

IL SIGNIFICATO DELL'INDIVIDUO
DI JOHANNES VOLKELT

L'interesse di Johannes Volkelt per la sorte dell'individuo in sistemi monisti, improntati perciò ad un principio unificante quale ratio essendi e ratio cognoscendi del molteplice, e con annessa svalutazione di quest'ultimo in quanto mera parvenza d'essere, risale ai primi anni di formazione. Esattamente nel 1871 il filosofo galiziano, nato nel 1848, vide pubblicata la Tesi dal titolo Pantheismus und Individualismus im System Spinozas, scritto riedito l'anno successivo a Lipsia, dove Volkelt avrebbe trovato stabile dimora dal 1921 alla morte nel 1930, per i tipi di Alfred Lorentz. Il tema dell'individualità si sarebbe in seguito attestato come un motivo speculativo sotterraneo, come una Unterströmung mai destinata a inaridirsi, peraltro, nel corso dei decenni. E questo nonostante il netto sbilanciamento degli interessi del filosofo a favore di questioni di derivazione kantiana come la funzione epistemologica di esperienza e pensiero (Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert, 1879; Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie, 1886) e la possibilità di una metafisica (Über die Möglichkeit einer Metaphysik, 1884), senza omettere il cospicuo filone degli studi di estetica culminato con l'opera monumentale System der Ästhetik in tre volumi (I 1905; II 1910; III 1912). È dunque significativo notare come questa corrente riemerga nel diciassettesimo capitolo di Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine

Lehre, sein Glaube (Fromann, Stoccarda 1900), qui proposto in traduzione, dove non solo compare un fugace richiamo all'analogia proprio tra Spinoza e Schopenhauer in merito alla consistenza ontologica dei singoli, e da qui prendono avvio considerazioni ispirate al Mondo e ai Parerga, ma la breve discussione intorno alla radice metafisica dell'individualità tradisce l'impostazione neokantiana delle opere precedenti ed è, per questo, ad esse raccordabile. E, a conferma ulteriore del fatto che siamo in presenza di un vero leitmotiv del pensiero di Volkelt, basterà aggiungere che nel 1928 apparve Das Problem der Individualität, scritto specificamente dedicato all'argomento delle pagine che seguiranno.

Ho intenzionalmente riservato a questa parte finale una questione rilevante che si impone attraverso la filosofia di Schopenhauer: la questione di quale significato assuma, al suo interno, l'individualità umana.

Per il concetto di individualità le conseguenze derivanti dai fondamenti metafisici del sistema, e dalla teoria della conoscenza che vi trova sviluppo, non lasciano alcun margine di dubbio. Se tutto ciò che si presenta nello spazio, nel tempo e nella connessione causale, appartiene al mero fenomeno, e se l'essenza soggiacente ai fenomeni appare superiore a spazio, tempo e causalità, e pertanto ad ogni distinzione tra molteplicità e singolarità, è incontrovertibile affermare che anche l'individuo umano non appartiene ad altro che all'esteriorità del mondo, all'involucro intessuto di sogni che avvolge la cosa-in-sé. Come Spinoza, per principio Schopenhauer è costretto a pensare il singolo come una forma che increspa la superficie del mondo senza soluzione di continuità. È doveroso riconoscere che, nella sua filosofia, questa svalutazione dell'individuo trova espressioni vivide e varie. Al contempo, tuttavia, nessun lettore di Schopenhauer può rimanere ignaro del fatto che nel suo pensiero sia presente e degna di nota una corrente sotterranea improntata all'individualismo. In numerosi passi della sua opera viene alla luce un significato, assegnato all'individuo, che

oltrepassa ampiamente il fenomeno e chiama in causa l'essenza metafisica del mondo. Nella misura in cui Schopenhauer accentua la portata attribuita alla nullità del singolo, si scorge tuttavia, più o meno, l'idea sotterranea che proprio in quell'opera, in fondo, sia contenuto il nucleo di una metafisica dell'individuo. Già il fatto che propugnatori dell'individualismo come Bahnsen e Mainländer si siano considerati seguaci di Schopenhauer ragionando da individualisti, porta alla conclusione che, nel filosofare di quest'ultimo, non sia di scarso rilievo la corrente sotterranea funzionale a elevare il singolo contro la pressione esercitata dal fenomenalismo e dall'idea del Tutto-unità. Approfondirò ora queste moventi di pensiero e gli spunti individualistici offerti da Schopenhauer.

