

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

GIULIA MIGLIETTA

Il pensiero analogico in Schopenhauer e Vaihinger come una forma di simulazione mentale

ABSTRACT: This study aims to analyse the extent to which the encounter of the post-Kantian philosopher Hans Vaihinger with the thought of Arthur Schopenhauer contributed to the elaboration of fictionalism. First, this paper will examine the references to Schopenhauer in Vaihinger's autobiography, through which it will dwell on the concepts of pessimism and irrationalism, and especially on the primacy of practical reason. Secondly, it will compare the analogical structure of fiction at the basis of *Die Philosophie des Als Ob* and the method of analogy used by Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In so doing, the common tendency towards universality will emerge. This is achieved by means of such devices, which, as mental simulations, allow interaction with the world, but also its manipulation.

SOMMARIO: Con il presente studio si intende analizzare in quale misura l'incontro del filosofo post-kantiano Hans Vaihinger con il pensiero di Arthur Schopenhauer abbia contribuito all'elaborazione del finzionalismo. In primo luogo, si prenderanno in considerazione i riferimenti schopenhaueriani all'interno dell'autobiografia del filosofo di Nehren, attraverso i quali si avrà modo di soffermarsi sui concetti di pessimismo e irrazionalismo, e soprattutto sul primato della ragion pratica. In secondo luogo, si procederà a un confronto tra la struttura analogica delle finzioni alla base di *Die Philosophie des Als Ob*¹ e il metodo dell'analogia utilizzato da Schopenhauer ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*.² Emergerà chiaramente la comune tendenza all'universalità per mezzo di tali espedienti che agendo come delle simulazioni mentali consentono un'interazione con il mondo ma anche una sua manipolazione.

KEYWORDS: Analogy; Fictionalism; Knowledge; Pessimism; Practical Reason

1. PESSIMISMO E RAGION PRATICA ALL'ORIGINE DELLA FILOSOFIA DEL "COME SE"

"In Schopenhauer ho trovato un nuovo, grande e duraturo pessimismo, irrazionalismo e volontarismo. L'impatto che ciò ha avuto su di me era, anche se non in ampiezza, di certo intensamente più forte di quello di Kant".³ Nella sua autobiografia, il filosofo post-kantiano Hans Vaihinger racconta di aver conosciuto il pensiero di Arthur Schopenhauer

1. Vaihinger 1922a. L'unica traduzione italiana di cui disponiamo è Vaihinger 1967. Là dove possibile, in questo studio si farà riferimento alla traduzione italiana. Tuttavia, data l'incompletezza dell'edizione italiana, qualora invece i riferimenti testuali siano basati sull'originale in tedesco, gli stessi saranno tradotti in italiano da chi scrive.

2. Schopenhauer 2010.

3. Vaihinger 2022: 59-60. Si tratta dell'autobiografia di Hans Vaihinger, il cui titolo originale è *Wie die Philosophie des Als Ob entstand*, cfr. Vaihinger 1921.



attraverso *La filosofia dell'inconscio* di Eduard von Hartmann, uno dei cosiddetti pensatori metafisici della scuola di Schopenhauer in senso lato,⁴ e che incuriosito dai numerosi rimandi letterari al Saggio di Francoforte, decide di compiere “una deviazione molto personale dal normale piano di studi” per approfondire il pensiero di Schopenhauer “che fino ad allora era stato ignorato, anzi malvisto”⁵ dalla comunità accademica. Non è un caso, dunque, se Vaihinger, fondatore della *Kant-Gesellschaft*, è stato tra i primi intellettuali a collaborare anche con la *Schopenhauer-Gesellschaft*⁶ e se le sue opere in non poche occasioni richiamano più o meno esplicitamente il pensiero di Schopenhauer.

In particolare, nell'*Origine della filosofia del “come se”* – il racconto della genesi del suo pensiero filosofico – Vaihinger, in aperta polemica con l'idealismo hegeliano, attribuisce a Schopenhauer il merito di aver smascherato l'irrazionalità dell'esistenza, sottoponendo ogni aspetto del reale alla severa critica demistificatrice della ragione filosofica e, dunque, sottraendo il mondo a ogni comprensione razionale che si rivela essere conciliante e illusoria.

In tutti i sistemi filosofici che avevo incontrato fino a quel momento, l'aspetto irrazionale del mondo e della vita non aveva ricevuto alcun valore, o comunque un valore sufficiente: l'ideale della filosofia era quello di spiegare ogni cosa razionalmente, vale a dire usare conclusioni logiche per dimostrare che tutto sia razionale, in altre parole logico, significativo, calzante. La filosofia hegeliana si è avvicinata a questo ideale, ed è ancora oggi considerata la conquista suprema della filosofia. Questo ideale di conoscenza, tuttavia, non era riuscito a soddisfarmi: avevo uno sguardo troppo acuto e aperto per non vedere l'irrazionale nella natura e nella storia. [...] Ho quindi considerato come una mancanza di sincerità il tentativo messo in atto dalla maggior parte dei sistemi filosofici di nascondere il lato irrazionale dell'esistenza. Ora, per la prima volta, mi sono imbattuto in un uomo che ha riconosciuto apertamente e con onore gli aspetti irrazionali, e che ha cercato di spiegarli nel suo sistema filosofico. L'amore per la verità di Schopenhauer è stato per me una rivelazione.⁷

