò nondimeno, l’esistenza continua ad esser mancanza, *Prospekt*, *Sichvorweg* di morte, di cui l’ente ha conoscenza immediata, emozionale, *perceptio* appunto, prima di essere sapere, categoria, concetto, parola, linguaggio. Se, dunque, l’esistenza è costante mancanza nello stare assieme di momenti nel loro non stare assieme, *perceptio* di morte, di limite e, parzialmente, di bisogno, si tratta di una mancanza, sembra suggerire Schopenhauer, “senza tempo”, o più esattamente, di una mancanza in quanto tempo esclusivamente soggettivo, sguardo tonale/emozionale che immediatamente riflette quella intemporale mancanza che si dà nell’Essere come “ritrarsi” della propria identità di sé e con sé per espandersi nuovamente in quanto vita in sé: il rispecchiarsi, cioè, nell’esistenza come forma “eterna”, in quanto circolarmente reiterata, mai linearmente conclusa, di un tale ritrarsi ed espandersi dell’Essere in sé. Una lettura “di verità”, un emendare, sia pure parziale, l’errore della ragione, sembrerebbe dunque consistere nell’eliminare il calcolo dal tempo: eliminarne la



valenza di regola e misura d'esistenza, la scansione illusoria in passato e futuro, e coglierne l'esclusiva valenza soggettiva come riflesso nella presenza dell'ente dell'eterno e circolare divenire intemporale dell'Essere.

Se la *adaequatio* continua a valere sotto il profilo di una conoscenza di verità, allora essa non può prescindere dal dislocarsi di un sapere che concettualmente esprima esattamente il suo dato fondativo-ontologico e di senso: il tempo come forma del soggetto conoscente assume, nel *momento*, i tratti di quel che non è tempo, che non ne rappresenta la durata infinita e illimitata, bensì che si pone in quanto *qualitas* altra rispetto al tempo inteso come calcolo, regola, misura, quantità. Solo questo dissolversi del tempo nell'eterno senso dell'ente, sembra dire Schopenhauer, rappresenta l'unica possibile dimensione soggettiva del tempo, quella dimensione asserita da Kant tuttavia contraddetta nell'orientamento "oggettivo", "ingenuamente realistico", di una tale dimensione. Per quello sguardo tonale/emozionale, per quella valenza esistenziale e precategoriale, il tempo, in quanto forma del sapere propria del soggetto conoscente, coglie l'esistenza in sé come possibilità costantemente irrealizzata che mai trapassa in atto, come attesa costantemente dis-attesa, come unità spazio-temporale che nel suo esser *qui presente* risulta, di fatto, *mai qui* ed insieme *sempre qui, mai presente* ed insieme *sempre presente, eternamente presente e soltanto presente*. Sotto questo profilo, la mancanza appare come un fuga ininterrotta di momenti, un succedersi di incompiutezze, un precipitare di Nulla in Nulla in quanto susseguirsi senza requie di momenti svanenti e, in questi momenti, in quanto susseguirsi di bisogni mai pienamente appagati; ma non appare, né può apparire, come negazione assoluta dei momenti: nel precipitare di Nulla in Nulla l'esistenza afferma il Nulla stesso come negazione di un qualcosa, secondo la forma di una relatività infinita. Il tempo «è la forma mediante la quale quella nullità [*Nichtigkeit*] delle cose appare come il loro esser fugace»<sup>29</sup>.

6. Al soggetto conoscente appare il Nulla delle cose poiché egli *pensa* le cose come consumate dal tempo: nel tempo esse nascono, crescono, deperiscono, muoiono; il tempo è il loro *éthos*, lo spazio in cui queste si situano. Ma questo *éthos*, questo spazio, non è il luogo, l'ambiente delle cose, bensì appunto è il luogo, l'ambiente in cui il soggetto *pensa* le cose. In realtà, mai si muove dalle cose, o dal tempo nelle/delle cose, bensì sempre si muove dal soggetto conoscente in quanto unica condizione delle