Attenendoci all'architettura del sistema, riscontriamo anzitutto il valore metafisico dell'individuo nella dottrina delle idee. Mentre in natura, complessivamente e fino al livello degli animali superiori, le idee corrispondono a forze e specie e le conformazioni singolari risultano per loro indifferenti, nel mondo umano ogni individuo è da considerare come un'idea particolare. Se ne parlava nel capitolo quattordicesimo¹. Senza alcuna ambiguità, perciò, al singolo in quanto tale è assegnato un essere che oltrepassa i fenomeni in direzione dell'Eterno e dell'Uno. Nello stesso senso in cui ciascuna idea è conformazione immediata della

volontà, in Schopenhauer anche ogni individuo umano costituisce un particolare prodotto della volontà. In un filosofo che conferisce un tale significato all'individuo, sarà necessariamente operante una forte corrente contraria alla riduzione fenomenalista e panteista dell'individuo medesimo.

Proseguendo nello studio del significato metafisico del singolo in Schopenhauer, incontriamo numerosi passi in cui egli distingue nell'uomo il carattere empirico da quello intelligibile. Il carattere intelligibile si riferisce a quell'atto originario della volontà in virtù del quale ognuno risulta questo determinato essere singolare. Se l'origine di ciascun uomo è l'atto di una volontà libera, l'individualità si radica evidentemente nella cosa-in-sé. Il segreto dell'aseità implica una metafisica individualista. Poiché dotata di aseità, la nostra volontà non appartiene più al fenomeno: di contro, è un'individuale cosa-in-sé². Di conseguenza non rimane altro che ammettere che l'essenza originaria, ferma restando la sua unità, al contempo è partecipata individualisticamente. L'aseità ci introduce direttamente al motivo della colpa originaria. La nostra essenza è uno sviamento, una colpa; e noi siamo i liberi artefici di questa colpa. Ancora è da giudicare se ciò abbia senso proprio presupponendo che all'individuo convenga un essere metafisico. Non occorre nemmeno scendere nei dettagli della libertà,