L'aspetto irrazionale dell'esistenza che Vaihinger scorge nel pensiero di Schopenhauer si riflette nella sua opera principale, *Die Philosophie des Als Ob*, e dunque nell'elaborazione del cosiddetto ‘finzionalismo’. Infatti, per Vaihinger, le finzioni [*Fiktionen*] sono degli strumenti elaborati dalla psiche [*Psyche*] in vista dell'adattamento e della conservazione dell'organismo nell'ambiente esterno. La funzione organica della psiche produce cioè rappresentazioni finzionali del mondo con il fine di gestire, controllare e dominare il caos e la molteplicità di una realtà che tenta sempre di sfuggire al pieno controllo razionale. Difatti, Vaihinger, in quanto studioso e ammiratore del criticismo kantiano,⁸ non può far collassare la realtà oggettiva sulle conoscenze soggettive: lo iato tra il mondo

4. Fazio 2009: 15-16.

5. Vaihinger 2022: 59.

6. Ciraci 2011: 23n.

7. Vaihinger 2022: 60-61.

8. Oltre a essere il fondatore della *Kant-Gesellschaft*, Vaihinger è autore di un importante studio sulla *Critica della ragion pura* di Kant, il *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Cfr. Vaihinger 1922b.

e la conoscenza di esso rimane incolmabile. Ma rispetto a Kant, in Vaihinger questo scarto è enfatizzato da un certo pessimismo. Le finzioni, infatti, sono un vano tentativo di restituire uno specchio del reale perché in virtù della loro quotidiana e necessaria applicazione nella prassi presentano contraddizioni ineliminabili. Il pessimismo che accompagna l'analisi di Vaihinger sembra essere dunque di matrice schopenhaueriana.⁹ Difatti, l'impatto del pensiero del Saggio di Francoforte è evidente sin dall'*Introduzione generale* a *La filosofia del "come se"*, in cui Vaihinger scrive che

[...] la ricchezza dell'anima è costituita da questi mezzi, che essa ha in sé, e che sono eccitati dalla necessità e stimolati dal mondo esterno; l'organismo è immerso in un complesso di sensazioni del tutto contraddittorie, soffocato dalle spire di un mondo esterno ad esso ostile e, per sopravvivere, costretto a cercare, tanto dentro di sé come fuori, tutti i possibili mezzi di aiuto. Dalla necessità e dal dolore è suscitato lo sviluppo spirituale, la coscienza si ridesta attraverso contraddizioni e conflitti. [...] per *attività finzionale* del pensiero logico si deve intendere la produzione e l'uso di mezzi logici tali, da render possibile il raggiungimento degli scopi del pensiero, con l'aiuto di quei *concetti ausiliari*, dei quali all'inizio, si è messa in evidenza, più o meno chiaramente, l'impossibilità della loro corrispondenza con un oggetto obiettivo.¹⁰

In effetti, rispetto a Kant, quello di Vaihinger sembra essere un passo indietro. Kant fondava la validità gnoseologica delle conoscenze fenomeniche sull'applicazione delle funzioni trascendentali al mondo. Vaihinger fa una retromarcia sull'universalità fenomenica kantiana garantita dalle funzioni trascendentali, allineandosi con il velo di Maya schopenhaueriano nel momento in cui definisce le finzioni come delle *Vorstellungsbilde* che reagiscono all'irrazionalità del reale. Dunque, per Vaihinger le contraddizioni avviluppano l'essere umano da ogni parte, in quanto per governare il "complesso di sensazioni del tutto contraddittorie"¹¹ del mondo in cui è immerso si serve di strumenti essenzialmente razionali ma eternamente in contraddizione con la realtà in cui il pensiero cerca di districarsi. Ma proprio sulla base del carattere eternamente processuale dell'attività finzionale della psiche, Vaihinger fonda il primato dell'uso pratico delle rappresentazioni finzionali su quello teoretico. Ancora una volta, Vaihinger prende le distanze dalla lettura kantiana e riconosce apertamente al Saggio di Francoforte il suo debito intellettuale. Così, Vaihinger in *Die Philosophie des Als Ob* scrive:

9. Cfr. Schopenhauer 2010: §24, I 147, 267: "[...] l'eziologia avrà raggiunto il suo fine quando avrà riconosciuto e classificato come tali tutte le forze originarie della natura, e quando avrà stabilito i loro modi d'agire, vale a dire le regole secondo le quali, seguendo il filo conduttore della causalità, i loro fenomeni si presentano nel tempo e nello spazio, determinando reciprocamente il loro posto; ma sempre resteranno le forze primarie, sempre rimarrà, come residuo insolubile, un contenuto del fenomeno che non sarà possibile riportare alla sua forma, cioè che non sarà possibile spiegare con qualcos'altro in base al principio di ragione. Giacché in ogni cosa della natura c'è qualcosa di cui non si potrà mai assegnare la ragione, di cui nessuna spiegazione è possibile e di cui nessuna causa più si può ricercare [...]".