<sup>29</sup> Ivi, p. 734.

cose stesse e del loro tempo: vi è un conosciuto poiché vi è un conoscente; senza conoscente non potrebbe darsi alcun conosciuto, ovvero senza conoscente mai si darebbe il senso stesso di un qualcosa da conoscere, o di un qualcosa *tout court*. Il nascere, crescere, deperire e morire delle cose dipende dalla lettura, su scala temporale, delle cose stesse da parte del soggetto: il divenire di un percorso è una certa interpretazione delle cose, poiché sarebbe altrettanto possibile leggerle né in termini di percorso né in termini di divenire, bensì definire conoscitivamente le cose stesse in quanto irriducibile differenziarsi delle cose in se stesse, o in quanto differenza medesima dell'una cosa dall'altra: potremmo cioè leggere non una cosa-che-diviene bensì una pluralità di cose, l'una accanto all'altra, una pluralità, come direbbero Hegel e poi Heidegger, di *punti-ora*.

Il soggetto pensa le cose ed il tempo delle/nelle cose definendo le cose stesse ed il loro tempo a muovere da un tempo (e da uno spazio) quale forma appartenente al soggetto conoscente stesso: penso il tempo delle/nelle cose poiché il tempo è in me. Tuttavia, «il loro esser fugace» mi appare come loro nullità poiché la forma del tempo che mi appartiene “pensa” secondo un divenire che io scorgo nelle cose ma che in realtà è proprio esclusivamente di questo “pensare”, di questo categorizzare. Ciò che appare come tempo oggettivo tale non è, bensì è un qualcosa appunto di originario, appartenente al soggetto in quanto soggetto; è quel che consente ogni “pensare” senza essere “pensare”. Un tempo, dunque, quale «mossa immagine dell'eterno» (secondo le parole di Platone), il riflesso nella presenza – e nel soggetto che quella presenza conosce tramite la forma del tempo – di un divenire d'Essere senza tempo. A questo livello di generale conoscenza non si dà calcolo, numero o misura, bensì soltanto la possibilità stessa del conoscere: il soggetto conosce temporalmente e spazialmente l'oggetto nello stesso modo in cui definisce quell'oggetto in quanto oggetto. A questo livello, cioè, si dà la semplice posizione di un'idea di tempo come carattere costitutivo dell'esistenza dell'ente individuale e dunque si dà la morte come mancanza di tempo e di esistenza individuale, pur appartenendo la morte all'esistenza medesima in quanto limite del tempo nel tempo: una precategoriale, originaria, condizione di pensabilità dell'esistenza in quanto tale. Nessuna categorizzazione, dunque, cioè, nessun aristotelico tempo in quanto «numero del movimento secondo il prima e il poi», che definisce, come si notava, il tempo in quanto misura, il discorso concettuale della *ratio*, la quantificazione nell'oggetto di quel che invece è forma di conoscenza soltanto soggettiva. La *Vorstellung*, la figura rappresentativa del sapere, «un oggetto per un soggetto»,

determina il soggetto stesso quale condizione di possibilità d'essere dell'oggetto medesimo, quale dato di priorità teoretica che nondimeno slitta e trapassa in una correlata ed ineludibile reciprocità con quell'oggetto che rappresentativamente viene definito. Il tempo non è condizione categoriale di pensabilità/possibilità di un oggetto che comunque si dia indipendentemente da quella condizione medesima, non è l'Essere logico come pensabilità/possibilità del reale fenomenico in sé, che comunque sembrerebbe contraddittoriamente sussistere anche a prescindere da una tale condizione, bensì è pura soggettività e, questa, è l'unica condizione (non categoriale, precategoriale) di pensabilità/possibilità del mondo e/o del mondo in quanto sapere il mondo nelle sue figure rappresentative.