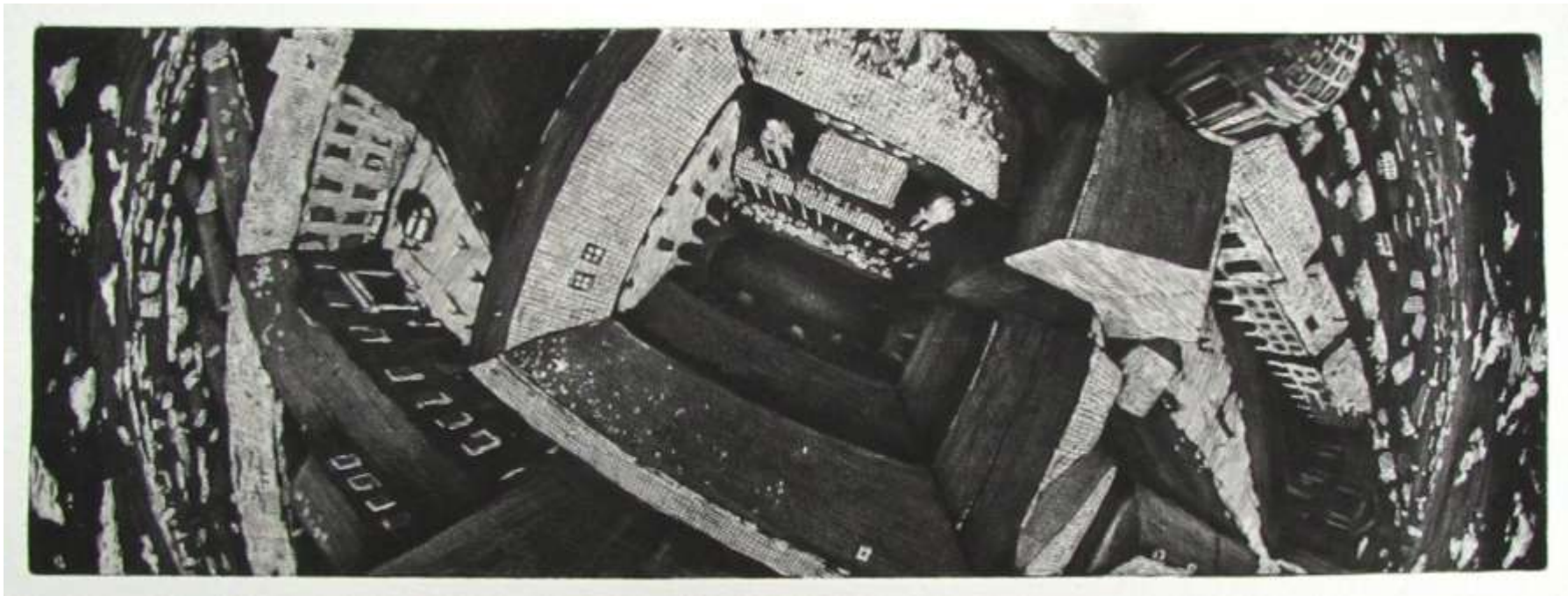
dell'aseità e della colpa originaria; basta limitarsi a osservare che il carattere intelligibile è individualmente determinato per ogni uomo. Poiché il carattere intelligibile cade al di là di ogni fenomeno, ovviamente anche l'individualità appartiene a tale al di là. Questa conseguenza, a partire da affermazioni che Schopenhauer fa proprie, appare con tale evidenza che egli giunge perfino ad una formulazione esplicita: l'individualità non si basa solo sul *principium individuationis*, e perciò non è completamente fenomeno, ma è radicata nella cosa-in-sé. A dire il vero, egli aggiunge, ci si può chiedere ulteriormente quale profondità raggiungano le radici dell'individualità nell'essenza-in-sé del mondo; ritiene tuttavia che questa domanda sia trascendente e, pertanto, che una risposta precisa e perspicua risulti impossibile³.

Quanto il suo pensiero sia mosso da due impulsi, dei quali l'uno privilegia il significato metafisico dell'individualità, mentre l'altro tende contrariamente ad essa, appare con particolare chiarezza se alla luce delle asserzioni di Schopenhauer sul carattere intelligibile, sulla libertà e sull'aseità, prendiamo in considerazione le riflessioni dedicate all'immortalità o, come egli preferisce chiamarla⁴, all'«indistruttibilità» della nostra essenza. Al riguardo ci interessa principalmente il bel capitolo che sviluppa questo argomento nel secondo volume dell'opera maggiore, una sorta di capolavoro filosofico accordato uniformemente

nelle sue parti e configurato a partire da una penetrante considerazione della natura. In questo capitolo l'impulso individualista rimane interamente sullo sfondo. Per quanto Schopenhauer respinga il completo annullamento dell'individuo, continua nondimeno a contrapporgli il carattere non transeunte e l'eternità del genere, dell'idea, della volontà. Il genere è presente come ciò che è uno e medesimo, immobile e permanente in tutti gli individui. Nell'incessante mutare di individui tra loro separati da nascita e morte, il genere non conosce corruzione e vive in un presente che non ha fine, indivisibilmente uno e pressoché atemporale. Nell'individuo il genere è presente, o meglio, è presente in maniera indivisa l'intera volontà di vita. Pertanto nell'eternità del genere e della volontà è insieme garantita all'individuo la propria eternità. Risiede qui, dunque, l'unità *panteista* del Tutto-volontà, alla quale viene ricondotto il nucleo indistruttibile dell'individuo. Al contempo, l'esposizione di Schopenhauer subisce l'influsso determinante del suo *fenomenalismo* ed è coerente nell'attenersi alla netta cesura tra cosa-in-sé e fenomeno, tra volontà e rappresentazione. Ciò che soccombe con la morte è soltanto il *soggetto della conoscenza*, l'*intelletto*, la cui esistenza consiste nella relazione con il mondo della rappresentazione; la *volontà*, al contrario, rimane immune alla morte, appartenendo essa ad un ambito in cui non trovano cittadinanza i

concetti di nascita, morte e durata: il suo è un essere atemporale, mentre l'intelletto ricade nel mondo fenomenico dominato da nascita e morte, così che è interamente destinato a quest'ultima. Queste due proposizioni sono dunque equivalenti, secondo Schopenhauer: 'l'individuo soccombe' e 'l'intelletto soccombe'; allo stesso modo le altre due: 'solo il genere è indistruttibile' e 'la volontà nell'individuo è indistruttibile'⁵.