10. Vaihinger 1967: 24-25. Cfr. Vaihinger 1922a: 19.

11. *Ibid.*

Schopenhauer ha abbracciato questo punto di vista in tempi moderni. Poiché per lui la volontà è l'unico principio metafisico ed essa è cieca e irrazionale, l'intelletto con le sue rappresentazioni non è nient'altro che uno strumento della volontà al fine di servirla e di preservare la vita dell'individuo. L'intelletto occupa una posizione subordinata nei confronti della volontà. [...] la conoscenza non è lo scopo finale del pensiero. Essa non può essere neanche fine a se stessa, ma solo un prodotto secondario, come se fosse qualcosa che incidentalmente emerge dalla bottega del pensiero. Il valore pratico del pensiero si troverebbe quindi al primo posto e la "conoscenza" sarebbe solo un fine secondario e incidentale, come afferma Schopenhauer.¹²

In questo passo Vaihinger introduce la dottrina schopenhaueriana della volontà come principio metafisico. In quanto cieca e irrazionale, la volontà si serve dell'intelletto e dei suoi prodotti come di uno strumento per preservare la vita dell'individuo. L'intelletto, quindi, è un mezzo della volontà che vive in relazione ad essa e per essa. Pertanto, Vaihinger scorge nella teoria dell'intelletto di Schopenhauer e nella funzione che esso svolge un valore pratico. In altre parole, la conoscenza razionale che deriva dall'intelletto – in opposizione all'irrazionalità della volontà – non è fine a se stessa ma trova la sua ragion d'essere nell'azione. Sulla base di queste considerazioni, Vaihinger ritiene possibile correlare la psiche intesa come funzione organica a carattere finalistico al ruolo pratico che egli individua nell'intelletto di Schopenhauer. Con ogni probabilità Vaihinger fa riferimento in particolare a un passo del secondo libro de *Il mondo come volontà e rappresentazione* in cui Schopenhauer scrive:

Originariamente, dunque, la conoscenza in genere, tanto razionale quanto meramente intuitiva, scaturisce dalla volontà stessa, appartiene all'essenza dei gradi superiori della sua oggettivazione come una mera μηχανή, un mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie, altrettanto che ogni organo del corpo.¹³

È opportuno ad ogni modo precisare che la dottrina schopenhaueriana, specialmente sul punto in questione, è assai più articolata e il discorso intorno all'intelletto non può essere limitato a un relativo finalismo che *stricto sensu* non appartiene alla dottrina di Schopenhauer. Infatti, la trattazione concernente l'intelletto in Schopenhauer si inserisce all'interno della teoria della doppia conoscenza. Il soggetto conoscente cioè, in quanto massima oggettivazione della volontà cieca e irrazionale, percepisce il proprio corpo, da un lato, come un oggetto tra gli oggetti e quindi come rappresentazione e, dall'altro, come volontà. Nel primo caso, il corpo è sottoposto al principio di ragione e quindi è conosciuto come fenomeno sulla base del *principium individuationis*; nel secondo caso, il soggetto riconosce come causa delle azioni del corpo gli atti volitivi e intende il corpo, con i suoi movimenti e le sue azioni, espressione diretta dei motivi. Ciò significa che ogni atto di volontà si manifesta immediatamente nell'azione del corpo. Di conseguenza, il soggetto si comprende così come individuo, ovvero come la massima oggettivazione della volontà. A ragione Vaihinger scrive che l'intelletto e la conoscenza che da esso deriva sono fondati sulla volontà. Infatti, i prodotti dell'intellet-

12. Vaihinger 1922a: 6.

13. Schopenhauer 2010: §27, I 181, 319.

to, ovvero i concetti astratti, sono un riflesso della volontà. Essi sono necessari affinché l'azione dell'uomo sia meditata, le decisioni siano coscienti e le scelte siano ponderate. Il valore pratico della conoscenza che deriva dall'intelletto è così innegabile anche all'interno della dottrina di Schopenhauer.¹⁴

Da quest'analisi segue un'ulteriore considerazione: se in Schopenhauer l'intelletto risponde a un fine pratico, l'unica conoscenza necessaria e imprescindibile che si deve avere per mezzo di esso è la conoscenza volta alla prassi. Nel momento in cui infatti si conoscono i motivi che ci spingono ad agire in un certo modo e non in un altro, l'uomo è in grado di orientare le scelte e le azioni. Per questo Vaihinger può affermare di aver trovato in Schopenhauer la conferma della superiorità della conoscenza intesa come mezzo per un fine pratico rispetto alla conoscenza fine a se stessa. Nel passo seguente Vaihinger precisa la relazione che intercorre tra la conoscenza intesa come mezzo e la conoscenza intesa come fine:

Anche per la psiche esso è così e la nostra prospettiva apparentemente estranea è solo la versione esatta di ciò che Kant, Herbart e Schopenhauer hanno espresso in modo diverso. Anche nella vita accade che si sopravvalutano i mezzi ponendoli sopra i fini: questo crea passioni, errori e ideali. La stessa cosa accade nella scienza: il concetto posto come fine in sé è un errore, un ardore teoretico e alla fine tutto ciò che è teoretico serve solo come mezzo per la prassi. Non appena si prende seriamente in considerazione questa intuizione che hanno avuto Kant e Fichte, improvvisamente si chiariscono tanti problemi e oscurità.¹⁵

Sollecitato dal pensiero schopenhaueriano, il filosofo di Nehren sviluppa la cosiddetta "Legge della preponderanza del mezzo sul fine" secondo la quale "un mezzo che originariamente opera per un determinato fine ha la tendenza ad acquisire indipendenza e a diventare un fine in sé".¹⁶ Vaihinger ha chiaramente in mente il meccanismo con il quale, secondo Schopenhauer, la conoscenza da strumento della volontà tende a liberarsi dalle sue catene per divenire un fine in sé quando scrive che