Schopenhauer accusa reiteratamente Kant di «ingenuo realismo»: il fenomeno, l'oggetto del conoscere, precederebbe le forme spazio-temporali tramite cui il soggetto coglie quel fenomeno. Se la formula di Schopenhauer è «un oggetto per un soggetto», quella di Kant potrebbe essere «un oggetto prima di un soggetto». Al «realismo» definitorio di Kant si contrappone dunque la conferma di una condizione solamente soggettiva, definitoria del reale di presenza medesimo, e la connotazione, appunto temporale, e spaziale, di una condizione simile. Prima di ogni categorizzazione, prima di ogni concetto, vi è questa condizione in tal modo connotata, originariamente rappresentativa. Il tempo, così, si delinea in Schopenhauer come una sorta, per così dire, di «svuotamento» categoriale, come originaria mancanza di concetto che solo in quanto ragione si fa concetto, numero, misura, e dunque errore, pensiero del Nulla (venendo così a determinarsi, su questo versante, come mancanza dell'originario). In altre parole: pur se kantianamente ricondotto a valenza soggettiva, il tempo viene da Schopenhauer riscritto quale svuotamento della persistenza di un discorso categoriale che oltrepassi il soggetto esistente – l'esser ente dell'Essere – e, conseguentemente, quale svuotamento di un soggetto ascrivibile ad una pretesa fondativa e di presenza proprio in quanto soggetto categoriale, altro rispetto al soggetto esistente, altro rispetto al proprio ontico/ontologico essere ente d'Essere<sup>30</sup>.

È ben vero, comunque, che il discorso schopenhaueriano, pur se costruito in modo tale da eliminare la possibilità medesima di un «orientamento» oggettivo del tempo – la radicalizzazione soggettivistica della forma-tempo secondo la figura della *Vorstellung* in sé, la decategorizzazione della soggettività, la derivante impossibilità, quindi, di pensare il

<sup>30</sup> Cfr., ad esempio, *ivi*, p. 596.

Nulla sulla errata base di una organizzazione razionale di quella forma – non risulta di per sé salvaguardia dal rischio del “realismo”, dalla più semplice, immediata, evidente e ordinaria *perceptio* del tempo nelle cose. E ciò per due motivi, entrambi generali: il primo riguarda la tradizionale valenza razionale della «cognizione filosofica», alla quale, come si è visto, anche Schopenhauer dichiara di non potersi non attenere e che implica un categorizzare ed un riportare il tempo a misura del mondo <sup>31</sup>; il secondo riguarda la valenza tonale/emozionale del tempo, con il suo carico di caducità e di morte, con il suo senso di una costante mancanza, di un non definitivo soddisfacimento di bisogni, di una impossibilità di decidere sul corso della propria esistenza <sup>32</sup>. Il che viene “percepito” come inscritto nelle cose e non nel soggetto che quelle cose stesse definisce. Ma vi è anche un motivo particolare, peculiare della stessa teoresi schopenhaueriana, nonché centrale nella sua determinazione del soggetto in accezione originaria e non categoriale: la definizione di questo soggetto come ente vivente dell’Essere (volontà di vita), come corpo, o per meglio dire come *corpo vivente che vuole*. Una tale definizione, da un lato reitera il rischio, appunto, dello scadere “realistico”, dall’altro però indica la prospettiva verso l’oltrepassamento non tanto e non soltanto del “realismo” kantiano, ma anche di quella *ratio* tradizionale di cui – a muovere da Kant e, prima, da Cartesio – il “realismo” è esito maggiore e che trova sviluppo e completamento nell’attuale organizzazione tecnica del mondo e nella sua, con Heidegger, «immagine epocale», nonché, con Nietzsche, nel «desertificarsi della vita», nell’espandersi di un «nichilismo», di un pensiero dell’Essere in quanto Nulla (e/o del Nulla in quanto Essere), quale definitivo venir meno dell’originario, quale epoca di «malattia».