Suonano, tuttavia, notevolmente diverse certe affermazioni rinvenibili in altri luoghi che trattano lo stesso argomento. Ci imbattiamo infatti nell'idea ragguardevole che alla cosa-in-sé non si addica, con la perdita della conoscenza, anche il simultaneo venir meno della coscienza. Schopenhauer ha in mente una forma di inconscio, una coscienza del tutto differente e inaccessibile alla comprensione. Così egli assegna anche alla morte un carattere positivo: riconosciamo sempre quello che perdiamo con la morte, ma non ciò che acquistiamo per suo tramite. Questo aspetto positivo ci rimane oscuro perché il nostro intelletto è totalmente incapace di afferrarlo. Di quando in quando, ciascuno avverte nel profondo del suo animo che «merita ed è destinato a ottenere un'esistenza del tutto diversa da questa, così indicibilmente meschina, limitata a un breve lasso di tempo, individuale e occupata da mille miserie», e che la morte gliela dischiuderà. Richiamando allora alla mente l'ingresso dell'individualità nell'ambito del metafisico, come



PIETRO ANCESCHI, *SOTTOSOPRABROLETTO*, 2013, ACQUAFORTE / ACQUATINTA, 50X18CM

poc'anzi abbiamo messo in luce, i passi in questione sembrano indicare la direzione di un'immortalità *individuale ma secondo un'accezione più alta*. Potremmo forse parlare di un'immortalità sovraindividuale, ma tale da non confondersi con la vita del Tutto-uno. Pertanto, constatando come Schopenhauer identifichi nella vita un sogno e nella morte un risveglio, spontaneamente si origina in noi l'impressione che con questo 'risveglio' egli abbia inteso una forma di esistenza inconscia, sovraindividuale, ma non sovrapponibile al Tutto-uno. Si rafforza questa nostra convinzione quando leggiamo il passo: «Io credo che, quando la morte avrà chiuso i nostri occhi, ci troveremo nel pieno di una luce al cui confronto la luce solare sarà un'ombra»⁶. In questo luogo anche la sua predilezione per la metempsicosi o, come preferisce chiamarla, per la palingenesi, ottiene un rilievo maggiore. Egli enfatizza, è vero, il fatto che la rappresentazione del tempo modellata sulla credenza nella trasmigrazione delle anime non sia adeguata alla cosa-in-sé e convenga liberarsene, riducendosi in fondo tale trasmigrazione ad una descrizione metaforica del vero. Nonostante ciò, nel corso dell'intera trattazione che le viene dedicata, si intravede l'attitudine di Schopenhauer a concepire la volontà dopo la morte come perdurante in una forma individuale⁷. È notevole che un filosofo, apertamente incitato da tutto il suo sistema alla battaglia contro l'immortalità, malgrado ogni scontro sostenuto

percepisca ancora una voce che si pronuncia a favore dell'immortalità stessa, e le presti ascolto all'interno di determinate prospettive in cui si addentra.

Vediamo dunque che nella dottrina dell'immortalità di Schopenhauer, accanto al panteismo quale conseguenza preponderante del suo sistema, si manifesta un impulso individualistico. L'individualità si impone ai suoi occhi come qualcosa di solidamente strutturato in sé su base metafisica, come un che di vigorosamente accentrato sull'io, come unità indissolubile. Il significato morale dell'individuo, soprattutto, gli sembra aver reso inevitabile l'idea dell'originarietà metafisica dell'individualità. E così, per rendere a modo suo giustizia all'individuo in merito alla questione dell'immortalità, ogni tanto sperimenta possibilità del suo pensiero dagli esiti assai imprevedibili. Non che questo sia un motivo di critica: infatti, chi voglia parlare filosoficamente di immortalità deve mettere in conto possibilità che, per il pensiero, implicano direzioni anche molto distanti dalla consuetudine, facendo apparire interpretazioni più esatte, per non parlare di soluzioni vere e proprie, come vie impraticabili.

