

La filosofia  
positiva  
di Schelling  
come  
unità  
di Hegel  
e Schopenhauer

Eduard  
von  
Hartmann

**aA**ccademia  
university  
press



INITIA PHILOSOPHIAE

---

# La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer

**Eduard von Hartmann**

Traduttore: **Alessandro Medri**

---

DOI: 10.4000/books.aaccademia.204  
Editore: Accademia University Press  
Luogo di pubblicazione: Torino  
Anno di pubblicazione: 2012  
Data di messa in linea: 5 novembre 2013  
Collana: Initia Philosophiae  
ISBN digitale: 9788897523222



<http://books.openedition.org>

## **Edizione cartacea**

Data di pubblicazione: 1 gennaio 2012  
ISBN: 9788897523215  
Numero di pagine: XVI-98

## **Notizia bibliografica digitale**

HARTMANN, Eduard von. *La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer*. Nuova edizione [online]. Torino: Accademia University Press, 2012 (creato il 25 avril 2019). Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/aaccademia/204>>. ISBN: 9788897523222. DOI: 10.4000/books.aaccademia.204.

---

© Accademia University Press, 2012

Creative Commons - Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0 Unported - CC BY-NC-ND 3.0

# INITIA PHILOSOPHIAE

collana diretta da

**Emilio Carlo Corriero e Andrea Dezi**

comitato scientifico

**Dmitrij K. Burlaka** Accademia Russa Cristiana Umanistica di San Pietroburgo

**Massimo Cacciari** Università San Raffaele di Milano

**Claudio Ciancio** Università del Piemonte Orientale

**Manfred Frank** Eberhard Karls Universität Tübingen (*presidente*)

**Sergio Givone** Università degli Studi di Firenze

**Iain Hamilton Grant** University of the West of England

**Wolfgang Kaltenbacher** Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli

**Olaf Müller** Humboldt Universität Berlin

**Marco Ravera** Università degli Studi di Torino

**Petr Rezvykh** Università Russa dell'Amicizia tra i Popoli di Mosca

**Federico Vercellone** Università degli Studi di Torino

**Vincenzo Vitiello** Università San Raffaele di Milano

**Alistair Welchman** University of Texas at San Antonio

aA



**SCHELLINGS PHILOSOPHIE**  
**Opere e studi**

Studi - volume I

**a cura di**

**Emilio Carlo Corriero**

**e Andrea Dezi**

**La filosofia  
positiva  
di Schelling  
come  
unità  
di Hegel  
e Schopenhauer**

**Eduard  
von  
Hartmann**

traduzione  
di Alessandro Medri

**aA**

**La filosofia  
positiva  
di Schelling  
come  
unità  
di Hegel  
e Schopenhauer**  
Eduard von Hartmann

**aA**

© 2012

**aAccademia University Press**

via Carlo Alberto 55

I-10123 Torino

Publicazione resa disponibile  
nei termini della licenza Creative Commons  
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0



Possono applicarsi condizioni ulteriori contattando  
[info@aAccademia.it](mailto:info@aAccademia.it)

prima edizione novembre 2012

isbn 978-88-97523-21-5

ebook [www.aAccademia.it/hartmann](http://www.aAccademia.it/hartmann)

book design [boffetta.com](http://boffetta.com)

stampa Digital Print Service, Segrate (MI)

**La filosofia positiva di Schelling  
come unità di Hegel e Schopenhauer**

<b>Introduzione</b>	3
<b>Insufficienza del panlogismo</b>	10
<b>Filosofia negativa e filosofia positiva</b>	17
<b>Affinità con Schopenhauer</b>	27
<b>Differenza da Schopenhauer</b>	38
<b>La dottrina dei principi</b>	44
<b>Indispensabilità di entrambi i principi</b>	46
<b>I principi in quiete</b>	49
<b>I principi in tensione</b>	63
<b>Compiti filosofici del presente</b>	71

<b>Postfazione</b>	Alessandro Medri	75
--------------------	------------------	----

<b>Indice dei nomi</b>	97
------------------------	----





aA

VII

Con la pubblicazione di questo saggio di Eduard von Hartmann dedicato alla filosofia positiva di Schelling si inaugura la sezione 'Studi' della serie "Schellings Philosophie", la quale costituisce il nucleo tematico attorno al quale ruota la nostra più ampia collana INITIA PHILOSOPHIAE, e il cui primo volume è la *Einleitung in die Philosophie* pubblicata nella sezione 'Opere' con il titolo *Invito alla filosofia*<sup>1</sup>.

Introducendo quel testo non si è voluto anticipare più di tanto i propositi editoriali e l'orientamento teorico della collana per non intenzionare troppo un testo fondamentale di Schelling, che ritenevamo essere già di per sé capace, per i contenuti e per lo stile nel quale fu ideato, di fungere da "manifesto" per il nostro progetto.

Oggi, a un anno di distanza da quella pubblicazione e con una lista di testi già programmati e di prossima uscita, è forse giusto esporre seppur brevemente l'occasione da cui nasce questa impresa editoriale e gli obiettivi teorici che si prefigge.

1. F.W.J. Schelling, *Invito alla filosofia*, a cura di E.C. Corriero - A. Dezi, trad. it. di A. Dezi, Torino, Accademia University Press ("Initia Philosophiae"), 2011

L'idea della collana INITIA PHILOSOPHIAE germoglia a Tubinga attorno al corso che Manfred Frank tenne sulla filosofia di Schelling nell'anno accademico 2008-09<sup>2</sup>, poco prima di concludere la sua carriera di professore. In quel corso, che attrasse un pubblico per lo più composto da studiosi di Schelling, dottorandi e ricercatori in attesa di concludere la tesi di abilitazione, Frank volle condensare il portato di anni di studio dedicati al filosofo, concentrando in particolare la sua attenzione sulle questioni della filosofia dell'Identità ancora aperte per il dibattito contemporaneo. Ciò che nello specifico attraeva l'uditorio di quelle lezioni – variegato per tradizione di appartenenza e per metodologia di ricerca – era il tentativo di evidenziare da parte di uno dei più affermati e stimati *storici della filosofia* quanto del pensiero di Schelling fosse ancora *teoreticamente* spendibile nell'attuale discorso filosofico, e quale posizione determinante assumesse la sua filosofia dinanzi alle derive postmoderne.

Del resto, ciò che aveva portato, fra gli altri, Andrea Dezi e il sottoscritto a Tubinga, contribuendo a occasionare la nostra conoscenza e poi a fondare la nostra amicizia filosofica, era proprio l'idea condivisa, e plasticamente riprodotta nelle lezioni di Frank, che Schelling rappresentasse, e tuttora rappresenti, un punto di svolta decisivo per il pensiero filosofico moderno e soprattutto costituisca una possibile via d'uscita dai suoi esiti nichilistici. Tutto ciò, d'altro canto, secondo una prospettiva convergente nella sostanza con le tesi che su Schelling Frank già aveva proposto nel suo primo lavoro del 1975 *Der unendliche Mangel an Sein* e ancora ribadito nei saggi pubblicati sotto il titolo *Auswege aus dem deutschen Idealismus* nel 2007.

Le diverse tradizioni filosofiche da cui provenivano i vari uditori non costituivano un ostacolo per la messa a fuoco dell'essenziale e autentico problema filosofico che contraddistingue il pensiero di Schelling, nel suo contesto storico-culturale e nelle sue possibili (e per lo più auspicabili) ricadute. Durante il corso tenuto da Frank, l'impronta analitica, che in Germania contraddistingue quasi sempre l'approccio ai classici del pensiero e che, salvo casi rari e degni di apprez-

2. M. Frank, *Natura e Spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, a cura di E.C. Corriero, Torino, Rosenberg & Sellier, 2010.

zamento, nel suo tentativo “ermeneutico” finisce per costituire, nel migliore dei casi, un’applicazione esterna (oltretutto estranea) al pensiero e al filosofo presi in considerazione e, nel peggiore, per sacrificare l’originalità del pensiero considerato sull’altare di un formalismo sterile e cieco, non impediva tuttavia una comune penetrazione del problema e un adeguato apprezzamento dell’*attualità* filosofica di Schelling. Attraverso una cura ‘analitica’ (in senso metodologico e non di scuola) dei testi di Schelling, che non si diffondeva nei rivoli delle diverse interpretazioni, ma si rivolgeva direttamente alla ‘lettera’ del filosofo (altro aspetto veramente meritorio del lavoro di Frank), ciò che in quella *Vorlesung* emergeva costantemente a qualificare l’attualità di Schelling era sì, certo, la formalizzazione del principio di Identità e la sua possibile applicazione nel dibattito contemporaneo, ma tale aspetto si fondava anzitutto su di un *presupposto ontologico*, indeducibile concettualmente, che presiede all’Identità stessa e che costituisce la vera Attualità (nel senso della *Wirklichkeit*) di Schelling.

aA

La convinzione che l’essere (che viene indicato come Identità priva di commisure) non può in alcun modo venire dedotto a partire dalla Riflessione veniva evidenziata da Frank come il pensiero fondamentale che, condiviso ai tempi dello *Stift* con Hölderlin e lo stesso Hegel, guida sin dall’inizio il pensiero di Schelling distanziandolo, prima di tutto, dalla prospettiva critico-fichtiana e, successivamente, dalla conciliazione *panlogistica* proposta da Hegel.

La critica di Schelling alla Riflessione fichtiana si sarebbe tradotta – a parere di Frank – nella critica sostanziale all’inversione teorica prodotta dalla *Logica* di Hegel nel trattare l’accesso alla *Wirklichkeit* dell’esistenza; un accesso che avviene possibile proprio e solo sulla base dell’immediatezza e della irrelatività che contraddistinguono l’essere puro. In quanto crede di poter sostenere che tale *Unbezüglichkeit* designa già di per sé un essere che si relaziona con se stesso secondo una presunta necessità logica, Hegel amplia tale *necessità* di modo che la semplice relazione a sé finisce per implicare la relazione ad altro, così scivolando però, secondo Schelling, in un evidente *circulus in probabando*: «per potersi riconoscere alla fine del proprio percorso come ciò che è, il Concetto (o l’Idea) deve già possedere una implicita conoscenza di sé».

L'obiezione che Schelling può contrapporre a Hegel affonda certamente nell'idea di un essere preidentitario e preriflessivo, attorno al quale, come detto, ruota tutto il suo itinerario speculativo e in particolare la sua filosofia positiva. Se si può sintetizzare la concezione dell'idealismo hegeliano nell'indicare la 'coscienza' come un fenomeno di per sé autosufficiente, in grado di comprendere con i propri mezzi i presupposti della sua stessa *esistenza*, la posizione schellinghiana di certo eccede tali vincoli, dal momento che ritiene la coscienza si basi su di un fondamento *naturale*, che non può essere risolto (*aufgelöst*) nella coscienza stessa, e che anzi permane come *Grund* indeducibile e appunto 'imprensabile'. Con ciò si determina una posizione filosofica che eccede il razionalismo e costituisce una via d'uscita dalla 'capsula' asfittica dell'Idealismo classico tedesco, rappresentando un punto d'appoggio per la successiva filosofia dell'Esistenza e oggi il possibile grimaldello realistico (meglio sarebbe dire *sovra-realistico*) contro le *false unità* delle varie espressioni della filosofia postmoderna.