Nell’ente come *corpo vivente che vuole*, si danno due elementi correlati: *l’ente come corpo vivente* e *l’ente che vuole*. Tra l’ente come corpo e l’ente che vuole si dà un rapporto particolare, diverso dal rapporto che

<sup>31</sup> Come si ricordava, la filosofia non può oltrepassare la presenza, non può che porsi sul piano del linguaggio, della logica, sul piano, cioè, di un giuoco categoriale che continua a svolgersi secondo le forme del tempo, dello spazio, del soggetto, dell’oggetto, vale a dire sul piano di un positivo e della sua negazione – sempre per coppie antitetiche sempre in modi distinti dalla vita e non in essa direttamente dimoranti. Aldilà di questo piano, vi è il dissolversi del categoriale con tutti i suoi errori, del venir meno del linguaggio e della logica, con tutte le loro insostenibili contraddizioni. Un tale dissolversi, un tale venir meno, però, che possiamo anche scorgere quale porsi di una piena verità, quale decadere definitivo dell’idea medesima di mancanza, non riguarda più la filosofia.

<sup>32</sup> Potremmo dire che l’ente si trova, nell’ambito dell’esperienza esistenziale che compie, combattuto tra casualità e necessità, ove la necessità radicale, generale, è data dell’esistenza stessa e ove le necessità particolari vengono date dall’esistenza che decide sulle differenti occorrenze dell’ente e che egli scorge come caso. Questa necessità è vista segnare come inefficace ogni presunta necessità che l’ente tenti di imporre al corso della propria esistenza; il caso momentaneo è sempre pronto a sconvolgerla.

l'ente che vuole ha con tutti gli altri corpi, o, genericamente, con tutti gli altri oggetti e cose. Tra me e il mio corpo, scrive Schopenhauer a più riprese, sussiste una «relazione speciale» o, estesamente, tra il Sé (ente che vuole) e il corpo di questo Sé si dà una relazione ad altro/altri irriducibile. In inerenza a ciò, sembrano darsi due parallele, a loro volta correlate, ma non sovrapponibili, forme di temporalità, di cui originaria è la forma del tempo del Sé e, pur senza essere oggettiva, ma “orientata” al rischio realistico dell’oggettività, è la forma del tempo del proprio corpo: *a.* vi è il tempo del proprio corpo, un tempo “spazializzato”, di cui il Sé è osservatore, che il Sé conosce appunto come proprio corpo vivente. Ma questo proprio corpo, pur dandosi come Sé e come tempo del Sé, in parte sembra autonomo dal Sé, sembra che il Sé lo “percepisca” come a sé distante, come oggetto a cui appartenga un tempo indipendente dal Sé; *b.* vi è, originariamente, un tempo del Sé (il che costituisce in senso stretto, come si è osservato, la struttura medesima dell’esistenza e della sua mancanza), ma questo tempo, questa forma *a priori*, precategoriale, sembra situarsi al di fuori di ogni temporalità. Il Sé, infatti, non coglie se stesso come tempo. Il che può essere bene esemplificato da alcune efficaci e belle espressioni ricorrenti nel *Mondo* e nei *Parerga*: “l’occhio vede un sole ma non vede se stesso”, “l’occhio vede tutto fuorché se stesso”, “la mano sente una terra ma non sente se stessa” etc.; oppure dall’espressione del cap. 46 dei *Supplementi* sopra riportata: «[...] una piccola nube oscura che il vento sospinge sulla pianura assoluta: davanti a lei e dietro di lei tutto è chiaro, solo lei stessa getta sempre un’ombra»<sup>33</sup>. Il Sé, questo *punctum caecum* che tutto vede fuorché se stesso, valuta il proprio corpo come affetto da tempo movendo da un se stesso che nel valutare si pone al di fuori del tempo; allo stesso modo valuta gli altri corpi ed oggetti. Ma, certo, può anche valutare Sé come affetto dal tempo, tuttavia solo nella misura in cui faccia di se stesso oggetto di valutazione, vale a dire solo nella misura in cui astragga da sé e faccia di se stesso corpo, giudicandolo come proprio corpo vivente: la nube può coglier se stessa in quanto nube solo gettando un’ombra su se stessa. Potremmo dire che il Sé dimora nel tempo in quanto tempo originario al di fuori del tempo categorizzato e che in questo dimorare al di fuori del tempo categorizzato definisce il tempo originario medesimo in cui dimora. Il Sé appare così una unità immobile non toccata dal tempo in quanto divenire; si tratta cioè di un Sé che, prendendo le mosse da sé, giudica sul divenire, sul processo di nascita, crescita,