Il pensiero, che in origine serve agli scopi della volontà e diventa solo gradualmente fine a se stesso, è stato il caso particolare più evidente di una legge universale della natura che si manifesta in nuove forme, sempre e ovunque, in tutta la vita organica, nei processi della mente, nella vita economica e nella storia.¹⁷

14. Cfr. *ivi*, §27, I 180, 319: "[...] l'essere complicato, multilaterale, plasmabile, massimamente bisognoso ed esposto a innumerevoli offese, l'uomo, dovè per poter sussistere, essere illuminato da una doppia conoscenza, per così dire una potenza superiore della conoscenza intuitiva dovè aggiungersi a quest'ultima, il riflesso di quella: la ragione come facoltà di formare concetti astratti. Con questa fece la sua comparsa la ponderazione, che domina con lo sguardo futuro e passato, e, in seguito ad essa, la riflessione, la preoccupazione, la capacità dell'agire premeditato indipendente dal presente, e infine anche la coscienza pienamente chiara delle proprie decisioni di volontà come tali".

15. Vaihinger 1922a: 179.

16. Vaihinger 2022: 63.

17. *Ibid.*

L'errore, scrive Vaihinger, è sovrastimare il mezzo, attribuendogli un valore che eccede quello effettivo. I concetti e in generale la conoscenza razionale sono mezzi per la pratica, non sono indipendenti dall'agire per uno scopo. Inoltre, scambiando i mezzi per i fini, si giunge all'errore più volte denunciato da Vaihinger in *Die Philosophie des Als Ob*: l'ipostatizzazione dei concetti e la loro indebita trasformazione da strumenti finzionali in dogmi.¹⁸ Vaihinger associa la tendenza del mezzo a diventare fine in sé a una specie di lotta per l'esistenza in cui lo strumento agisce al fine di svincolarsi da ciò da cui in origine dipendeva. Egli collega così Schopenhauer alle teorie di Darwin sulle quali al tempo tanto si discuteva. L'idea che il pensiero per Schopenhauer dipenda dalla volontà implica che la sua sfera d'azione sia ridotta, limitata cioè ai fini cui tende la volontà. Ciò ricorda a Vaihinger la teoria kantiana secondo la quale il pensiero umano è confinato entro certi limiti e che il tentativo di valicarli è impossibile a meno di non cadere in insolubili contraddizioni. Per Vaihinger però una tale limitatezza non è indice di deficienza del pensiero umano, bensì un meccanismo naturale secondo cui il pensiero risponde allo scopo per il quale è stato creato. Al contrario, la tendenza all'allontanamento dallo scopo originario si muove in direzione contraria alla natura del pensiero e, in quanto tale, cade in contraddizione. L'indipendenza del mezzo è contraddittoria e innaturale. La limitatezza è naturale e, perciò, perseguibile. Vaihinger si oppone quindi a Kant, il quale, in merito alla tendenza del pensiero a valicare i propri limiti, ritiene che essa, nonostante le contraddizioni che tale meccanismo implica, sia una propensione naturale dell'uomo.

Nel finzionalismo di Vaihinger la conoscenza umana è volta naturalmente verso un fine pratico e se pensata come fine a se stessa si allontana dallo scopo per il quale è stata prodotta, generando contraddizioni. Se cioè l'uomo ritiene che ai prodotti del pensiero corrisponda una realtà oggettiva e che questi siano la chiave per accedervi, raggiungendo una presunta quanto illusoria verità, l'uomo dimentica il fine originario per il quale egli stesso ha elaborato i suoi mezzi, costruendo così castelli di sabbia e intrappolandosi nelle contraddizioni da lui stesso create.¹⁹

Tuttavia, Vaihinger sostiene che sebbene Schopenhauer abbia riconosciuto la natura pratica della conoscenza, anch'egli cade nell'errore poc'anzi accennato. Non solo, dunque, l'intelletto tende a svincolarsi dalle maglie della volontà, ma è Schopenhauer stesso che finisce per attribuire a dei mezzi o prodotti finzionali – per dirla con Vaihinger – una natura fattuale. È il caso della cosa in sé che, nata in Kant come finzione, si è lentamente trasformata in Kant stesso in ipotesi per poi divenire dogma con Schopenhauer.²⁰ Allo stesso modo, il concetto di libertà intelligibile assunto da Kant

18. Cfr. Miglietta 2021: 94-95.

19. Cfr. Vaihinger 2022: 63-64.

20. Cfr. Vaihinger 1922a: 226: "Un'eccellente conferma di questo punto di vista si trova in Herbart, il quale (secondo Flügel, *Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen; historisch-kritisch Darstellt*, 140) afferma che i concetti logici generali (che, secondo Herbart, sono solo ideali logici, cioè finzioni) vengono prima ipostatizzati e poi trasformati in esseri mitologici. Allo stesso modo, come abbiamo già indicato in precedenza, è accaduta la stessa cosa con la cosa in sé in Kant. Nel suo periodo strettamente critico probabilmente era per lui solo una

per fondare la morale è considerato come dogma da Schopenhauer.²¹ Dall'uso sbagliato della conoscenza deriva quindi tutta una serie di contraddizioni che inficiano i ragionamenti e, di conseguenza, il modo stesso di approcciarsi alla realtà.