X

Non si tratta però, come è evidente, di una forma di "fondamentalismo" arazionale, che finisce per dar credito alle accuse di irrazionalismo rivolte a Schelling dagli epigoni di Hegel: la *base naturale* che precede da sempre il pensiero conserva invero una *dinamica*, in virtù della quale verrà accostata da Schelling alla Libertà ontologica (assoluta) e quindi, coerentemente con la radicalità di tale concetto, al Nulla inteso come  $\text{O}\ddot{\text{u}}\text{x} \ \ddot{\text{u}}\text{v}$ . In ciò, probabilmente risiede la vera novità del (sovra)realismo schellinghiano, che rende possibile una filosofia eretta sull'impossibile fondamento della Libertà dell'essere.

aA

In questa essenziale 'differenza' da Hegel e nel superamento di quella forma di filosofia che pensa l'essere a partire da un fondamento, e che Heidegger avrebbe efficacemente definito come onto-teologia, si fonda tutta la radicalità dell'impostazione filosofica di Schelling, che in quanto "arcano della crisi" del razionalismo e dell'intero progetto filosofico della Modernità (evidentemente nell'accezione razionalistica suggerita da Heidegger) è capace di informare l'attuale dibattito e di proporsi al di là delle semplificazioni postmoderne.

Nello specifico, a voler attualizzare il problema, il recente dibattito intorno al cosiddetto (o, meglio, sedicente) "nuovo"

realismo, oggi per lo più diretto alla banalità *ontica* dell'esistenza dei fatti e delle cose, può ricevere un impulso significativo e rilevante nella direzione *ontologica* del problema, proprio a partire dalla considerazione diretta del pensiero di Schelling e del suo "ritorno" al Kant precritico, poiché in quel pensiero risiedono gli anticorpi utili a contrastare le falsificazioni postmoderne che giacciono sull'ottimismo metafisico del Concetto hegeliano e sull'inevitabile delusione che produce.

D'altro canto, mi pare che la questione del "nuovo" realismo, in quanto viene "dopo" il postmodernismo, debba essere considerata anche alla luce delle riflessioni (per certi versi decisive per il nostro contesto filosofico) di Martin Heidegger e, in particolare, non si possa dimenticare che più di qualche studioso ha avuto sagacemente occasione di evidenziare come proprio nella distinzione posta in essere nell'*Grund* schellinghiano delle *Ricerche filosofiche* si mostrasse in fondo già il preludio alla *differenza ontologica* descritta da Heidegger<sup>3</sup>: una differenza da tener necessariamente ben salda quando si intenda parlare di "realismo ontologico", ma che di per sé non è sufficiente a chiarire la questione che, a nostro modo di vedere, trova in Schelling una penetrazione sicuramente più profonda e capace.

In questo contesto teorico di riferimento, attorno a un tavolo del Sultan Caffè di Tubinga (non lontano dalla *Neue Aula*, sede del corso), dove Manfred Frank s'intratteneva piacevolmente dopo le lezioni con chi fra gli uditori avesse piacere di discutere dei temi trattati ma non solo, nacque in una sera di maggio del 2009 l'idea della nostra collana che Frank salutò con favore dicendosi da subito disponibile a sostenerla, con consigli teorici e preziosi suggerimenti editoriali. Un collana filosofica che certamente intende inserirsi nella ricca tradizione italiana degli studi schellinghiani, senza ovviamente avere la pretesa di realizzare un'edizione critica delle opere di Schelling, ma nell'ambiziosa intenzione di offrire i testi, inediti e non, nella forma più netta possibile, in una lingua filosofica tutta da riscoprire, poiché ampiamente

3. Non va dimenticato che Heidegger dedica particolare attenzione al tema nel suo seminario del 1927-28, appena un anno dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*. A tal proposito E.C. Corriero, *Libertà e conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012.

contraffatta e indebolita da influenze esterne più o meno legittime.

In questa prospettiva di lavoro, il progetto della collana INITIA PHILOSOPHIAE non si riduce alle pubblicazioni che proponiamo nella sezione 'Opere' della "Schellings Philosophie", poiché esse vengono intese come "inizi" (appunto schellinghiani) di un percorso sistematico che noi riteniamo aver intrapreso un cammino sotterraneo, il quale proprio in Schelling può trovare una sorta di polo di attrazione e guida, ma che non può in ogni caso fermarsi al suo pensiero. Così, le 'Opere' che proponiamo e gli 'Studi', che, come si vedrà, non vogliono essere delle semplici interpretazioni della filosofia schellinghiana, ma che assumono per noi un valore innanzitutto in quanto propongono un dibattito teorico e si proiettano al di là della semplice cura ermeneutica dedicata all'opera, vanno intesi come possibili "inizi" (che, secondo l'accezione proposta dallo stesso Schelling nelle lezioni di Erlangen, stanno a definire le linee generali del Sistema filosofico nel suo complesso) di una filosofia ancora da pensare e che tuttavia si profila all'orizzonte dell'attuale discorso filosofico.

XII

aA

«Così come uno scultore definendo la testa e il busto non ha con ciò ultimato nei dettagli la statua che si prefigge di realizzare, ma ha così determinato gli "inizi" del suo lavoro [...], o come se egli, ponendosi alla realizzazione della sua statua, ne disegnasse soltanto i tratti fondamentali dai quali però è subito possibile dedurre le proporzioni generali e i dettagli»<sup>4</sup>, così le pubblicazioni che ci ripromettiamo di offrire vogliono delineare un percorso complessivo senza ovviamente poterlo definire e completare una volta per tutte. In questo progetto editoriale, come detto, la filosofia di Schelling, della quale non si vuole in alcun modo proporre una scolastica, è certamente centrale ma altrettanto sicuramente non esaustiva. Da qui, la volontà di estendere i confini della nostra collana nella direzione di quelle opere coeve, precedenti e successive a Schelling, che a nostro modo di vedere rientrano in un disegno generale dal quale auspichiamo emerga una nuova idea di Filosofia.

4. F.W.J. Schelling, *Initia Philosophiae Universae*, a cura di H. Fuhrmans, Bonn, H. Bouver u. Co., 1969, p. 1.

In virtù di quanto detto, riteniamo che *La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer*, pubblicata da Eduard von Hartmann nel 1869, trovi dunque piena cittadinanza all'interno di questo percorso teorico, non solo perché si presenta come uno dei primissimi scritti dedicati all'ultima fase della riflessione filosofica di Schelling, ma soprattutto in quanto si pone come tentativo ermeneutico (certamente discutibile, eppure suggestivo) di connettere quel particolare sviluppo teorico a un progetto filosofico più ampio ed efficacemente rappresentato nella sua divaricazione dall'Idea di Hegel e la Volontà di Schopenhauer.

Filosofo forse ingiustamente poco considerato dalla critica, autore della fortunata *Philosophie des Unbewussten* (1868), von Hartmann ebbe se non altro l'indiscusso ruolo di "mediatore" dell'opera di Hegel, Schopenhauer e Schelling, nel dibattito a lui contemporaneo fra gli altri in pensatori come Vladimir Solov'ëv, che per esempio ne discute le tematiche ne *La crisi della filosofia occidentale* (1874), o Friedrich Nietzsche, per il quale in particolare l'opera di Hartmann costituisce un punto di riferimento costante a partire dal 1869.

aA

Sebbene *La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer*, in cui Hartmann mostra una certa padronanza rispetto alle linee fondamentali del pensiero di Schelling<sup>5</sup>, sembri non rientrare fra i testi considerati direttamente da Nietzsche<sup>6</sup>, la particolare attenzione che questi dedicò negli anni alla *Philosophie des Unbewussten* lascia pensare a un generale interesse per gli studi di Eduard von Hartmann. Non è dunque da escludere che Nietzsche conoscesse almeno per sommi capi anche il contenuto di questo saggio<sup>7</sup>, e proprio in quest'ottica, lo scritto di von Hartmann assume un particolare significato anche nella direzione di quella affinità teorica fra Schelling e Nietzsche<sup>8</sup> che ho avuto ampiamente modo

XIII

5. Soprattutto se si tiene conto del fatto che egli non poté certo ricorrere alle trascrizioni dei corsi di Monaco, Erlangen e Berlino che sarebbero state pubblicate solo nel xx secolo.

6. A tal proposito si veda *Nietzsche persönliche Bibliothek*, a cura di G. Campioni, Berlin - New York, De Gruyter, 2002.

7. Cfr. J.E. Wilson, *Schelling und Nietzsche*, New York, De Gruyter, 1996.

8. Per la ricezione nietzschiana di von Hartmann, sicuramente centrale per il rapporto teorico fra Schelling e Nietzsche, si veda anche F. Gerratana, *Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)*, in «Nietzsche-Studien», 17, 1988, pp. 391-433.

di approfondire<sup>9</sup>, e che ritengo essere particolarmente feconda per l'attuale dibattito filosofico, ma soprattutto per una complessiva rilettura del progetto filosofico della Modernità.

Torino, settembre 2012

9. Cfr. E.C. Corriero, *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2008 e *Volontà d'amore. L'estremo comando della volontà di potenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2011.



aA

XV

Questa traduzione è stata condotta sulla seguente edizione:

E. von Hartmann, *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin, Otto Loewenstein, 1869.

Per le numerose citazioni dai testi schellinghiani sono state utilizzate (con minime variazioni tese unicamente a dare continuità al testo) le più diffuse versioni italiane, ovvero:

- CI* *Criticismo e idealismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996 (trad. di C. Tatasciore).
- IPF* *Dell'Io come principio della filosofia*, Napoli, Cronopio, 1991 (trad. di A. Moscati).
- EM* *Le età del mondo*, Napoli, Guida, 2000 (trad. di C. Tatasciore).
- E* *Esposizione dell'empirismo filosofico; in L'empirismo filosofico e altri scritti*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 155-215 (trad. di G. Preti).
- FM* *Filosofia della Mitologia*, Milano, Mursia, 1990 (trad. di L. Procesi).
- FR* *Filosofia della Rivelazione*, Milano, Rusconi, 1997 (trad. di A. Bausola).
- IFM* *Introduzione filosofica alla Filosofia della Mitologia*, Milano, Bom-

- piani, 2002, pp. 3-621 (trad. di L. Lotito; contiene anche *Sull'origine delle verità eterne*, pp. 625-653).
- LS *Lezioni di Stoccarda*, in *L'empirismo filosofico e altri scritti*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 89-154 (trad. di G. Preti).
- LM *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1996 (trad. di G. Durante).
- M *Il Monoteismo*, Milano, Mursia, 2002 (trad. di L. Lotito).
- Prefazione a VC *Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin*, in *La filosofia tedesca dell'Ottocento I*, a cura di A. Medri, Villasanta, Limina mentis, 2012, pp. 421-439 (trad. di A. Montanari).
- SF *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1974-87, pp. 79-140 (trad. di S. Drago Del Boca).

Per le citazioni schellinghiane, Hartmann si avvale dell'edizione curata dal figlio del filosofo:

- SW F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, Stuttgart, Cotta, 1856-61.

Il corsivo nelle citazioni (lo spaziato nell'originale) è quasi sempre di Hartmann, talvolta di Schelling.

Salvo rare eccezioni, le note sono dell'autore.

Un ringraziamento particolare va al professor Asdrubale Montanari, il quale mi ha seguito nel corso della traduzione, soccorrendomi con preziosi consigli, e che alla fine ha riletto l'intero lavoro, segnalandomi sviste, errori e punti problematici. Senza il suo insostituibile apporto, questo lavoro di traduzione non sarebbe stato possibile.

**La filosofia  
positiva  
di Schelling  
come  
unità  
di Hegel  
e Schopenhauer**

**aA**



Che cos'è la filosofia del presente? Qual è il risultato che a noi si offre come durevole guadagno dello sviluppo storico dei principi filosofici? E dov'è da cercarsi?

A queste domande sarà risposto in maniera assai diversa dalle diverse persone. Alcuni ci indicano Kant come la vera inesauribile fonte di ogni autentica ricerca filosofica. Non ci sarebbe certo nulla da ridire se questa indicazione significasse la necessità di inviare i colti della nazione a scuola da Kant, affinché con lui comincino la loro penetrazione della filosofia; ma se con ciò l'inizio della rivoluzione dello spirito tedesco, che prende avvio contemporaneamente alla Rivoluzione francese, deve essere posto a un tempo come il suo esito, se il successivo sviluppo dopo questo inizio deve essere dichiarato privo di valore e inconcludente, allora si deve protestare contro ciò in nome della storia e della scienza.