<sup>33</sup> Cfr. nota 28.

deperimento, morte, oppure sulla atomizzazione degli eventi inerenti alle cose in quanto giustapporsi di *punti-ora* o di cose stesse differenziate, l'una dall'altra distinte, e che giudica in tal modo, vale a dire grazie ad un divenire, ad un procedere, ad un nascere, ad un morire etc. poiché è esso medesimo a circoscrivere il giudicare entro tali termini e a definire tali termini stessi, staccando e il giudizio e quei termini da se stesso. Se in tutto ciò il rischio dello scadimento "realistico" risulta evidente, nondimeno, come si sottolineava, proprio su questo punto si dà la possibilità di evitare quel rischio e, con ciò, di creare una cesura nel realismo-razionalismo della tradizione. Una tale possibilità risiede nella centralità stessa del Sé, la cui sussistenza viene con forza ribadita in termini prioritariamente "tonali", "esistenziali": *prima, insieme e dopo* ogni categorizzazione vi è un Sé che valuta e che giudica, ed è proprio a questo Sé che appartengono originariamente le forme stesse del valutare e del giudicare, la precategoriale possibilità del categorizzare in quanto tale, del concetto, del linguaggio. E si tratta di un Sé che, pur se colto rischiosamente nella distinzione dal proprio corpo vivente che vuole, di fatto è esattamente quell'ente dell'Essere come proprio corpo vivente che vuole. Un tale corpo vivente che vuole risulta di per sé l'originario irriducibile, dunque l'impossibilità stessa di un categoriale inteso per originaria condizione di possibilità e di pensabilità. La posizione originaria del corpo vivente che vuole, in quanto ente dell'Essere che è vita e volontà, segna così, per contrasto, l'errore del realismo-razionalismo, nonché, conseguentemente, la impossibilità metafisica/insostenibilità logica del Nulla assoluto.

Schopenhauer non usa il termine "nichilismo" per denotare la tradizione filosofica precedente e a lui coeva, ma certamente una denotazione simile, che sostanzialmente troverà espressione chiara nella interpretazione di Nietzsche, non gli è estranea. La tradizione, dunque, nella misura in cui fa della ragione – e, in questo ambito, del tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi» – canone conoscitivo del mondo e dell'ente nel mondo, è nichilismo: con la ragione si pensa all'Essere come Nulla e consequenzialmente si pensa all'ente e al mondo come Nulla. Il Nulla viene infatti determinato tra le condizioni ontologiche medesime della possibilità esistenziale. Se facciamo nuovamente valere l'empedocleo frammento 109, si può anche concludere, generalmente, che il pensare della ragione è un Nulla che pensa il Nulla a muovere dal Nulla stesso: la ragione è un farsi Nulla di per sé e dunque, soltanto in tal modo, può conoscere l'ente e il mondo come Nulla, ed anche, proprio perché in tal modo vengono conosciuti, ente e mondo sono Nulla. Il che, chiaramente,

come si è mostrato, risulta logicamente insostenibile e metafisicamente impossibile. Sotto questo profilo, l'intera tradizione appare come lo svolgersi attraverso i secoli di un gigantesco aporema.