Dall'analisi dei luoghi in cui Vaihinger richiama il pensiero del Saggio di Francoforte emerge, in primo luogo, la necessità di considerare con cautela il pensiero schopenhaueriano filtrato da Vaihinger nella *Philosophie des Als Ob*. In Schopenhauer, la questione riguardante l'intelletto e la conoscenza che da esso deriva, così come il meccanismo delle azioni e delle scelte, si inscrivono in un determinato contesto, nel quadro cioè della metafisica della volontà, e ogni considerazione sui singoli aspetti di questo vasto sistema non può prescindere da esso senza incontrare contraddizioni. D'altro canto, invece, emerge l'ammirazione e l'importanza che Vaihinger ripone in Schopenhauer per essere uno dei precursori della teoria della ragion pratica, ma del quale ammette di avere tralasciato volutamente "ogni costruzione metafisica".²²

2. LA STRUTTURA ANALOGICA DEL FINZIONALISMO ALLA LUCE DELL'ANALOGIA SCHOPENHAUERIANA

Le radici del pensiero schopenhaueriano nel finzionalismo di Vaihinger non provengono solo dalla comune teoria finalistica dell'intelletto o della psiche, né sono circoscritti allo scopo pratico per il quale è prodotta la conoscenza. Accanto ai rimandi espliciti, infatti, l'influenza di Schopenhauer in Vaihinger è presente in altre forme e si declina in diversi modi. In particolare, in questa sede si intende dimostrare la tesi secondo cui il pensiero analogico che permea *Die Philosophie des Als Ob* presenta una struttura in parte simile all'uso che Schopenhauer fa dell'analogia ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*.²³

Nel II libro del *Mondo*, l'analogia si presenta come uno strumento che correla due realtà, una nota e l'altra ignota, con il fine di produrre una nuova conoscenza. In particolare, il discorso intorno all'analogia ha origine all'interno della teoria della doppia conoscenza dell'individuo. Come analizzato in precedenza, l'uomo si conosce allo stesso tempo come un oggetto tra gli oggetti, ovvero come rappresentazione, e nella sua essenza come volontà. L'uomo comprende che la conoscenza di se stesso è l'unica conoscenza immediata che egli possiede, riconoscendo allo stesso modo di non avere un'adeguata

mera idea, cioè nel nostro linguaggio una finzione; ma già nella sua mente avviene il processo di trasformazione in ipotesi: per i suoi seguaci e per Herbart e Schopenhauer la cosa in sé è già un dogma fisso. In seguito è tornata a essere un'ipotesi e ora molti kantiani, come Stadler e Lange, sono pronti a riconoscerla come una mera finzione, come una struttura di valore pratico, ma priva di un effettivo valore conoscitivo teorico; altri la scartano del tutto".

21. Cfr. ivi: 227: "Così il presupposto finzionale di Kant della libertà intelligibile diventa un'ipotesi nella Critica stessa, e per Schopenhauer l'ipotesi è già un dogma".

22. Vaihinger 2022: 62: "[...] perché dopo aver studiato Kant mi è sembrata ovvia l'impossibilità di ogni metafisica".

23. Cfr. Schubbe & Lemanski 2021: 49-50.

conoscenza della realtà esterna ad esso. Da questo riconoscimento subentra il pensiero analogico come mezzo per accedere a una conoscenza mediata, la cui essenza è preclusa all'uomo. Dunque, Schopenhauer ritiene che per conoscere il mondo l'uomo debba partire da ciò che conosce in maniera immediata e nella sua essenza, ovvero il proprio corpo, e giudicare per analogia con esso tutti i fenomeni che indirettamente conosce solo come rappresentazioni ma non nella loro essenza. In altri termini, il tentativo è penetrare nell'essenza dei fenomeni "come se" essi non fossero solo rappresentazioni, ma – proprio come il mio corpo – fossero nella loro essenza anche volontà. Il meccanismo analogico in questo caso consiste nell'estendere la conoscenza più nota ed eccellente che si possiede – la volontà – a qualcosa di cui non si conosce la natura in profondità. *L'Als Ob* in Schopenhauer è l'estensione metodologica del conosciuto a ciò che è sconosciuto. Schopenhauer lo spiega nel modo seguente:

In seguito adopereremo dunque questa doppia conoscenza ormai elevata alla chiarezza e data in due modi del tutto eterogenei – conoscenza che noi abbiamo dell'essere e dell'agire del nostro corpo – come una chiave per penetrare nell'essenza di ogni fenomeno della natura e per giudicare, appunto in analogia con questo corpo, tutti gli oggetti che non sono il nostro corpo, e che quindi non sono dati alla nostra coscienza in doppio modo, ma solo come rappresentazioni, e per ammettere quindi che, come essi da una parte sono rappresentazioni esattamente al pari di quello, e in ciò della sua stessa natura, dall'altra, anche, se si pone da canto la loro esistenza come rappresentazione del soggetto, ciò che allora ne resta ancora deve essere, quanto alla sua intima essenza, la stessa cosa che in noi chiamiamo *volontà*.²⁴