Altri ci decantano la filosofia hegeliana come il vertice dello sviluppo che inizia con Kant, e vedono nel suo sistema la scienza assoluta, al di là della quale non è più possibile alcun superamento. Se osserviamo questi latori di consigli più da vicino, troviamo in loro gli ultimi residui di una grande scuola in passato influente, uomini i quali, attraverso l'inse-

gnamento personale di Hegel o infervorati dall'entusiasmo dominante poco dopo la sua morte, hanno giurato sulla sua bandiera rimanendovi fedeli. Già si va assottigliando il loro seguito, e dietro a loro si dovrebbero trovare solo pochi che ravvisino nell'hegelismo la salvezza della scienza.

Un terzo partito ci addita la vieppiù chiara stella raggiante di quel bizzarro francofortese, il quale rifiuta tutta la residua filosofia post-kantiana come puro non senso, e introduce il proprio sistema come il vero compimento degli sforzi di Kant. Il modo in cui il pensiero di Schopenhauer sempre più si afferma indica, però, che le sue questioni marginali, alle quali viene attribuito il meritato riconoscimento, sono più popolari e ingegnose di quanto non lo sia il Principio da lui trattato. Tuttavia, anche fra quanti amano leggere e lodare gli scritti di Schopenhauer, sarebbe difficile trovarne uno disposto a definirsi "schopenhaueriano".

Un quarto partito di numero non ristretto ha scritto il nome di Herbart sulla sua bandiera e gli riconosce essenzialmente il suo influsso sul presente per il fatto che rende giustizia all'empirismo della scienza moderna e che per certi versi si è alleato con essa, occupandosi meno di principi metafisici e più di filosofia applicata (psicologia, pedagogia, scienza della natura). Ma purtroppo tutti gli altri partiti filosofici concordano invece sul fatto che Herbart non sia una stella di *prima* grandezza, e il doppio binario di fede e sapere, che egli stesso esige, non sia adatto a soddisfare definitivamente nature predisposte alla coerenza.

Infine, ci si presentano ancora alcune scuole minori di significato più localmente limitato, come per esempio quelle di Baader, di Krause, ecc., le quali, a onta della dignità di ciò che nei loro circoli è prodotto, finora sono state altrettanto poco in grado di guadagnarsi un valore universale e un energico riconoscimento quanto i sincretistici e autonomi tentativi degli altri.

In tali circostanze, appaiono quasi perdonati coloro i quali alla questione precedente rispondono negativamente e che ascrivono i momentanei successi di certi sistemi solo a esteriori circostanze secondarie, non a una verità, quantunque solo relativa, dei loro principi. Nondimeno chiunque estenda anche al dominio della scienza la fiducia in uno sviluppo storico razionale – tanto più se egli attraverso la propria osservazione si è convinto del processo evolutivo della filosofia

articolato organicamente – non sarà in grado di condividere una siffatta opinione, piuttosto attraverso questa interpretazione storica si trovano già soltanto rinviati a *Hegel* e *Schopenhauer* come vertici dello sviluppo durato finora. Questi due si rapportano l'un l'altro del tutto come antipodi: Schopenhauer non trova nella dottrina di Hegel null'altro che la ciarlataneria più palesemente ripugnante, che egli non si stanca di denigrare, e Hegel, se lo avesse conosciuto, avrebbe probabilmente spiegato il modo di pensare di Schopenhauer come il passatempo senza valore di un dilettante senza alcuna inclinazione filosofica. Entrambi si escludono l'un l'altro, per ognuno la comprensione finisce dove comincia il confine del territorio dell'altro, sì che ognuno parla per l'altro di cose incomprensibili in un linguaggio incomprensibile. – Ma proprio questa polarizzazione di entrambi, in connessione con la loro posizione ai vertici dei due rami derivanti dallo sviluppo di Kant, non dovrebbe forse condurre al pensiero che essi soltanto *insieme* traggono l'*intero* risultato del precedente, che nessuno dei due è di per sé sufficiente, poiché è parziale e necessita dell'altro per il suo compimento? Dice infatti lo stesso Hegel (*Werke* XV, 619): «Dove molteplici filosofie compaiono contemporaneamente, ci sono diversi lati che formano una totalità, la quale poggia sul loro fondamento». Il *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer e l'*Enciclopedia* di Hegel, che rappresentano le loro rispettive opere principali, apparvero di fatto quasi contemporaneamente.

aA

5

Ma posto che le cose stiano così, che entrambi insieme contengano la verità, come si devono unificare questi elementi opposti, dove si trova la chiave per questo difficile compito? Hegel e Schopenhauer non sono ancora riconosciuti come poli equiparabili in nessuna storia della filosofia, bensì il più delle volte Schopenhauer è trascurato o menzionato storicamente solo in una guisa che mostra chiaramente l'imbarazzo di inserirlo in uno sviluppo organico. Ma coloro i quali vedono in Schopenhauer una stella di prima grandezza si curano di reagire ancor più elitariamente nei confronti dell'altra parte, nei confronti di Hegel. Invece di tentare la soluzione di questo compito in modo più diretto, preferiamo volgere il nostro sguardo a un altro frammento di passato, che di fatto nasconde in sé la chiave per la comprensione, anche se ancora nessuno l'ha notato, – intendiamo cioè rivolgerci a *Schelling*.

Se oggigiorno si fa il nome di Schelling a un erudito, egli pensa alla filosofia della natura, e fin qui siamo d'accordo. Questa stravagante costruzione della fantasia, quest'escrenza scientifica del Romanticismo sprofondata di nuovo alla fine del secolo scorso nella natura da tempo dimenticata, è però già da decenni antiquata, e la moderna scienza della natura, che ha da un pezzo rovesciato la sua collera su queste idee cervelotiche, ha ancora in serbo per essa solamente un sorriso. Chi di Schelling conosce solo la filosofia della natura, conosce solo uno degli errori giovanili, giustificati dal tempo della formazione, il cui unico merito consiste nel controbattere in modo naturalistico all'idealismo soggettivo di Fichte. Chi su Schelling sa di più, si ricorda anche che egli nei suoi ultimi anni a Monaco e a Berlino dette man forte alla reazione cattolica dei Romantici, che aderì ai simbolizzanti trastulli mitologici i quali furono condotti da Creuzer, nel senso suggerito da Friedrich Schlegel, fino a sbocciare in un sublime non senso, e che concluse la sua carriera con una ricostruzione filosofica dei dogmi cristiani positivi. Tutta questa reazione stava nel senso del Romanticismo, il quale dovette naturalmente provare disprezzo per il principio del suo primo periodo, l'ironia, e per i suoi rampolli: per l'ironia universale, l'autoironia, l'ironia dell'ironia e per tutta questa inconsistenza, e ora si getta *à tête perdue* nel primo elemento positivo che capita. Ma poiché la sua ironia distruttiva si era essenzialmente diretta contro il XVIII secolo col suo razionalismo illuminista, fu naturale che la sua brama di Positivo, dacché il Nuovo non era ancora maturo, si appigliasse nuovamente al passato, al Medioevo, e così conducesse a una rinascita del Medioevo. Nessuna meraviglia che anche la filosofia, colta dal desiderio di un Positivo passato del tutto perduto, lo cercasse innanzitutto nell'imponente compattezza del *dogma* medievale, e nella filosofia medievale che a esso si ispira. Se Hegel, come una riproduzione dello scolasticismo, così presto si perse nuovamente in un vuoto formalistico, e se Baader non riuscì nel superamento di una riproduzione del misticismo böhmeano, Schelling indica già l'empirismo induttivo come il vero Positivo dell'epoca moderna, ma non riesce giammai a sciogliere i legami col Romanticismo al punto da affrancare il proprio pensiero dalla stretta del dogma cristiano. La scienza oggi è tanto poco grata a lui per questo ultimo tentativo di restituire il dogma in *optima forma* quanto



per la sua filosofia della natura, e gli oscuri sentieri di una teogonia mistica e di una teosofia, già quando egli in principio li rivelò al mondo, invitarono pochissimi a seguirlo, poiché gli annunciatori di un nuovo tempo già incombevano sulle nostre regioni. Tutto ciò che in Schelling era esclusivamente prodotto del periodo romantico e di quello della Restaurazione appartiene al suo tempo, ma quello che egli fu al di là di questo appartiene all'eternità.

Ci sono due specie essenzialmente diverse di talenti filosofici. Le menti di un tipo abbracciano una volta per tutte un punto di vista per loro valido e lo mantengono fermo immutabilmente, traendo le sue ultime conseguenze in tutte le direzioni ed elaborando così un *sistema* del sapere; quelli dell'altra specie impiegano tutta la loro forza per orientarsi solamente sul punto di vista da guadagnarsi e non portano mai a termine questo sforzo, perché appena credono di aver raggiunto il principio subito si convincono che esso sia solo un *gradino* che deve essere superato verso il principio. Questi ultimi forniscono invece di un sistema – che essi vogliono sempre dare, e tuttavia non trovano mai tranquillità e autosufficienza per definirlo – una serie ininterrotta di *tentativi*, i quali necessariamente devono avere in sé qualcosa di incompiuto, di provvisorio. Se i primi forniscono una *dottrina*, gli ultimi restano per tutta la vita dei discepoli, e consegnano al più una *propedeutica*.

Spiriti sistematici del primo tipo sono per esempio Aristotele, Spinoza e Hegel; cercatori del secondo tipo sono Platone e Schelling. Se la continua immaturità e provvisorietà degli uni sembra condurre dapprima a dare la preferenza alla compiuta tranquillità degli altri, ci vuole anche una certa limitatezza per perdersi ogni volta nel più o meno unilaterale orizzonte di un sistema, il quale ammette ancora solo più ampliamenti, non più approfondimento, mentre quelli, per la loro eterna incompiutezza, sono in grado di conservarsi una tale libertà di pensiero, che la loro costante e progressiva penetrazione nella più intima profondità sarà interrotta per così dire solo accidentalmente dalla morte. Tuttavia simili spiriti dovrebbero essere solo eccezioni, poiché il mondo ricava autentico profitto soltanto da un punto di vista conquistato quando vengono tratte *tutte* le sue conseguenze, perché solo così esso può essere veramente *superato*. Perciò quella limitatezza che appartiene ai sistematici è invero un dono divino,

e la sua assenza è da definirsi un'autentica mancanza, perché le visioni del mondo non sistematicamente attuate diventano utili quando un altro se ne impadronisce e le elabora.