Ancóra, e più analiticamente: la tradizione è nichilismo in quanto smarrisce la consapevolezza, il senso, di una realtà oltre l'immediatamente evidente. Pensando in termini di tempo categorizzato essa sa scorgere il reale solo secondo grandezze misurabili, calcolabili. Nell'asserire l'immediatamente evidente come reale e vero, tuttavia, non se ne asserisce l'effettiva permanenza (la quale appunto dovrebbe competere al reale in quanto vero se, appunto, vero): o per meglio dire, la tradizionale asserzione di una permanenza di verità immediata confuta la permanenza e dunque la verità: la valenza categoriale del tempo, infatti, definisce a condizione di possibilità l'evanescenza. Il tempo della tradizione, così, smarrisce il senso di una platonica «immagine eterna che procede secondo il numero» (Platone, *Timeo*, 37 d) e si fa calcolo della momentanea esperienza esistenziale di enti che vengono completamente ricondotti a quella esperienza stessa e che, in quanto numero, si sostituiscono all'immagine eterna di per sé. A procedere secondo il numero non è un'immagine eterna bensì il semplice "presentarsi" di questa immagine, dopo che questa medesima immagine sia stata sostituita da un tale "presentarsi" che nel riassumerla la nega. Insomma, nella tradizione la forma del tempo abbandona l'originarietà del tempo proprio di un soggetto radicato nell'eterno, e si unisce allo spazio, alla misura degli enti esistenti. La conseguenza, allora, non è un sapere di realtà e verità bensì la delineazione di un insieme irreali, regolato dal Nulla del tempo categorizzato e scandito da un reiterarsi di evanescenze, da una serie di mancanze (quell'insieme che nella nostra tarda modernità si viene organizzando come Discorso del potere, ideologia dell'immateriale, desoggettivazione e scarnificazione degli enti individuali, definizione a sostanza di quel che invece è solo prezenzialistica autoreferenza d'immagine).

Ci troviamo di fronte alla delineazione di un pensiero unico, di un unico errore; qui non conta notazione storica alcuna, conta invece un sapere – questo, sì, permanente – che nei secoli organizza il mondo e gli enti su una referenza errata di conoscenza: ha dominato e domina il Nulla come qualcosa e il qualcosa come Nulla. Ha dominato e domina, nei secoli, una insostenibilità logica ed una impossibilità metafisica. Schopenhauer predefinisce, in tal modo, quello che sarà uno degli assi portanti della riflessione di Nietzsche sulla metafisica occidentale, nonché uno degli interessi principali sui quali si concentrerà la teoresi di Heidegger intorno all'esi-

stenza, al tempo e al nichilismo e, in questo ambito, sui quali si innesterà la sua errata critica a Schopenhauer (come si è visto) e a Nietzsche («l'ultimo metafisico», «il compimento della metafisica»). Di fatto una tale critica ripete proprio quel limite presenzialistico, razionalistico e, potremmo aggiungere, "logicistico" che, nonostante le non marginali cesure nel quadro della tradizione filosofica, connota l'intera produzione di Heidegger: la storia dell'Essere di cui egli parla (ed è comunque già di per sé significativo il fatto che venga adottato il termine "storia") non è lo svolgersi di un paradigma di pensiero sull'Essere (con i suoi errori e con le sue aperture alla verità), bensì la narrazione (e dunque la riconduzione linguistica del conoscere al sapere) di un configurarsi epocale di molto hegeliane figure alle quali l'Essere viene ridotto, la presenza di un Essere che «di volta in volta» appare nel mondo esprimendosi, ancora «di volta in volta», in forme indicate come «destinali» (dunque la trama esclusivamente concettuale, logica, linguistica di un discorso a cui riportare il reale e la disperante residualità del "vero"). La storia dell'Essere altro non è che l'ultima declinazione del tempo categorizzato; così come, in questo tempo, la mancanza esistenziale (mancanza della morte nella vita, mancanza della vita nella morte) altro non è ascrivibile che all'ordine della misurazione della quantità e del "numero". Si tratta di un limite che già Schopenhauer scorgeva per tipico dell'intera tradizione e che appunto sottolineava nella incapacità di cogliere il vero quale senso vitale essenziale aldilà dei fenomeni della realtà storica in quanto semplice presenza e/o della realtà riportata a immediata evidenza. Quella critica di Heidegger, nell'ambito della sua riflessione, condivide con l'intera tradizione, per usare le parole di Nietzsche, la «malattia» dell'aporema Nulla/Qualcosa, che Heidegger sembra affrontare con la decisione di sprofondare ulteriormente nel Nulla, sempre di nuovo assolutizzandolo e sempre di nuovo dibattendosi nella contraddizione insanabile del Qualcosa.