Nell'ultimo scorcio della vita di Schopenhauer, come ho già accennato nel secondo capitolo, vennero alla luce alcuni ripensamenti nelle connessioni concettuali del suo pensiero. Per quanto mi riguarda,

in particolare, *due* ripensamenti di tipo semantico. Il *primo* concerne il suo fenomenalismo. Abbiamo ampiamente rilevato la tendenza di Schopenhauer a tradurlo in termini fisiologici e materialistici⁸, tendenza che si rafforza nella vecchiaia.

Di certo esercitarono un influsso decisivo soprattutto due ricercatori francesi, Bichat e Cabanis, il cui approccio fisiologico aveva incontrato da parte sua un sincero entusiasmo. In base al tratto fondamentale della sua teoria della conoscenza, materia, corpo e cervello non sono altro che intuizioni del soggetto rappresentante. Con l'avanzare dell'età, questo aspetto kantiano, soggettivo-idealistico del fenomenalismo sfuma in secondo piano. Non intendo affatto dire che Schopenhauer abbia rigettato, o almeno in qualche modo fatto vacillare, questo caposaldo della sua filosofia, ma è corretto precisare che il fondamento kantiano della sua filosofia perse progressivamente d'importanza, e, al suo posto, nella riflessione del filosofo conquistò un ruolo primario e cogente la dipendenza dell'intelletto da corpo e cervello.

Il *secondo* ripensamento riguarda l'individualismo metafisico: soltanto nel secondo libro della sua opera principale e nei *Parerga* le idee individualistiche compaiono con una certa enfasi e frequenza, per quanto non siano del tutto assenti neppure in scritti precedenti. Solo in età avanzata pare che Schopenhauer sia giunto alla consapevolezza che

l'essenza uniforme del Tutto-uno, che ingloba in sé ogni cosa in modo indifferenziato, è incompatibile con l'aseità della volontà individuale, e che dunque occorre ammettere qualcosa come il radicarsi dell'individualità nella volontà del mondo. Anche l'insieme di riflessioni che rimane da esaminare, e che ci offrirà una prova ulteriore e cospicua dell'individualismo metafisico di Schopenhauer, appartiene all'ultima fase della sua esistenza.

Tengo inoltre presente il saggio sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo che figura nel primo tomo dei *Parerga*. Valutando il corso della sua vita in una prospettiva d'insieme, Schopenhauer, ormai anziano, fu colto dall'impressione che la cecità del caso, considerata da una visuale più elevata, si inscrivesse in un significato e in un disegno trasversali al processo vitale. In certi momenti di raccoglimento, la sua vita gli appariva percorsa da una necessità segreta e inafferrabile; aveva quasi la sensazione che i suoi istinti e impulsi, i pensieri e gli eventi esterni fossero reciprocamente concatenati con saggezza e senza nulla concedere al caso, così da portare a compimento un'opera d'arte accuratamente rifinita. Dobbiamo immaginare in questo modo, all'incirca, la condizione di vita personale da cui è scaturito il saggio sopra menzionato. Una simile disposizione d'animo, ora, interessava anche lui. Credeva che pressoché

tutti, prima o poi, si sarebbero almeno una volta imbattuti nell'idea di un simile 'fatalismo trascendente'. Ebbe così origine in lui la 'speculazione trascendente' incorporata nei *Parerga*, e che nella sua opera conquista una posizione significativa in forza, ormai, di una prospettiva esistenziale moderata, ponderata e giunta alla maturità, oltre che in virtù del consolante senso religioso di cui una simile visione delle cose si rivela intrisa⁹. Sarebbe un errore, affrontando questo saggio, assumere come obiettivo prioritario la disamina delle rispettive contraddizioni con il resto della filosofia di Schopenhauer, poiché è proprio lui a sottolineare energicamente che, in questa sede, sta costruendo una pura fantasia metafisica, e che tutto è avvolto nel dubbio e nell'oscurità non potendo mostrarsi altrimenti che in una nebbiosa lontananza.