Tralascio il fatto che Schelling si presentò all'inizio come mero commentatore di Fichte; che egli cercò poi un completamento di questo idealismo soggettivo nella filosofia della natura (in cui al posto dell'*Io* subentrò il *Soggetto* che si oggettiva e che ritorna in sé da ogni obiettivazione come soggetto a un più alto grado), e da ciò ritornò a una libera elaborazione dell'Idealismo; che egli, poi influenzato da Spinoza, riunì l'Idealismo relativo e il Realismo relativo come due facce dell'Idealismo assoluto (*Introduzione* alla seconda edizione delle *Idee per una filosofia della natura*) e a un tempo spiegò questo (*Esposizione del mio sistema filosofico*, 1801, cfr. SWI/4, 114-116); che egli infine giunse a Jacob Böhme su sollecitazione di Baader<sup>1</sup> attraverso un certo platonismo e neoplatonismo (il trattato sulla libertà del 1809) e, per lasciare maturare in quiete le sue nuove idee così fuori dal comune, osservò un pluridecennale silenzio letterario quasi mai interrotto, mentre sul pubblico si esercitava la sovranità assoluta del panlogismo di Hegel, elaborato sotto ogni aspetto del sistema. Tutto ciò è sufficientemente noto oppure rinvenibile sui manuali, mentre per contro sono poco o per nulla noti i suoi contributi successivi a questo periodo e in massima parte consegnati al pubblico solo attraverso l'edizione completa delle sue opere, o per lo meno non hanno a mio avviso ancora trovato il meritato riconoscimento. La qual cosa in parte si deve peraltro allo stesso autore a causa del fastidioso lavoro collaterale di teosofia e dell'ardita interpretazione simbolizzante della mitologia, ma in parte è da ricercarsi anche nella *negligenza* con cui in generale la nazione tedesca si preoccupa di conservare le opere di quelli fra i suoi grandi spiriti che essa non ha proclamato come suoi prediletti. L'abbozzo, che tento qui di dare dei fondamenti della filosofia positiva di Schelling, vuole essere meno una riproduzione storicamente fedele – la quale troverebbe altrettanto poca attenzione dell'originale – che non un estratto di ciò che *io* ritengo essere il nocciolo pieno di contenuto e autentico che

1. Cfr. F. Hoffmann, *Philosophische Schriften*, vol. I, Erlangen, A. Deichert, 1868, n. II: «Fr. v. Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling» [Franz von Baader nel suo rapporto con Hegel e Schelling].

## Introduzione

è nascosto in quel guscio poco invitante, e che si è mostrato riconoscibile anche ai miei occhi quando giunsi per altre vie ad analoghi risultati. Attraverso questo metodo, che non di rado mi sarà necessario per una critica distruttiva, anche se la filosofia positiva rivendica il diritto di essere un sistema, viene spogliata di tale pretesa e ridotta a un mero punto di vista che attende la sua esposizione sistematica.

## Insufficienza del panlogismo

Dobbiamo innanzitutto considerare le ragioni che fanno apparire insufficiente agli occhi di Schelling il punto di vista raggiunto ultimamente dal panlogismo e che dovettero costringerlo a oltrepassarlo. Queste ragioni furono principalmente le seguenti tre:

1) il panlogismo fu considerato *a priori* un *dogmatismo*; infatti come giunge il puro pensiero, che si è dovuto innalzare alla piena libertà prima di potersi azzardare a formulare un principio filosofico, – come giunge questo pensiero che vuole essere libero da ogni pregiudizio ad affermare: *c'è la ragione!* «Perché la ragione è e la non-ragione non è?» (SW I/10, 252; trad. it. *E*, 180). In cosa è dunque superiore per il pensiero senza pregiudizi la ragione rispetto alla non-ragione, da dove prende un maggiore diritto rispetto a quella? «Evidentemente al primo sguardo è opportuno porre subito all'inizio la ragione come sostanza universale, come ciò che è necessariamente. Ma l'esistenza della ragione è piuttosto qualcosa di condizionato, di positivo. Ma perché, in senso assoluto, l'opposto non potrebbe essere altrettanto buono?» (SW I/10, 252; trad. it. *E*, 180; cfr. SW II/3, 247-248). «Con ciò è distrutto il fondamento di ogni razionalismo filosofico,

cioè di ogni sistema che assuma come *principio* la ragione» (SWII/3, 248; trad. it. *FR*, 415-417). Porre come principio la ragione invece della non-ragione è tutt'altro che una necessità *a priori*, è anzi un mero dogma. Solo l'empirismo potrebbe giustificare *a posteriori* un siffatto principio; ma proprio l'empirismo si volge, come vedremo immediatamente, *anche* contro di esso. Il razionalismo ha solo *una scusa* per questo suo dogma, ma anche questa non è plausibile. Esso ritiene, infatti, che il suo principio sia la *condicio sine qua non* di una conoscenza assoluta, e poiché non gli sovviene affatto che un dubbio sull'esistenza di una conoscenza assoluta in questo senso sia sommamente giustificato (cfr. SWII/3, 74), considera convincente la sua prova indiretta (a partire dall'impossibilità della conoscenza assoluta senza l'ammissione del suo principio), mentre essa è completamente campata in aria (cfr. SWI/6, 138 sgg.). Perciò Schelling dice più tardi (SWII/1, 586; trad. it. *IFM*, 647), del tutto a ragione: «Non serve dire: di ciò che è semplicemente individuale, privo dell'universale, non può esservi nessuna scienza. Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου. Infatti perché deve esservi proprio una scienza?» Su questo presupposto campato in aria si basa però tutto lo sviluppo filosofico a partire da Kant, il quale iniziò a costruire la metafisica dalle condizioni di possibilità dei giudizi sintetici *a priori* (cfr. la mia *Philosophie des Unbewussten*, conclusione).

aA

11

2) Dalla considerazione di un qualsivoglia fenomeno rimane sempre qualcosa di non risolvibile razionalmente, quindi un residuo irrazionale. «Secondo l'eterno atto dell'autorivelazione, tutto nel mondo, come noi ora lo consideriamo, è regola, ordine e forma: ma tuttavia sussiste sempre nel fondo l'irregolare, come se potesse tutt'a un tratto ricomparire, e in nessun luogo si trova che l'ordine e la forma siano la condizione originaria, ma dovunque le cose appaiono come se una condizione originariamente priva di regola» (l'irrazionale) «sia stata portata verso l'ordine» (alla ragione). «Questa è nelle cose l'inafferrabile *base della realtà*, il residuo che non scompare mai, cioè che, per quanti sforzi si facciano, non si lascia mai risolvere in intelletto, ma rimane sempre nel fondo» (SWI/7, 359-360; trad. it. *SF*, 97; cfr. anche SWI/8, 212, rr. 14-21). Chi dubita di questo residuo irrazionale di ogni fenomeno, non ha mai avuto a che fare con le donne. In quella «natura extralogica dell'esistenza» (SWII/3, 95;

trad. it. *FR*, 157-159), in quella base irrazionale della realtà la quale conferisce il “che” o l’esistenza alle cose il cui “che cosa” o essenza è determinato attraverso la ragione, noi ravvisiamo senza difficoltà la *volontà*. «Nessun essere attuale è pensabile senza un volere attuale modificato sempre più da vicino. *Che* un qualche cosa è, dunque l’*essere* di una cosa, io lo riconosco dal fatto che esso si afferma, che esclude l’altro da sé, che oppone resistenza a ogni altro che cerchi di penetrare in esso o di farlo sparire. [...] Opposizione però c’è propriamente solo nel volere: solo la volontà è ciò che propriamente fa resistenza ed è l’incondizionatamente capace di far resistenza nel mondo, propriamente perciò l’invincibile. Dio stesso, si può dire, non può vincere la volontà altrimenti che attraverso la volontà stessa» (*SW* II/3, 206; trad. it. *FR*, 341-343). Solamente la volontà è *ciò che è libero*, perché essa, alogicamente, non è legata ad alcuna ragione, giacché tutto il Logico è sottomesso alla *necessità* logica. Proprio per il fatto che la volontà è irrazionale, la sua manifestazione nelle cose, la realtà o il “che” delle cose, si sottrae alla penetrazione razionale<sup>1</sup>. Il volere è alogico, esso è l’unico Alogico che noi conosciamo, sicché possiamo chiamarlo di fatto l’Alogico per eccellenza.

3) Se la ragione non può *riconoscere* la realtà da sé, essa può ancor meno *produrla* da sé. Dopo che la ragione, a partire dal puro pensiero e attraverso di esso, ha esaurito tutti i gradi del suo sviluppo e si è compresa come il vertice del compimento del Logico (Idea assoluta), essa, quantunque nel regno della realtà (nel dominio della natura e dello spirito) non ci possa essere alcuna fase che essa non abbia già

1. La volontà non si può in alcun modo dedurre dal razionale, dalla rappresentazione. Se *Spinoza* la concepisce come mera affermazione o negazione di un evento futuro, ciò è del tutto inadeguato, e non corrisponde assolutamente all’essenza della volontà; infatti nell’affermazione e nella negazione non sono presenti né un tendere né bramare, e l’eroe di una tragedia del destino può affermare il suo destino a lui predetto come infallibilmente avverantesi, mentre egli *vuole* il contrario. Se *Hegel* nella sua Logica tenta di dedurre la volontà dal concetto di fine, ciò è parimenti del tutto insufficiente; poiché, prescindendo dal fatto che “volere” è qualcosa di molto più ampio che “mirare a”, e dunque sarebbe da questo ottenibile sempre solo parzialmente, il volere deve *precedere* il concetto di fine, poiché lo rende possibile. Solo quando io *voglio* qualcosa, posso realmente *mirare* a esso. Il fine non è quindi una categoria *meramente* logica, esso è già *applicato*, vale a dire è logica applicata all’alogico. Nel caso di Schelling ciò è fin troppo evidente per esporlo nei particolari.

idealmente percorso, nondimeno si mantiene altrettanto lontana dalla realtà stessa, quanto lo era all'inizio del suo processo logico; per quanto essa vada e venga, per quanto le piaccia prendere grandi rincorse, non può assolutamente fuoriuscire dalla sua propria sfera, il regno delle pure idee, dal quale nessun ponte la conduce alla realtà, all'esistenza. Nell'idea tutto è necessità logica, ma «è chiaro che in base alla semplice necessità della natura divina, e dunque anche in base alla necessità in generale non si potrebbe mai giungere a un'esistenza reale» (SWI/8, 232) «Se, dunque, la divinità si è interessata dell'essere, se si è di fatto rivelata attraverso l'essere (e noi dobbiamo ammettere che ciò sia realmente accaduto), la decisione in tal senso poté avere la sua origine solo nella suprema libertà» (SWI/8, 300; trad. it. *EM*, 135). Ma la libertà non ha alcuno spazio nell'idea, dove tutto è logicamente necessario; la libertà della "decisione" (cfr. Hegel, *Enciclopedia*, I edizione, § 191) si addice soltanto all'alogico, alla volontà. Ma in fin dei conti «la conoscenza *di ciò che è* è propriamente ciò che viene ricercato in filosofia. L'essere non ha importanza, l'essere è in ogni caso solo un accessorio, un qualcosa da aggiungere *a ciò che è*» (SWII/2, 34; trad. it. *M*, 42). Neanche il puro razionalista può liberarsi da questa necessità di approssimarsi all'esistente stesso; egli ammette che la logica *esige una conferma*, vale a dire che il *filosofo* non può essere soddisfatto di essa senza vederla confermata dalla realtà constatata empiricamente (cfr. SWI/10, 153). Ora, se nondimeno il principio del panlogismo deve venire conservato come l'unico valido, allora si deve necessariamente «ammettere che la ragione, senza alcun motivo impellente (che comunque dovrebbe essere presupposto nella ragione), quasi per rompere la monotonia della sua eternità, proprio *pour faire du temps*, per *far passare il tempo*, trapassi nel suo contrario, per togliersi poi il gusto di ritornare in sé dalla nonragione, dal suo contrario»<sup>2</sup> (SWI/10, 253; trad. it. *E*, 180-181). Schelling esprime ancora meglio la stessa cosa in II, 1, 584 [trad. it. *IFM*, 641-643]: «se da un lato la semplice *volontà* divina non spiega *ciò che è necessario e universale* nelle cose, è

aA

13

2. Nel testo c'è un refuso, per cui qui sono chiuse virgolette non aperte in precedenza. Il riferimento è però corretto, sicché, leggendo il passo della *Darstellung des philosophischen Empirismus* riportato si vince facilmente che la citazione inizia dove ho inserito le virgolette aperte. [*N.d.T.*]