Dunque, nel caso della metafisica della volontà, la conoscenza del corpo permette di accedere alla propria essenza ed è condizione poi per l'estensione di questa conoscenza agli altri fenomeni. Il corpo è la via d'uscita dal mondo della rappresentazione. Il corpo, in quanto conoscenza immediata, è anche l'unica via praticabile. Infatti, in nessun caso sarebbe possibile partire, al contrario, dai fenomeni per conoscere la loro essenza e quella dell'uomo. In tal senso, Schopenhauer rimane fedele all'impostazione kantiana per cui è impensabile partire dall'oggetto subordinando ad esso il ruolo del soggetto all'interno del processo conoscitivo. E difatti, proprio in virtù della doppia conoscenza che l'uomo ha di se stesso e poi per mezzo di se stesso, Schopenhauer definisce il mondo come un "macroantropo".²⁵ Dunque, l'essenza del mondo si definisce a partire da quella dell'individuo, per estensione. L'individuo, nel riconoscimento di se stesso fonda l'analogia con il mondo intero. Con le parole di Schopenhauer:

Ognuno dunque è in questo doppio rispetto tutto il mondo stesso, il microcosmo, e trova entrambe le facce di esso interamente e completamente in se stesso. E ciò che egli conosce così come sua propria essenza, la stessa cosa esaurisce anche l'essenza di tutto il mondo, il macrocosmo: anch'esso è dunque, come egli stesso, in tutto e per tutto volontà, e in tutto e per tutto rappresentazione, e nient'altro ne resta.²⁶

24. Schopenhauer 2010: §19, I 125, 231.

25. Ivi: cap. 50, II 736, 2197: "Makranthropos".

26. Ivi: §29, I 193, 337-339.

Quello appena descritto è il primo tipo di analogia introdotto da Schopenhauer ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Il riconoscimento dell'essenza intima della natura nell'individuo e l'estensione di essa a tutti i fenomeni non è altro che un tipo di analogia orizzontale.²⁷ Si riconosce infatti la stessa essenza in tutte le manifestazioni della natura, senza distinzione alcuna.

L'*Als Ob* in Vaihinger, pur condividendo il carattere estensivo di questa particolare forma analogica messa in atto da Schopenhauer, è in parte strutturato diversamente. In *Die Philosophie des Als Ob* l'analogia è effettuata tra un dato irreali, o inconoscibile, e un dato reale, percepito ma non conosciuto. L'irrealità del primo consente l'accesso al secondo, per analogia. Il "come se" esprime un irreali, è una *reductio* del reale all'irrealità. La rappresentazione finzionale prodotta dall'incontro tra la psiche e il materiale sensibile non coglie interamente la complessità del reale e pertanto non coincide con la realtà in sé. Nel finzionalismo l'analogia si sforza di costruire un modello efficace della realtà, senza tuttavia esaurirne ogni aspetto. Ma in realtà la debolezza e l'incompletezza del metodo analogico risulta evidente anche in Schopenhauer, per il quale in fondo, tramite il metodo analogico, l'accesso alla volontà in sé, alla conoscenza dell'essenza del mondo, non è mai compiuto del tutto. E, dunque, la conoscenza in Schopenhauer così come la finzione in Vaihinger non sono altro che simulazioni mentali, rappresentazioni del mondo valide per la prassi ma sempre perfettibili a livello teoretico. Tant'è che, come si è detto in precedenza, Vaihinger scrive che le finzioni "sono concetti ausiliari dei quali all'inizio si è messa in evidenza, più o meno chiaramente, l'impossibilità della loro corrispondenza con un oggetto obiettivo".²⁸ Si potrebbe dunque sostenere che "Il compito della scienza è ridurre le contraddizioni al fine di riprodurre un'immagine il più possibile fedele della realtà",²⁹ dunque simulare la realtà. La rappresentazione finzionale è il tentativo di cogliere la realtà che nel suo essere transeunte e colma di variabili ha bisogno di un particolare espediente per essere colta, una finzione. Difatti, "L'anima è inventiva",³⁰ scrive Vaihinger in *Die Philosophie des Als Ob*, e le finzioni che è in grado di produrre sono dei geniali artifici che consentono al pensiero di interagire con la realtà che altrimenti rimarrebbe, in ogni sua forma, preclusa alla mente. Per Vaihinger, la finzione, in quanto simulazione mentale, non è un'illusione, è propriamente una rappresentazione del mondo, un livello conoscitivo che si colloca, pertanto, sempre e asintoticamente appena prima della realtà in sé. Difatti, Vaihinger scrive:

Ogni conoscenza, a meno che non si identifichi con una mera successione e coesistenza dei fatti, può essere soltanto *analogica*. [...] Ogni atto di conoscenza è un

27. Cfr. Ciraci 2016: 38-63.

28. Vaihinger 1967: 24-25. Cfr. Vaihinger 1922a: 19. Cfr. Miglietta 2022: 31: "Le finzioni non riflettono la realtà oggettiva della quale sono pur delle rappresentazioni. Non si tratta di un rapporto copia-modello, bensì di un'immagine semplificata di una realtà complessa mai pienamente accessibile".