Questa 'speculazione trascendente' di Schopenhauer ci interessa principalmente in rapporto alla nozione del suo individualismo. Poniamo che una forza, la cui conduzione ci è ignota, attraversi il corso della nostra vita e faccia in modo che gli eventi casuali agli occhi di un osservatore esterno siano, invece, ordinati in un tutto internamente strutturato e significativo sotto l'aspetto morale. Questa potenza, è ovvio, non può appartenere al mondo fenomenico, bensì risiederà «nell'essenza metafisica interiore delle cose». Va posta qui un'inafferrabile unità di caso e necessità; è da una simile radice unitaria

che deriva la possibilità di quella segreta conduzione del corso della nostra vita.

Una volta comprese a fondo queste idee di Schopenhauer nel loro insieme, si concederà senza riserve che quella potenza segreta che guida il corso della vita individuale può essere pensata solo nella forma di un incremento individuale o di un'espressione del Tutto-volontà, e che all'individuo è in tal modo assicurata un'essenzialità metafisica. Se mi raffigurassi la volontà del mondo come assolutamente unitaria e indivisa, e, per altro verso, ponessi gli individui alla stregua di figure transitorie che lambiscono questo nucleo unitario, non avrebbe semplicemente alcun senso parlare di una conduzione trascendente del corso della vita individuale.

Schopenhauer arriva a trarre perfino questa conseguenza, di marca individualista. Non rinuncia a caratterizzare quella potenza segreta come il genio che dirige il corso della vita del singolo, e più volte rimarca il fatto che essa agisca a partire dal profondo del nostro essere, derivando «da quella volontà che propriamente ci appartiene». Pertanto, nello stesso contesto, sentiamo Schopenhauer definire con particolare insistenza anche la nostra individualità come qualcosa di metafisicamente radicato. Ognuno è un «atto individualizzato» della volontà di vivere; ognuno è volontà di vivere «secondo una modalità del



PIETRO ANCESCHI, *SOTTOSOPRABROLETTO*, 2013, OLIO SU TELA, 230x80CM

tutto individuale e unica». E quando parla del vantaggio che la segreta conduzione del corso della vita potrebbe avere per l'individuo al di là della sua morte, anche qui, ovviamente, è ammessa una durata dell'individuo che reca la forma della singolarità. La morte costituisce la grande "crisi" in cui si decide il destino ulteriore del mortale insieme con ogni gioia e pena, irrevocabilmente stabilite per lui da allora in avanti¹⁰.

Schopenhauer ha avuto una vivida percezione dei punti ardui e oscuri della sua speculazione, e certamente anche delle molteplici e considerevoli contraddizioni in cui essi lo ingarbugliano con altre pagine della sua filosofia, ma volle ugualmente accogliere suggestioni e pensieri che sperimentava guardando in retrospettiva al suo destino. Sicché, da un lato, viene in piena luce la forza di questo rivivere interiore, dall'altro l'onestà intellettuale di Schopenhauer nell'esternare suggestioni e pensieri addirittura al prezzo di un duro contrasto con il proprio sistema.

In sintesi, quanto ai germi metafisico-individualistici presenti in Schopenhauer¹¹, non possiamo dire che costituiscano, nella sua filosofia, un elemento paritario all'impulso del Tutto-unità, o per lo meno tale da avvicinarsi quanto a importanza e potenzialità espressive. Indagandoli, ci siamo trovati dinnanzi solo alle premesse di una