allora impossibile spiegare con la pura e semplice *ragione* la *contingenza* e la *realtà* delle cose. Alla fine non rimarrebbe nient'altro che ammettere che la ragione diventi infedele a se stessa» (cioè che la pura ragione secondo certe direzioni si comporti in modo semplicemente irrazionale) «rinneghi se stessa. Analogamente dovremmo ammettere che quella stessa Idea che fu presentata innanzitutto come ciò che vi è di più perfetto e come ciò che *nessuna* dialettica potrebbe più intaccare, – che questa Idea, senza avere in se stessa una minima ragione per fare ciò (o, come dicono giustamente i francesi, *sans rime ni raison*) si frantuma in questo mondo di cose accidentali, impenetrabili alla ragione e recalcitranti al concetto. Questo tentativo di spiegazione, qualora venisse compiuto, sarebbe un esempio notevole di ciò che si può offrire a un'epoca confusa. Come possiamo giudicarlo? Certamente con le parole di Terenzio: *haec si tu postules* (un tale allontanamento da se stessa della ragione) *certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias*» (il paradosso diventa ancora più profondo, per il fatto che il processo cosmico deve essere inoltre riconosciuto come un mezzo del prevalente dolore). Il panlogismo di Hegel si trova però nel suddetto caso. La filosofia dell'identità si era definita idealismo assoluto, perché «non tratta affatto la questione dell'esistenza» (SWI/10, 148-149 [nota]; trad. it. LM, 118); essa resta sempre *ipotetica* anche nella considerazione della natura e dello spirito, ossia si mantiene nella mera possibilità (cfr. SWII/3, 89), afferma solamente che questo sta così e così, *nel caso in cui* esso esista; essa «ignora come Hegel<sup>3</sup> un doppio divenire, uno logico e uno reale; ma, partendo dal soggetto astratto, dal soggetto nella sua astrazione, è, sin dal suo primo passo, nella natura, e quindi non ha bisogno, dopo, di alcuna ulteriore spiegazione del passaggio dalla sfera logica alla sfera del reale» (SWI/10, 146; trad. it. LM, 116) «Hegel inizialmente sembrò riconoscere la pura natura logica di quella scienza» (SWII/3, 88; trad. it. FR, 147) e in modo conseguente egli avrebbe dovuto esporre la logica – nella quale per lui comunque avevano trovato accoglienza già molte figure della filosofia della natura e dello spirito – così che tutta la scienza puramente razionale fosse

3. «come Hegel» è aggiunta di Hartmann. [N.d.T.]



in essa contenuta e il panlogismo fosse con essa concluso. Tuttavia, dopo che l'Idèa si era compiuta logicamente, egli pretese che la medesima Idèa si compisse anche realmente. Mentre la filosofia dell'identità si accontenta, e non tocca il suo limite, cioè l'esistenza, il panlogismo di Hegel vuole superare questi suoi limiti naturali ed essere l'*intera* filosofia, di cui è invece solo un aspetto. E qui giunge quel *salto mortale*<sup>4</sup> della "decisione" assunta dall'idea assoluta di licenziarsi per la natura, lasciandosi scomporre nei suoi momenti.

«Or non si può, bensì, affatto comprendere che cosa debba indurre l'Idèa, dopoché si è elevata sino al soggetto supremo e ha assorbito tutto l'essere, a farsi di nuovo oggetto privo di soggetto, ad abbassarsi a semplice essere, e a farsi dirompere nella cattiva esteriorità dello spazio e del tempo» (SWI/10, 154; trad. it. *LM*, 122). «Il puro pensiero, nel quale tutto si sviluppa con necessità, non sa nulla di una deliberazione, di un'azione o di un atto» (SWII/3, 173; trad. it. *FR*, 287). Contro Baader «Hegel dice dunque molto signorilmente che l'uscire delle cose da Dio non è affatto una delle sue categorie, *egli* non se ne serve perché in generale non si tratta affatto di una categoria, ma soltanto di un'espressione figurata. Tuttavia, però, Hegel ha la stupefacente categoria del licenziare. Questo "licenziare" non è un'espressione figurata? Che cosa intenda con tale licenziare, non viene spiegato. Soltanto, a questo licenziare da parte di Dio deve necessariamente corrispondere un uscir-fuori di ciò che è licenziato (di ciò da cui, in quanto tale, Dio si licenzia), dunque un uscir-fuori della natura, e perciò anche della materia da Dio; così come, se secondo Hegel Dio nella logica è *ancora* chiuso nella propria eternità, proprio lo stesso Dio deve essere uscito dalla sua eternità nella natura reale, extralogica» (SWII/3, 121-122; trad. it. *FR*, 201). Così la filosofia di Hegel, laddove eccede la logica, perde il carattere del puro pensiero e deve accontentarsi della rappresentazione figurata, e certamente senza con ciò poter conseguire quello che desidera (cfr. SWII/3, 173; I/10, 151-154; e la mia *Philosophie des Unbewussten*, pp. 649-652)<sup>5</sup>.

aA

15

4. In italiano nel testo. [*N.d.T.*]

5. Colgo l'occasione per richiamare l'attenzione sulla critica di Schelling alla filosofia hegeliana in generale, la quale è contenuta in SWI/10, 123-164. Essa è ancora oggi il meglio di ciò che è stato detto su Hegel, e lo giudica con precisione

Il risultato del punto 3 ora considerato è che il panlogismo, ovvero la filosofia puramente razionale, si misconosce se si considera come la filosofia nella sua totalità, e crede di poter spiegare nell'essenza delle cose qualcosa di più dei rapporti logici. Per contro, essa è completamente giustificata quando riconosce l'allogico o la volontà come principio equiparabile al logico, e [quando riconosce] vicino a sé un'altra parte della filosofia come quella chiamata a occuparsi della realtà derivante da quell'altro principio. «Poiché l'esistenza è dappertutto l'elemento positivo, cioè, ciò che è posto, assicurato, affermato, essa avrebbe dovuto riconoscersi come filosofia puramente negativa, ma appunto con ciò avrebbe dovuto lasciar fuori di sé campo libero [...] alla filosofia positiva» (SW I/10, 125; trad. it. LM, 100), laddove invece il panlogismo di Hegel «si spaccia per la filosofia assoluta, per la filosofia che non lascia nulla fuori di sé» (*ibid.*). A questo punto vogliamo considerare più da vicino il rapporto tra filosofia negativa e filosofia positiva, e con ciò colgo l'occasione per sottolineare che quando si parla della filosofia positiva di Schelling come di un sistema, questa è solo una *denominatio a potiori*, e significa la riunione di filosofia positiva e filosofia negativa rappresentabile nella più stretta relazione.

non dall'esterno, ma dall'interno, a partire dal principio che Hegel aveva portato a sistema e del quale principio nessuno aveva maggiore esperienza di colui che l'aveva trovato ed enunciato.

aA

17

Come già ha dimostrato Aristotele, «in ogni ente bisogna fare una distinzione: sono infatti due cose ben diverse sapere *che cosa* un ente sia, *quid sit*, e *che* esso sia, *quod sit*. Quella – la risposta alla domanda: *che cosa* è – mi concede una penetrazione nell'*essenza* della cosa, cioè fa sì che io comprenda la cosa, che abbia un'intelligenza o un concetto di essa, oppure essa stessa in concetto. L'altro punto invece – il sapere *che* essa è – non me lo fornisce il semplice concetto, ma qualcosa che va oltre il semplice concetto, che è l'esistenza» (SW II/3, 57-58; trad. it. FR, 95) «Già qui, dunque (proprio secondo questa distinzione), ci apparirà verosimile che, nella misura in cui la domanda riguarda il *che cosa*, essa si rivolge alla *ragione*, mentre *che* un certo qualcosa sia, si tratti pure di qualcosa di riconosciuto dalla ragione – che questo qualcosa esista, cioè –, può insegnarcelo solo l'*esperienza*» (SWII/3, 58; trad. it. FR, 95-97). Anche Hegel dice «che la ragione si occupa dell'*in sé* delle cose». Ma cos'è l'*in sé* delle cose? «Forse che esse esistano, il loro esserci? Nient'affatto, poiché l'*in sé*, l'essenza, il concetto, la natura dell'uomo, per esempio, rimangono immutati anche se non ci fosse nel mondo alcun uomo, così come l'*in sé* di una figura geometrica rimane lo

stesso, sia che essa esista, sia che non esista. [...] Dunque, anche se riconosco – ed è cosa probabilmente da riconoscersi *a priori* – che nella serie delle esistenze deve cadere la pianta in generale, con questa prospettiva non sono ancora andato oltre il semplice *concetto* della pianta. Questa pianta è ancor sempre non la pianta reale, bensì il mero concetto della pianta» (SWII/3, 59; trad. it. FR, 97-99). Di più non si può capire *a priori*: né questa determinata pianta realmente esistente è mai raggiungibile *a priori*, né si può affermare in generale l'esistenza della pianta, perché *a priori* sarebbe infatti altrettanto possibile che non esistesse assolutamente nulla (cfr. SWII/3, 58-59). «Che *in generale* esista qualcosa, e che in particolare questo elemento *determinato*, conosciuto *a priori*, esista nel mondo, la ragione non può mai sostenerlo *senza l'esperienza*» (SWII/3, 59; trad. it. FR, 97). Da qui non segue che ciò che è dedotto *a priori* sia una chimera, qualcosa di non-esistente, al contrario esso è concepito come qualcosa che è solo se esiste realmente, poiché l'essente non ha il concetto fuori di sé, bensì in sé, e «in questo senso è vero che il concetto e l'esistente sono uno» (SWII/3, 60; trad. it. FR, 99), ma da un lato la deduzione aprioristica del concetto e la sua costituzione non sono affatto condizionati dalla considerazione dell'esistenza e della non esistenza («il necessario è ciò che è indipendente da ogni esistenza»; SWII/3, 61; trad. it. FR, 101), e d'altra parte la ragione non può *a priori* affermare nulla circa il fatto che le figure dedotte attraverso di essa troveranno o meno un'esistenza reale; può solo dire ipoteticamente: «*se* si danno cose esistenti, allora esse saranno queste, e in questa successione e in nessun'altra» (SWII/3, 61; trad. it. FR, 101). «Infatti, *che* il costruito esista effettivamente lo dice, appunto, *solo l'esperienza, non la ragione*» (SWII/3, 62; trad. it. FR, 103).

A chiarire la cosa nel migliore dei modi è ancor sempre il confronto con la matematica: «In geometria nessuna proposizione significa che in base a essa un cosa *sia* effettivamente *così*, ma solo che non può essere altrimenti; il triangolo, per esempio, è possibile *solo così*, dal che segue certamente che esso sarà anche *così*, se esso esiste, ma in nessun modo *che* esso esiste, cosa che, quindi, viene considerata piuttosto come del tutto *indifferente*» (SWII/1, 377; trad. it. IFM, 237), dacché «l'essenza della circonferenza non cambia in nulla per il fatto che io descriva realmente un cerchio» (SWII/1, 575-576;

trad. it. *IFM*, 625-627). Qualora si dovesse opporre a ciò una «erroneamente intesa identità di pensiero ed essere» (cfr. *SW* II/3, 59), si deve ribattere che l'identità correttamente intesa di essere e pensiero consiste proprio nel fatto che l'essente, se esiste, può esistere solo così come il pensiero lo pensa e non altrimenti. Se non ci fosse questa identità, allora per esempio il triangolo, sebbene possa essere *pensato* solo con una somma degli angoli [interni] pari a due retti, potrebbe nondimeno *esistere* con una diversa somma di angoli.