29. Miglietta 2021: 88.

30. Vaihinger 1967: 24. Cfr. Vaihinger 1922a: 19.

appercepire mediante altro da sé, per cui si tratta sempre di un'analogia del concepire, né si deve trascurare come, in generale, l'altro, l'essere, sia giocoforza diverso da come viene concepito. Chi conosce il meccanismo del pensiero, sa che ogni atto del percepire e del conoscere ha il suo fondamento in appercezioni analogiche.³¹

Questo è il processo che secondo Vaihinger vi è dietro la costruzione e l'utilizzo di finzioni nei campi più disparati del sapere, dall'economia alla fisica, dal diritto alla chimica, dalla religione alla filosofia.³² Ne è un esempio il concetto di 'forza' in fisica. A partire da Newton la forza è definita dal prodotto della massa di un oggetto per la sua accelerazione. Secondo Vaihinger, noi agiamo "come se" la forza fosse una vera e propria entità tangibile, mentre in realtà non esiste la 'forza' come entità fisica direttamente osservabile. Quello che noi osserviamo è sempre l'effetto di una forza, come ad esempio in termini di cambiamento di moto di un oggetto. Nonostante ciò, il concetto di forza, che è utile per descrivere le interazioni tra oggetti, ci permette di costruire teorie che ci aiutano a descrivere il mondo fisico, fare delle previsioni accurate sui fenomeni osservabili ed essere anche in grado di agire su di essi.

È una finzione anche il concetto di 'infinitamente piccolo' o 'infinitamente grande'. La nostra capacità di comprendere l'infinitamente piccolo o l'infinitamente grande è limitata. La nostra esperienza diretta e la nostra capacità di misurazione non sono in grado di produrre un concetto di tal tipo. Dunque, ciò che consideriamo infinitamente piccolo è un artificio, una rappresentazione mentale che non corrisponde a una realtà oggettiva direttamente esperibile e che esiste al di là delle nostre rappresentazioni, ma che ci aiuta ad approssimare e a gestire fenomeni complessi.

Allo stesso modo, è una finzione anche il concetto di 'anima', usato per descrivere la complessità delle operazioni mentali di un individuo. Ma anche l'anima non è un'entità fisica che può essere isolata e misurata: è una rappresentazione finzionale che indica la complessità dei processi cognitivi, emotivi e sociali, senza tuttavia esaurirne ogni possibile significato, e che è essenziale per la comprensione e la gestione del comportamento umano e delle dinamiche psicologiche.

Una finzione è dunque un elemento immaginario, e come scrive Vaihinger "l'elemento immaginario (l'astrazione e l'ideale) possiede la sua giustificazione nonostante la sua mancanza di realtà. Senza tali elementi immaginari né la scienza né la vita sarebbero possibili al loro livello più elevato".³³ Ma poiché l'elemento immaginario non è in grado di cogliere ogni sfumatura del reale, "l'enorme lavoro delle scienze moderne riduce tutto il divenire, che in ultima analisi, è assolutamente inconcepibile, ad una mera misura soggettiva, di carattere puramente finzionale".³⁴

31. Vaihinger 1967: 40-41. Cfr. Vaihinger 1922a: 42.

32. Per un approfondimento sul carattere interdisciplinare del finzionalismo di Vaihinger cfr. Neuber 2014. Sulle finzioni nel dibattito filosofico-scientifico cfr. Fine 1993; Ceynowa 1993.

33. Vaihinger 1967: 54. Cfr. Vaihinger 1922a: 61.

34. Vaihinger 1967: 63. Cfr. Vaihinger 1922a: 75.

Inoltre, è possibile riscontrare in Schopenhauer anche un secondo tipo di analogia per il quale valgono le medesime considerazioni del primo tipo, nonostante la differente impostazione metodologica. Si tratta del processo di oggettivazione della volontà per gradi. Schopenhauer sostiene che la volontà tende a oggettivarsi nei fenomeni e lo fa per mezzo delle idee. In quanto essenze archetipe e modelli generali dei fenomeni, le idee schopenhaueriane sono simili alle idee platoniche. Le idee sono un *medium* tra la volontà noumenica e la volontà che si manifesta nei fenomeni di cui abbiamo percezione. Possono svolgere cioè la funzione di mediazione tra la cosa in sé e i fenomeni in quanto le idee sono oggetto adeguato della volontà. Come uno specchio, esse riflettono la volontà senza corrisponderle. Nonostante non ci sia quindi un'identità tra la volontà e le idee, queste permettono alla volontà di manifestarsi nei fenomeni. Le idee sono quindi un *analogon* della volontà. Dunque, si potrebbe affermare che le idee agiscono "come se" esse coincidessero con la volontà, "come se" cioè esse fossero la volontà.

Il massimo grado di oggettivazione della volontà è l'individuo, il quale contiene in sé tutte le oggettivazioni inferiori. Pertanto, l'individuo nella sua singolarità contiene in sé la massima universalità, in quanto in esso la volontà oggettivata è espressa al massimo grado. Infatti, la volontà tende alla massima oggettivazione per potersi conservare e nell'individuo essa si conserva nella massima universalità possibile e quindi nella sua totalità. Quando la volontà raggiunge la massima oggettivazione, per continuare a preservare se stessa si serve della conoscenza dell'individuo come rappresentazione. L'individuo è l'unica manifestazione della volontà che possiede sia la conoscenza intuitiva sia quella razionale. Ritorna nuovamente il carattere finalistico della conoscenza dell'uomo. Difatti, in quanto espressione del massimo grado di oggettivazione della volontà, la conoscenza è un artificio, un rimedio, un mezzo della volontà per la conservazione dell'individuo e quindi della stessa volontà. In quest'ottica Schopenhauer scrive che la volontà deve nutrirsi di se stessa perché nulla esiste al di fuori di essa. La volontà sussiste per mezzo delle sue oggettivazioni, dalle forze della natura al mondo organico, passando dalle piante fino agli animali, culminando nell'individuo che rappresenta così il punto in cui la volontà si esprime in tutta la sua essenza, nella sua universalità. Con il crescere dell'oggettivazione, cresce anche l'universalità e diminuisce la particolarità. Ciò significa che più aumenta l'oggettivazione e più i fenomeni implicano al loro interno i fenomeni oggettivati nei gradi inferiori.