metafisica individualista. Queste premesse non trovano nemmeno sviluppo nel suo sistema, e perfino le conseguenze più palesi e stringenti a favore di una mutata concezione del fondamento del Tutto-unità non sono tratte da loro. Esse costituiscono una corrente sotterranea, nella sua filosofia, e a tratti la intersecano, ma non per questo sono d'importanza trascurabile. Se a causa loro la filosofia di Schopenhauer ha perso in coerenza e unità, al tempo stesso ha realizzato un guadagno, è divenuta cioè più corrispondente alla complessa fattualità del mondo e alla molteplicità delle questioni da essa sollevate. Considero legittime in metafisica entrambe le correnti, ovvero l'impulso del Tutto-unità e l'individualismo. Da un lato, il pensiero metafisico sfocia nel panteismo; ma, dall'altro, non può ignorare impulsi rilevanti che convergono verso il riconoscimento di un'ipseità metafisica. La metafisica ha proprie esigenze e prospettive, e produce tentativi – dei quali non viene mai a capo – tanto poco conformati che le due tendenze vi trovano parimenti soddisfazione. Perciò ammetto da subito che, rispetto alle questioni estreme poste dalla metafisica, il 'perché' e il 'come' ricadono integralmente nel dominio dell'inafferrabile.

Solo assegnando alla metafisica la funzione qui abbozzata, l'individualismo di Schopenhauer apparirà nella giusta luce: Schopenhauer era sulla strada giusta nell'affermare la dottrina del Tutto-

unità insieme con una metafisica individualista, e corretta fu l'impressione che, non potendo rispondere alle sue esigenze speculative il Tutto-uno fagocitante l'individuo, fosse necessario un complemento individualistico. Non si è accorto, ed è questo il punto, che tra i compiti principali della metafisica vi era la congiunzione reciproca dei due orientamenti del suo pensiero. Piuttosto, egli elaborò la dottrina del Tutto-unità fino ad un'infruttuosa esagerazione e ridusse direttamente ad un ruolo marginale premesse individualistiche estranee a detta dottrina.

TRADUZIONE A CURA DI GIACOMO MIRANDA

(*Gesammelte Schriften und Dichtungen*, ed. II, vol. 10, p. 260 e segg.). Cfr. anche H. SIEBECK, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Freiburg 1893, p. 402.

¹⁰ IV, 231 – 255; cfr. II, 706; IV, 523 e segg.; N. IV, 134 e segg.

¹¹ L'individualismo metafisico in Schopenhauer prende anche altre direzioni. Ad esempio, nelle parti che dedica a chiaroveggenza e magia, si presuppone che la volontà metafisica eserciti a tutti gli effetti un'azione individuale (cfr. III, 306 e segg.; IV, 340 e segg.). Nello specifico, è doveroso un rimando alle sue affermazioni circa l'apparizione dei defunti: egli non arriva a negare la possibilità che ai defunti sia accessibile, né che ne siano gli artefici (IV, 332 e segg., 345). Alla base di questa concessione si pone chiaramente la premessa che il nucleo della volontà individuale di ognuno sopravviva anche dopo la morte. A tutt'altra forma di individualismo metafisico siamo indotti, invece, quando fissiamo lo sguardo su ciò che sta a fondamento della sua dottrina del soggetto della conoscenza in quanto genio non assoggettato alla volontà. Il soggetto che non sia schiavo della volontà è atemporale, dunque fuoriesce dai fenomeni; come ho detto a pagina 264, è divenuto una *cosa-in-sé intellettuale*. Il filosofo e l'artista sono ancora individui quando producono la loro opera (sarebbe perfino paradossale ammettere di poterli scindere da tutto ciò che, in quanto individui, hanno ricevuto e sviluppato in termini di conoscenza, formazione e capacità), e tuttavia appartengono, allo stesso tempo, ad un ambito metafisico.

¹ Cfr. p. 197.

² Cfr. p. 255.

³ I, 377 e segg.; II, 711, 755; V, 288 e segg., 243. [Citazioni o rimandi alle opere di Schopenhauer fanno riferimento all'edizione curata da Eduard Grisebach *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, Reclam, Leipzig 1891-95. *N.d.T.*]

⁴ II, 565.

⁵ II, 542-598.

⁶ V, 281 e segg.; N. IV, 178, 185. Cfr. N. IV, 190.

⁷ II, 591 e segg. – e spesso. Talvolta (ad esempio IV, 255) Schopenhauer si esprime come se credesse veramente nella palingenesi.

⁸ Cfr. p. 85 e segg. e 200 e segg.

⁹ Questa trattazione suscitò in particolare una viva impressione in Richard Wagner