Per offrire come spiegazione un esempio ancora metafisico, scelgo la prova ontologica, la quale al contempo ci consente di fare un passo avanti: «La più antica (anselmiana) versione dell'argomento ontologico fu questa: l'essere più Alto, al di sopra del quale nulla è, *quo majus non datur*, è Dio, ma il più Alto non sarebbe il più Alto se esso non esistesse, poiché noi potremmo allora rappresentarci un essere che avesse, in più di lui, l'esistenza, ed esso non sarebbe più, così, il più Alto. Che cosa significa questo, però, se non che *noi* nell'essere più alto abbiamo già *pensato* l'esistenza? Certamente, dunque, l'essere più alto *esiste*, si noti bene, *se* si dà un essere che sia il più alto nel senso che esso implica l'esistenza: ma allora la proposizione *che* esso esiste è ancora soltanto tautologica. Nella versione cartesiana si può individuare il paralogismo in cui si cade con l'argomento ontologico (poiché si tratta soltanto di un errore di forma) ancora formalmente così: ripugna all'essenza di Dio di esistere solo casualmente, questa è la premessa; in questa premessa, dunque, il discorso riguarda solo l'esistenza necessaria, un *modo* cioè dell'esistenza, per cui nella conclusione il discorso non può riguardare l'esistenza *in generale*, ma appunto soltanto l'esistenza *necessaria*, soltanto un *modo* dell'esistenza. Questo è perfettamente chiaro. La conclusione può dunque suonare solo così: di conseguenza, Dio esiste *necessariamente se*, si intende, egli esiste, il che lascia dunque impregiudicato se egli esista o non esista» (*SW* II/3, 157-158; trad. it. *FR*, 259-261). Altrettanto accade con la definizione di Leibniz: *Deus est Ens, ex cuius essentia sequitur existentia*. «Senonché, dall'essenza, dalla natura, dal concetto di Dio [...] non segue in eterno nulla più di questo: che Dio, *se* esiste, dev'essere l'esistente *a priori*, in altro modo non può esistere; ma da ciò non segue che egli esista» (*SW* II/3, 156; trad. it. *FR*, 259). «Kant possiede il concetto assolutamente *immanente*,

quello dell'essenza più alta, [...] e il concetto assolutamente *trascendente* (quello del necessariamente esistente) soltanto come slegati l'uno *accanto* all'altro. [...] A questo punto, nella critica di Kant c'è realmente una lacuna» (SW II/3, 168; trad. it. FR, 279). «Ci si accontenta, abitualmente, di chiamare Dio l'essere necessariamente esistente, ma non è sufficiente.» Piuttosto si deve chiamarlo il necessariamente esistente che è necessariamente, ossia ciò che, se esiste, è necessariamente esistente in modo necessario, o meglio *non può* assolutamente esistere *altrimenti* che in modo necessario (SWII/3, 159; trad. it. FR, 263). «L'unica verità che rimanga dell'argomento ontologico» è dunque questa: «l'essenza più alta, *se* essa esiste, può essere l'esistente solo *a priori*, dunque essa *deve* essere il necessariamente esistente, l'*esistente* che è prima del suo concetto, dunque di ogni concetto» (SWII/3, 168; trad. it. FR, 279). «Sarebbe invero una contraddizione preporre al primo nel pensiero un *altro* primo nel pensiero, ma non c'è alcuna contraddizione nel subordinare al primo nell'*essere*, e pertanto sorpassante e sovrastante ogni pensiero, il primo nel *pensiero*, o nel pensarlo come un *posterius* rispetto a quello. Non per il fatto che si dà un pensare, infatti, si dà un essere, *ma perché c'è un essere, si dà un pensare*» (SW II/3, 161 [nota]; trad. it. FR, 267) «Noi possiamo produrre *a priori*, nel mero pensiero, tutto ciò che si presenta nella nostra esperienza; ma così esso è anche, appunto, soltanto nel pensiero. Se noi volessimo trasformare questo in una proposizione oggettiva, cioè dire che tutto è anche *in sé solo* nel pensiero, dovremmo allora ritornare al punto di vista di un idealismo fichtiano. Se vogliamo qualcosa di esistente *fuori* del pensiero, allora *dobbiamo* partire da un essere che è assolutamente indipendente da ogni pensiero, che precede ogni pensiero. La filosofia hegeliana non sa nulla di questo essere (imprensabile [*unvordenklich*]), essa non fa alcun posto per questo concetto» (SWII/3, 164; trad. it. FR, 271). Proprio questo esistente privo di fondamento, «che Kant chiama l'abisso per la ragione umana», è il punto di partenza della filosofia positiva, e il suo compito è mostrare che questo è «non necessariamente, ma *di fatto*, l'essenza necessariamente-esistente, o Dio» (SWII/3, 169; trad. it. FR, 279), e dunque prendere una direzione opposta a quella della prova ontologica. «La difficoltà non risiede nel *giustificare* un tale inizio, ma nel procedere a partire da questo, o

nel giungere più lontano» (SWI/10, 211; trad. it. *Prefazione a VC*, 428). Quest'ultima [difficoltà] è quella in cui Spinoza è naufragato.

«Non meno che l'essenza, anche il determinato *che-cosa* di ogni cosa è un *a priori*, che appartiene all'*empirico*<sup>1</sup> solo in quanto è effettivamente *esistente*» (SWII/3, 103; trad. it. *FR*, 171). Poiché «il regno delle essenze è anche il regno delle possibilità» (SWII/1, 576; trad. it. *IFM*, 627), ciò concorda con il detto di Leibniz citato in SWII/1, 581 [trad. it. *IFM*, 637]: «A mio parere, la volontà *divina* è la causa della *realtà*, ma l'*intelletto* divino è l'origine della *possibilità* delle cose: è questo che costituisce la realtà delle verità eterne, senza che la volontà vi abbia parte». In altre parole: l'**idea logica** pone il “**che cosa**”, la **volontà alogica** pone il “**che**” delle cose. Ciò che la ragione *oggettiva* ha posto a partire da sé *prima* di pensare con la produzione delle cose, la ragione *soggettiva* deve anche poterlo ricostruire da sé *dopo* aver pensato con la conoscenza delle cose, poiché entrambe sono una e la stessa ragione, e dunque l'intero *contenuto* dell'esperienza (e nulla più) deve essere conseguibile per la pura costruzione razionale; questo è il pensiero da cui la filosofia puramente razionale o negativa cerca di trarre la propria giustificazione<sup>2</sup>.

aA

21

1. Invece di «gehört es dem Empirischen an», “appartiene all'empirico”, come nel testo originale, Hartmann riporta «gehört es der Erfahrung an», “appartiene all'esperienza”. [*N.d.T.*]

2. Poiché la ragione oggettiva pre-pensante è intuitiva, cioè domina tutto con un solo sguardo, e trae eternamente il risultato senza riflessione, e poiché la ragione soggettiva è riflessiva ma discorsiva e astratta, cioè si aggrappa faticosamente a un aspetto parziale e si trascina lentamente con ogni sorta di stampelle, non si può in alcun modo stabilire e determinare *a priori* quanto lontano sia l'ultima dal seguire il volo della prima; ma allo stesso modo si può anche affermare *a priori* con certezza che essa non può in alcun caso eguagliarla, bensì deve restarle dietro, tanto più che essa non potrebbe mai determinare *a priori* i rapporti e le circostanze *sotto le quali* la ragione oggettiva *comincia* la sua attività applicata, ma dovrebbe sempre comprenderla come ultimo risultato di una lunga serie empirica induttiva. L'esperienza si esprime su questo rapporto in modo ancora del tutto diverso, poiché mostra che tutti i tentativi della pura ricostruzione razionale metafisica hanno fatto una misera fine, e ancora che le sporadiche apparizioni di quella ragione intuitiva (inconscia) sono tutto ciò che resta (concezioni mistiche). Non desta davvero meraviglia pensare a quali inquietanti impieghi di tempo e forza anche la matematica deve ricorrere per risolvere con tutte le sue armi discorsive problemi relativamente facili di rapporti *meramente quantitativi*, che la natura affronta giocando, e quanto spesso essa tuttavia qui fallisca completamente nonostante la sua alta formazione. Se già nella sfera della mera quantità la ragione discorsiva scalfisce appena la superficie della natura, anche la pura filosofia razionale deve smettere di vantare l'universalità e la necessità delle sue costruzioni. Già Schopenhauer in modo ragio-

Schelling ha il merito di aver di nuovo indicato con insistenza la via dell'*induzione*, da lungo tempo dimenticata, come la sola che possa condurre al *principio*. Ma egli ha poi rovinato il buono di questa indicazione in quanto ha limitato l'induzione alla mera esperienza interna del puro pensiero, l'ha riferita unicamente al possibile, impossibile e necessario da pensare (non da non pensarsi) e qui grado per grado l'ha fatta ascendere dal *primum cogitabile* all'ultimo principio (cfr. il mio scritto: *Sul metodo dialettico*, Berlin, C. Duncker Verlag, 1868, pp. 31-34). Certamente così il principio è conseguito solo *nell'idea*. «Dato, infatti, che ciò che la scienza della ragione coglie *a priori* o costruisce è appunto l'esistente, deve premerle di avere un controllo attraverso il quale provare che ciò che essa trova *a priori* non è una chimera. Questo controllo è l'esperienza. Infatti, *che* il costruito esista effettivamente lo dice, appunto, solo l'esperienza, non la ragione» (SWII/3, 62; trad. it. FR, 103). Schelling a ragione rimprovera a Hegel il fatto di ritenere che l'empirismo sopprima ogni conoscenza del sovrasensibile e, nelle sue conseguenze, superi l'oggettività e la necessità delle determinazioni e delle leggi morali (SWII/3, 113). «Anche il più limitato empirismo non può dare alle sue fatiche altra meta che questa: trovare la ragione in ogni fenomeno particolare, come pure nell'unità di tutti i fenomeni, scoprire e portare alla luce del giorno questa ragione» (SWII/3, 109; trad. it. FR, 181). Perciò dovunque l'empirismo lavora mano nella mano con il razionalismo, ogni empirismo è empirismo razionale, e «anche la filosofia razionale è, secondo la materia, empirismo; soltanto, essa è empirismo *a priori*» (SWII/3, 102; FR, 171). Ma anche l'ultimo «come Kant aveva insegnato a proposito della ragione, non va al di là dell'esperienza, e dove l'esperienza trova una fine, là riconosce anch'essa il suo *proprio* limite, lasciando sussistere quell'ultimo come inconoscibile» (SWII/3, 102; trad. it. FR, 171). Che essa possa raggiungere il principio non come reale, bensì solo nell'idea, è già stato spiegato a sufficienza, ma anche nell'esperienza la stessa cosa non si lascia

nevole limita i "*praedicabilia a priori*" essenzialmente a rapporti quantitativi e leggi della logica (ciò che egli afferma sulla materia come tale è già illusione), e sarebbe tempo che la filosofia tedesca la finisse a questo riguardo di offrirsi al dilleggio dei più pratici popoli confinanti con le sue velleità infantili.



dimostrare immediatamente (cfr. SWII/3, 271)<sup>3</sup>, bensì solo mediatamente, e «per trasformare questo incomprensibile *a priori* in un comprensibile *a posteriori*» (SWII/3, 165; trad. it. FR, 273), in modo tale che si mostra in modo deduttivo, che a partire dall'esistenza reale diventano *possibili* le conseguenze a, b, c ecc.; «ma a, b, c ecc., esistono realmente in base alla nostra esperienza, dunque» esiste realmente anche il principio (SWII/3, 169; trad. it. FR, 281). Si vede che la filosofia positiva è “discendente”, mentre la negativa è “ascendente” (SWII/3, 151, nota); cioè la prima è altrettanto *deduttiva*, quanto l'ultima è *induttiva*. Ma la filosofia positiva non deduce da un principio già compiutamente dato (o meglio esso è dato solo secondo il *che cosa*, non secondo il *che*); proprio per il fatto che i risultati della deduzione si dimostrano validi ove applicati all'immediata realtà empirica, *proprio per questo* il principio deve essere dimostrato valido anche retroattivamente o a posteriori (cfr. SWII/3, 130)<sup>4</sup>, mentre il mondo viene derivato da questo principio *a priori* non ancora

aA

3. Ciò non vale di certo semplicemente per l'ultimo principio, bensì per innumerevoli gradi intermedi, che sono conseguibili solo mediatamente, tramite conclusioni dall'esperienza.