La lezione di Schopenhauer – che appare, anche ben oltre Nietzsche, effettiva cesura in quella tradizione "malata", effettiva prospettiva di "risanamento" – non è compresa, o è volutamente fraintesa e ancora una volta "insegretita" – come si esprimeva Schopenhauer riferendosi all'atteggiamento degli accademici del tempo nei confronti della sua filosofia – anche se, come si è visto, viene tacitamente utilizzata per la costruzione di luoghi decisivi – e forse dei luoghi migliori dell'intera teoresi heideggeriana –, nonostante una riscrittura che resta in sospenso tra "riscoperta della metafisica", sostanzialismo nichilistico, riduzionismo presenzialistico. Il limite che Schopenhauer scorge ad esempio nella ragione, e che Hei-



degger riconosce – la sola allusività al vero –, e che scorge nella filosofia, con la sua conseguente negatività, vengono corretti, di fatto, con un astratto logicismo categorizzante quale determinazione medesima di un non meglio definito “originario” ed “aperto” – logicismo che per certi versi rammenta la nichilistica identità hegeliana tra Essere e Pensare –, nonché, sotto un altro riguardo, vengono ridotti a negazione *tout court* della filosofia, a morte di essa in quanto fine di un Essere a sua volta ridotto a storica presenzialità. Heidegger legge Schopenhauer come lo leggerebbe Kant, ma un Kant ben più radicale nel suo formalismo logico astratto di Kant medesimo: non si riesce a pensare ad un precategoriale che non sia a sua volta categoria, condizione, appunto, di possibilità e pensabilità degli enti e del mondo; non si riesce, cioè, a pensare un Essere che non sia una sorta di autoponentesi *lógos* che viene poi articolandosi nelle avvenute metafisiche dell’Occidente tutto. Nel singolare nascondersi dell’Essere nel Nulla ed al contempo disvelarsi del Nulla nell’Essere e in quanto Essere e nelle sue rappresentazioni logico-discorsive, Heidegger scorge una possibile apertura al “nuovo”, un precategoriale/categoriale “oltre” rispetto al malato, nichilistico tramontare dell’Occidente. Tuttavia questa apertura risulta referente quasi solo a sé, appunto quasi esclusivamente logico-discorsiva (nonostante lo spazio che viene attribuito – come spazio di per sé teoretico – a motivi “emozionali” quali l’angoscia, l’attesa etc.), in grado di disegnare non tanto una effettiva prospettiva di oltrepassamento quanto un geniale affresco del consumarsi di una intera tradizione fondata sul *lógos* e sulle sue erranze, e soprattutto sui suoi errori. La teoresi di Heidegger, per nell’insistenza sulla interrogazione intorno ad un tempo originario, è distante dall’originario tempo del precategoriale *corpo vivente che vuole* (in quanto ente dell’Essere che è volontà di vita), è cioè distante dallo schopenhaueriano luogo dell’Essere/Vita e del presentarsi di esso nell’Ente/Esistenza. La teoresi di Heidegger è, anche sotto questo profilo, una ulteriore forma di filosofia astratta dalla vita, ed è anche una filosofia della vita astratta, una ideologia dell’immateriale in quanto reale e del Nulla in quanto Essere, una filosofia che manca dell’idea della vita in quanto senso fondamentale, o del suo esser-senso, l’unico senso possibile di un’esistenza, della sua irriducibilità a figura, immagine, rappresentazione di presenza. Sotto un tal profilo, si “torna indietro” non solo rispetto a Nietzsche, ma anche e soprattutto rispetto a Schopenhauer, contribuendo, in tal modo, a rafforzare, ancora una volta, la paradigmatica aderenza ad un discorso del potere di fatto già in tutto superato da Schopenhauer e superato in parte da Nietzsche.