Anche in questa forma di analogia, che per comodità viene in questa sede definita 'verticale', vige lo stesso principio di fondo dell'analogia orizzontale. L'idea è che tutti i fenomeni siano accomunati dall'essenza della volontà e che proprio il riconoscimento di tale radice comune consente al soggetto conoscente di relazionarsi con il mondo dei fenomeni e di averne conoscenza, seppur una conoscenza analogica e quindi mediata e mai diretta come invece è quella che l'individuo ha di se stesso. Dunque, in entrambe le analogie, il processo messo in atto da Schopenhauer è la cosiddetta *denominatio a potiori*. Si tratta dell'estensione di senso della volontà a tutta la realtà. La realtà viene cioè definita per mezzo della più eccellente delle sue 'proprietà', la volontà appunto.

Così facendo, tutte le manifestazioni, seppur in gradi diversi, si riconoscono nell'unica essenza comune e universale, la volontà. Un unico principio, ovvero la volontà come essenza intima di ogni cosa della natura, è esteso per analogia a tutti i fenomeni.

Il concetto di idea come oggetto adeguato della volontà non è poi così lontano dalla finzione di Vaihinger, sebbene le finzioni siano degli oggetti adeguati, non di una volontà metafisica, bensì della realtà. Come si è detto in precedenza, pur non corrispondendo alla realtà, le rappresentazioni finzionali sono un artificio al fine di adattare l'organismo all'ambiente e preservarlo. Tuttavia, se in Vaihinger le finzioni sono prodotte dal soggetto come particolari forme di conoscenza, nella metafisica schopenhaueriana le idee derivano direttamente dalla volontà.

In sintesi, l'esigenza di giungere alla massima universalità per via analogica è comune sia a Schopenhauer sia a Vaihinger e tale bisogno è associato alla ragione pratica. Schopenhauer, nel *Mondo* scrive infatti che “soltanto la conoscenza dell'unità della volontà, in quanto cosa in sé, dà la spiegazione vera, nell'infinita diversità e molteplicità dei fenomeni, di quella singolare, innegabile analogia di tutte le creazioni della natura, di quella profonda somiglianza, che li fa considerare variazioni dello stesso tema non dato”³⁵ o – per dirla con Vaihinger – che li fa considerare “come se” fossero variazioni dello stesso tema non dato.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ceynowa, K. 1993. *Zwischen Pragmatismus und Fiktionalismus. Hans Vaihingens 'Philosophie des Als Ob'*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Ciraci, F. 2011. *In lotta per Schopenhauer. La "Schopenhauer-Gesellschaft" fra ricerca filosofica e manipolazione ideologica [1911-1948]*, Lecce, Pensa Multimedia.
- Ciraci, F. 2016. “Le idee: la struttura fenomenologica e storica del mondo”, *Revista Voluntas. Estudos sobre Schopenhauer*, 7/2, pp. 38-63.
- Fazio, M. D. 2009. “La scuola di Schopenhauer. I contesti”, in *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*, a cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, Lecce, Pensa Multimedia, pp. 13-212.
- Fine, A. 1993. “Fictionalism”, *Midwest Studies in Philosophy*, 18, pp. 1-18.
- Miglietta, G. 2021. “Il principio analogico in *Die Philosophie des Als Ob*: analisi teoretica della struttura e dell'applicazione delle finzioni nella *praxis*”, *Idee*, 1/1-2, pp. 83-98.
- Miglietta, G. 2022. *All'origine del finzionalismo*, Napoli, La scuola di Pitagora.
- Neuber, M. 2014. *Fiktion und Fiktionalismus: Beiträge zu Hans Vaihingens 'Philosophie edes Als Ob'*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Schopenhauer, A. 2010. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giaretta, Milano, Bompiani.
- Schubbe, D. und Lemanski, J. (Hrsg.) 2021. *Schopenhauer-Lexikon*, Stuttgart, Brill & Fink.
- Vaihinger, H. 1921. “Wie die Philosophie des Als Ob entstand”, in *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung II*, hrsg. von R. Schmidt, Leipzig, Felix Meiner, pp. 175-203.
- Vaihinger, H. 1922a. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, Felix Meiner.
- Vaihinger, H. 1922b. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Union deutsche Verlagsgesellschaft.

35. Schopenhauer 2010: § 28, I 183, 323.

-
- Vaihinger, H. 1967. *La filosofia del “come se”. Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, trad. it. a cura di F. Voltaggio, Roma, Ubaldini Editore.
- Vaihinger, H. 2022. “L’origine della filosofia del *come se*”, trad. it. in G. Miglietta, *All’origine del finzionalismo*, Napoli, La scuola di Pitagora.
-

**Analogical Thinking in Schopenhauer and Vaihinger
as a Form of Mental Simulation**

Giulia Miglietta
Università del Salento
giulia.miglietta@unisalento.it
ORCID: 0000-0001-9843-0970