4. Ho mostrato nella mia *Filosofia dell'Incoscio* (Berlin, C. Duncker Verlag, 1868, pp. 5-9) che una tale deduzione da un principio, da dimostrarsi anzitutto retroattivamente, conferisce al sistema tutt'altro che certezza, non gli conferisce una determinata probabilità, ma gli conferisce solamente possibilità e nulla più; poiché infatti molte cause sono possibili per i medesimi effetti, rimangono aperte anche infinite possibilità di altri principi, dai quali la realtà empirica potrebbe essere parimenti deducibile. Qui la cosa sarebbe *alquanto* più vantaggiosa, se il principio fosse *realmente* riscontrato nell'idea mediante la pura induzione razionale, ma ciò è una mera parvenza, un gioco con i concetti empirici ottenuti. Schelling certo pretende altrimenti, «non il *Prius* assoluto *stesso* deve venire provato, ma *ciò che ne segue*: questo deve venir provato *basandosi sui fatti*, e in tal modo bisogna provare la *Divinità* di quel *Prius*. Ma il *Prius* stesso» (l'esistente senza fondamento) «è sopra ogni prova, esso è l'inizio assoluto, conosciuto attraverso se stesso» (SWII/3, 129; trad. it. FR, 213). Noi vediamo come anche questa pretesa si dissolva. Ogni puramente esistente è tutt'altro che certo come inizio per il *sapere*, «perché potrebbe anche non esistere in generale nulla» (SWII/3, 59; trad. it. FR, 97; cfr. SWII/3, 242, rr. 7-18). Solo al volere Schelling crede in modo certo, *solo* la volontà supera Dio nella pura idea attraverso un *postulato pratico* (SWII/1, 565), e precisamente l'*Io* (SWII/1, 566), l'individuo che cerca la *felicità* e non la trova nella vita contemplativa è questa volontà, che in quanto personalità esige un dio esistente in modo personale (SWII/1, 569-570). «*E lui, è lui* che vuole avere, il Dio che agisce e con il quale vi è una provvidenza, il Dio che in quanto *fattuale*, si può opporre al fatto della caduta, in breve colui che è il Signore dell'essere» (SWII/1, 566; trad. it. IFM, 609-611), per trovare ora nella *religione* (non c'è religione della ragione; SWII/1, 568) la felicità *individuale* egoisticamente agognata, che invece a lui era stata negata nel mondo. Non si può *esigere* dall'autore una più chiara confessione del fatto che la scienza inizi con la tensione del principio realmente esistente. Di con-

verificato, ipotetico. Non c'è dubbio che il metodo induttivo, in confronto a questi metodi ipotetico-deduttivi, abbia il più grande vantaggio, perché esso conferisce ai suoi risultati una *determinata* probabilità, cosa che quelli non consentono; che nondimeno Schelling nella filosofia positiva attribuisca la preferenza agli ultimi, posso spiegarmelo solo con un autoinganno sul valore dei medesimi, come sulla garanzia del principio; al che ancora può essere aggiunto il pregiudizio di volere dare una conclusione più compiuta e ritornante in sé all'intera filosofia tramite il senso invertito delle sue due facce (SWII/3, 151, nota, r. 4). In questi errori, l'innaturale limitazione del lato induttivo si rivale sull'esperienza interna del puro pensiero; poiché si dà *anche*, com'è giusto, la preferenza al metodo induttivo per la dimostrazione del principio realmente esistente, viene soppressa l'intera artificiosa divisione in due, e si ha solo un'unica filosofia induttiva, che però ora sorge dalle più ampie basi dell'intera esperienza illimitata, e ottiene come ricompensa in un colpo solo il principio come idealmente determinato e allo stesso tempo come realmente esistente. Schelling conosce questa possibilità molto bene, poiché è la via di Aristotele. «Aristotele lo ha» (il principio) «*assolutamente come il realmente esistente* (e non, come la filosofia negativa, semplicemente come idea) [...], ma egli ha tale ultimo come realmente esistente soltanto perché per lui la sua *intera* scienza è fondata sull'esperienza» (SWII/3, 104; trad. it. FR, 173). «*Anche adesso* la via di Aristotele per arrivare dall'empirico, da ciò che è dato nell'esperienza in quanto esistente, al logico, al contenuto dell'essere, sarebbe *l'unica via per giungere senza la filosofia positiva*» (cioè qui: deduttiva) «*a un Dio realmente esistente*» (SWII/3, 107; trad. it. FR, 177)<sup>5</sup>. L'unica cosa che Schelling può addurre a sua discolpa, per non aver imboccato questa via a lui nota, è che l'empirismo (cioè l'induzione su più ampia base) conferisce ai suoi risul-

aA

seguenza non resta in verità nient'altro che la dimostrazione, condotta nel testo, del principio *mediata* attraverso l'esperienza.

5. È falso quando Schelling subito dopo dice «che un tale Dio non corrisponderebbe alle esigenze» (ai postulati) «della nostra coscienza», poiché esso contiene (tanto nel «che cosa» quanto nel «che») *proprio tutto ciò* che contiene il principio di Schelling della filosofia positiva, e i postulati dell'individuo alla ricerca della felicità non hanno, come detto, alcuna voce nella scienza; è falso quando egli dice che questa via offrirebbe Dio «*solo come fine, non anche come causa produttrice*»; questo è semplicemente un equivoco da scolaretti fra «fondamento di conoscenza» e «causa efficiente», poiché *sempre* ciò che è posto nella *conoscenza* induttiva *come ultimo*, è posto *eo ipso* come *il primo in atto*.

tati solo una certa probabilità, e la necessità e universalità, che la scienza assoluta esige, sono conseguibili solo in una filosofia puramente razionale. A ciò si deve replicare in due modi: in primo luogo, che per me una necessità e una universalità di conoscenze, le quali manchino di realtà, hanno solo un valore molto relativo – io anzi sostanzialmente mi interessò del grado di sicurezza della conoscenza *effettuale*, della scienza reale – e però *questa* per Schelling è di fatto *molto minore* che nell'empirismo induttivo; in secondo luogo, che la necessità e universalità stesse di quella pura conoscenza ideale della filosofia negativa stanno semplicemente sulla carta, poiché a eccezione della matematica e della logica tale conoscenza puramente razionale non esiste né con né senza certezza assoluta.

Questo dipendere dalla direzione puramente razionale e l'adorazione delle figure ingannevoli della scienza assoluta devono essere perdonate in un uomo che ha dedicato a ciò la parte migliore della sua vita; è già sufficientemente degno di approvazione il fatto che egli sia riuscito a staccarsi dal suo passato fino a provare in modo convincente l'insufficienza di questa direzione, da contrapporre l'esigenza di una filosofia positiva, da pronunciare un simile giudizio su Aristotele e l'empirismo, e, con tutto ciò, da preparare con forza l'apparizione finita di quest'unico metodo efficace.

Concludo queste considerazioni con alcune parole pronunciate da Schelling nel 1850, le quali contengono per così dire il suo testamento alla nazione tedesca: «Le riflessioni a cui mi sono abbandonato qui sembrano essere molto distanti da tutto ciò che oggi occupa principalmente gli spiriti, e tuttavia esse hanno una relazione molto stretta con il presente. Infatti quella prevalenza concessa al pensiero sull'essere, al che cosa sul che, non mi sembra essere un male particolare, ma generale dell'intera nazione tedesca; questa infatti, dotata per fortuna da Dio di una imperturbabile contentezza di sé, si è mostrata capace di occuparsi per molto, molto tempo del che cosa di una costituzione, senza curarsi del che. L'infelice improduttività che ha colpito negli ultimi tempi la filosofia tedesca mi sembra che abbia la stessa causa dell'improduttività politica della Germania [...]. Solo quando l'essere è stabilito in modo incontestabile e indubitabile si può cercare, come è anche sempre avvenuto da sé, di rendere il contenuto di tale essere più conforme al pensiero e alla ragione. Se però

si comincia dal contenuto, che per sé e staccato da tutte le condizioni dell'esistenza può solo essere universale, si potrà forse proseguire per un momento, ma solo per accorgersi alla fine con orrore che manca il recipiente per accogliere tale contenuto» (SWII/1, 589-590; trad. it. *IFM*, 651-653).

aA

27

Prima di passare all'esposizione della dottrina dei principi o delle potenze, che costituisce il contenuto principale della filosofia positiva, voglio ancora toccare in via propedeutica alcuni aspetti delle intuizioni di Schelling, nelle quali egli si contrappone a Hegel più o meno concordando con le posizioni del suo oppositore Schopenhauer.

Il primo punto è l'opposizione di *concetto e intuizione*. Per Hegel il concetto non è solo qualcosa di reale, bensì è propriamente il tutto; attraverso il concrescere dei concetti si costruisce l'Idea. Secondo Schelling «al concetto si oppone non già semplicemente il reale sensibile, ma il reale in generale, tanto il reale sensibile, quanto il reale *sovrasensibile*» (SW I/10, 142; trad. it. LM, 113), dunque per lui il concetto non è affatto qualcosa di reale, e men che meno un reale soprasensibile, bensì è un'astrazione di origine sensibile. Schelling fa valere solo un *siffatto* idealismo oggettivo contro l'idealismo soggettivo fichtiano, «il quale si deve però occupare di *idee reali* (idee delle cose), e non di concetti astratti. A un sistema semplicemente di concetti astratti non si potrebbe dare mai un contenuto realmente speculativo attraverso l'applicazione del metodo escogitato per le idee; questo sistema si distin-

guerebbe dall'ontologia di una volta (nell'epoca migliore di Chr. Wolff) o dall'ideologia francese (gli si potrebbe semmai lasciare questo nome al posto di idealismo) proprio solo per il carattere forzato e distorto della forma» (SW II/1, 466; trad. it. *IFM*, 415-417). A qualcuno questo giudizio sulla logica astratta di Hegel può apparire duro, ma, molto prima di Hegel, Schelling aveva espresso un giudizio simile (1795): «Il più grande merito del filosofo non è quello di proporre *concetti astratti tessendo sistemi* a partire da questi. Il suo scopo ultimo è l'essere puro e assoluto; il suo maggiore merito quello di scoprire e rivelare ciò che non si può più ricondurre a concetti, spiegare, sviluppare – insomma l'insolubile, l'immediato, il semplice» (SW I/1, 186; trad. it. *IPF*, 62)<sup>1</sup>. «Ciò che è esposto in *concetti riposa*. Concetti si danno dunque solo di oggetti e di ciò che è *limitato* e viene osservato *sensibilmente*. Il *concetto* del movimento non è il movimento *stesso*, e senza intuizione *noi non sapremmo* cosa è *il movimento*» «Ciò che è l'essente e che può essere solo pura *effettività*, non si può, in quanto tale, *afferrare con nessun concetto*. Il pensiero giunge solo *fino* a questo. Ciò che è solo Actus si sottrae al concetto. Se l'anima vuole occuparsi di esso e vuole quindi porre ciò che è l'essente al di fuori dell'essente e in sé e per sé, come un *κεχωρισμένον τι καί αὐτό καθ'αὐτό*, come si esprime Aristotele: allora essa non è più pensante, bensì (in quanto elimina ogni universale) *contemplante*» (SW II/1, 316; trad. it. *IFM*, 119). «Concetto, senza sensualizzazione da parte dell'immaginazione, è una parola senza senso, un suono senza significato [...]. *Il reale è solo nell'intuizione*» (SW I/1, 359; trad. it. *CI*, 19). «L'*atto* non è però nel concetto, ma nell'*esperienza*» (SW II/1, 315; trad. it. *IFM*, 119). «La violenza (della logica hegeliana) nasceva dal fatto che egli doveva negare tali forme d'intuizione e tuttavia le insinuava continuamente in modo surrettizio» (SW I/10, 138; trad. it. *LM*, 110), perciò egli, «senz'insinuarla surrettiziamente, non avrebbe potuto fare alcun passo avanti». «Non credo che qualcuno possa facilmente negare che ogni *attendibilità* del nostro sapere si fonda

1. Hartmann si riferisce qui alla fine del capitolo IX di *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*. In realtà, il passo riportato è una citazione di Schelling dalle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* di Jacobi (F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1789), in Id., *Werke*, Bd. IV, Abt. I, Leipzig, 1819; ristampa Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, p. 72). [N.d.T.]

sull' *immediatezza dell'intuizione*» (SWI/1, 376; trad. it. *CI*, 40). «Nulla è per noi reale, se non ciò che ci è dato immediatamente *senza ogni mediazione attraverso concetti*. Ma nulla ci giunge *immediatamente* in altro modo che attraverso l'intuizione, e perciò l'intuizione è quanto vi è di più alto nella nostra conoscenza» (cfr. anche SWI/1, 318-319). In tutto ciò Schelling concorda con Schopenhauer su quanto è più degno di nota<sup>2</sup>.

Il secondo punto è il significato della *volontà*, superiore a tutto il resto. Schelling pone prestissimo [all'interno della sua opera] «l'autentico merito di Fichte» nel fatto «che egli estende il principio che Kant pone al vertice della filosofia pratica (l'autonomia del volere) a principio dell'intera filosofia» (SWI/1, 409; trad. it. *CI*, 66). Già nel 1797 scrisse (e sembra di leggere Schopenhauer): «*La fonte dell'autocoscienza è il volere*. Ma nel volere assoluto lo spirito diviene immediatamente cosciente di se stesso, ovvero ha un'intuizione intellettuale di se stesso» (SWI/1, 401; trad. it. *CI*, 59). Nell'atto della volontà si mostra immediatamente l'identità di ideale e reale, poiché esso è ideale in quanto attività spirituale, e tuttavia è suprema realtà e fondamento di realtà. Il panlogismo e Hegel ignorano del tutto l'aspetto del precedente sviluppo a cui qui si mira, e cercano di risolvere il volere nel pensiero, come già sopra è stato ricordato. Ma già nel 1809 sopraggiunge nella visione di Schelling un totale contraccolpo. «In ultima e suprema istanza *non c'è alcun altro essere che il volere*. Il volere è l'essere originario, e a esso soltanto si addicono tutti i suoi predicati: assenza di principio, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione. *L'intera filosofia non mira che a questo, a trovare questa suprema espressione*» (SW I/7, 350; trad. it. *SF*, 91). Abbiamo già visto che la volontà è la sola resistenza, che essa è il fondamento irrazionale di ogni realtà nelle cose (cfr. il luogo citato sopra, SWII/3, 206). Il suo *Schema antropologico*<sup>3</sup> comincia così: «La volontà è la *sostanza* propriamente spirituale dell'uomo, il *fondamento* di tutto, l'*originaria* produttrice di materia, l'Unico nell'uomo,

aA

29

2. Cfr. il mio saggio *Über die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprinzip heraus* [Sulla necessaria ricostruzione della filosofia schopenhaueriana a partire dal suo proprio principio fondamentale], in «Philosophische Monatshefte», Bd. II (1868-69), Hft. 6, pp. 457-469.

3. Hartmann si riferisce a un breve scritto di Schelling del 1840, l'*Antropologisches Schema* (SWI/10, 287-294). [N.d.T.]

la causa dell'essere» (SWI/10, 289). In origine, lo spirito non è assolutamente nulla di teoretico, bensì è originariamente e prima di tutto volontà (cfr. SWII/1, 461-462). «La volontà, dunque, è dappertutto e nell'intera natura, dal gradino più basso al più alto. Volere è il fondamento di tutta la natura» (SWII/3, 207; trad. it. FR, 343). «Le differenze che noi osserviamo tra le cose non stanno, come potrebbe sembrare al primo sguardo, nel fatto che alcune sono assolutamente prive di volontà, mentre altre sono dotate di volontà (o volenti). *La differenza sta solo nella specie del volere*» (SWII/3, 206; trad. it. FR, 343). Se ogni cosa e ogni spirito sono essenzialmente una volontà, si inaugura con ciò la prospettiva di un *panteismo della volontà*. «Sarebbe un errore pensare che il panteismo venga superato e distrutto dall'idealismo» (Schelling prende qui la volontà come alcunché di reale) «Ma per il panteismo come tale è totalmente indifferente che vi siano *cose* singole comprese in una sostanza assoluta, o molte singole *volontà* comprese in una *volontà originaria*» (SWI/7, 352; trad. it. SF, 92). Chi non ravvisa in questo accenno il sistema di Schopenhauer?<sup>4</sup> Ma Schelling procede troppo rapidamente, come se avesse compreso immediatamente il mondo. Come Hegel doveva esporre il punto di vista del panlogismo, così Schopenhauer doveva esporre il punto di vista del panteismo della volontà; ognuno di loro produce un sistema nella più conseguente unilateralità del suo principio, affinché sia da quel momento in poi riconoscibile tutto ciò che ogni principio nel suo isolamento possa o non possa fare, e affinché così anche all'occhio più stupido sia mostrata la *necessità* di porre entrambi come bisognosi<sup>5</sup> di un *complemento reciproco* e di *porre in unità* i principi ugualmente legittimati.

I panteismi di Schopenhauer e Schelling stanno in quanto tali sul medesimo piano, e ci si sbaglierebbe di grosso se si credesse che Schelling nella filosofia positiva abbia tradito il

4. Non è impossibile che questo saggio di Schelling *Sull'essenza della libertà umana* abbia influenzato Schopenhauer per il suo sistema, giacché esso apparve nove anni prima di questo, ed egli, almeno negli scritti tardi, menziona il medesimo in modo lusinghiero.

5. L'insufficienza della volontà come principio unico si manifesta in modo del tutto evidente nel terzo libro [del *Mondo come volontà e rappresentazione*] di Schopenhauer, dove l'idea gli si avvolge nella più stupefacente contraddizione e spinge, contro la sua volontà, verso un idealismo oggettivo come completamento del suo realismo della volontà.



suo primo panteismo (cfr. SWI/6, 174-178). Per chi come me identifica senz'altro il concetto di panteismo<sup>6</sup> col monismo, questo è autoevidente, giacché innumerevoli volte Schelling afferma che Dio è Uno, l'Uno, o l'essenza individuale che è tutto (per esempio, SWII/3, 174). «Giacché non si potrebbe negare che, se panteismo non significa altro che la dottrina dell'immanenza delle cose in Dio, ogni veduta della ragione deve in un certo senso essere ricondotta a questa dottrina» (SWI/7, 339; trad. it. SF, 83). «Né la ragione né il sentimento si lasciano privare dell'idea *che in Dio solamente vi sia l'essere, e che perciò tutto l'essere sia solo l'essere di Dio*. Questa è l'idea per la quale soltanto battono tutti i cuori. Anche la rigida e inanimata filosofia di Spinoza è debitrice di quella forza che essa ha da sempre esercitato sugli animi, e non solo su quelli più superficiali, ma proprio su quelli religiosi: essa deve questa forza esclusivamente a quell'idea fondamentale che si trova ancora solo in essa» (SWII/2, 39-40; M, 47). Schelling pronunciava queste parole ancora nel 1845, guardando in profondità (cfr. SWII/2, 72) a quel vuoto e impotente teismo (il prodotto di un insulso razionalismo), per il quale Dio è Uno solo *esteriormente*, per il fatto cioè che non ha [altri] Dei accanto a sé. A questa visione Schelling contrappone un cosiddetto monoteismo, nel quale Dio è Uno *interiormente*, ovvero la molteplicità della sua interna multiformità si raccoglie in sé in unità. Solo se la molteplicità *precede*, l'affermazione dell'unità ha un senso positivo (cfr. SWII/3, 282). Ma questo monoteismo è tuttavia di per sé un panteismo<sup>7</sup>, e Schelling si oppone solo a *quel* panteismo nel quale, come in Spinoza (e in Hegel), Dio è il *ciecamente essente* e non *ciò che può non essere*, nel quale cioè Dio deve *volere eternamente e necessariamente* in modo cieco, e non fu mai un non-volente, e nel quale Egli non sarà mai affrancato in futuro dal volere, per così ritornare al non volere e al non essere (cfr. SWII/2, 38). Questa caratteristica non si confà al panteismo di Schopenhauer e di Schelling.

Un terzo punto è la concezione pessimistica di questo mondo e del suo ordine delle cose come di una condizio-

6. Panteismo non significa: "ogni cosa è Dio", e neanche: "tutto è Dio"; significa "Dio è tutto", e se si vuole rovesciare la frase, allora ciò è lecito solo così: "L'intero è Dio", sempre ancora presupposto che qui si comprenda sotto l'"intero" il mondo e Dio insieme.

7. La tendenza ad attribuire una personalità in sé e per sé all'Assoluto (panteismo della personalità) non può cambiare alcunché a questo fatto.

ne del tutto infelice e bisognosa di riscatto, la quale cesserà quando παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (SWII/1, 468). Il panlogismo deve necessariamente essere ottimismo, poiché da dove deriverà qualcosa di brutto se non c'è nient'altro che ragione? Poiché inoltre per il panlogismo ogni accadere è in verità un accadere (un processo logico) eterno, esso può dunque ammettere o solo uno *sviluppo eterno* (non uno sviluppo tale da pervenire alla quiete in una meta infine raggiungibile) oppure addirittura nessuno sviluppo; e così, se l'intero processo di sviluppo non deve essere assolutamente irrazionale, ogni momento del medesimo, *oltre* al fatto che è al servizio dei successivi, deve avere *in sé* un valore assoluto: deve essere già solo in sé appagato, e anche per questa ragione il panlogismo deve essere ottimismo. Il mondo stava però davanti allo sguardo artistico di Schelling in una tale chiarezza obiettiva che, dopo aver superato la prima ebbrezza idealistica della gioventù, non poté non risultargli evidente il preponderante dolore del processo cosmico. Egli non ha certamente esposto sistematicamente questa verità già espressa da Kant (*Werke* VII, 381), bensì l'ha solamente accennata in diversi luoghi, presupponendola in certo qual modo come autoevidente. «Tutto ciò che diviene può solo divenire nella depressione, e come l'*angoscia* è il *sentimento fondamentale* di ogni creatura vivente, così tutto ciò che vive è concepito e generato solo in un aspro conflitto» (SWI/8, 322; trad. it. *EM*, 155). «Il dolore è qualcosa di universale e necessario in ogni vita [...] Ogni dolore deriva unicamente dall'*essere*» (SWI/8, 335; trad. it. *EM*, 168). Su ogni vita «si stende un velo di mestizia, una profonda, insopprimibile malinconia» (SWI/7, 399; trad. it. *SF*, 124) Egli rinvia a «i passi sulla miseria umana nei poeti greci, *Iliade* XVII, 446; *Odissea* XVIII, 130; *Edipo a Colono* V, 1225: μή φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λῶγον (non essere nato è la cosa migliore)» (SWII/1, 556; trad. it. *IFM*, 589). Una «via di dolore» è che «quell'essenza, qualunque cosa poi sia e comunque possa venir chiamata, che quell'essenza che vive nella natura deve percorrere e poi ripercorrere a ritroso; di ciò testimonia il marchio di dolore che è impresso sul volto di tutta quanta la natura, sul viso degli animali» (SWI/10, 266; trad. it. *E*, 194). «Chi potrà ancora rattristarsi per le comuni e abituali disgrazie di una vita transeunte quando abbia compreso il *dolore dell'esistenza universale* e il grande Fato che incombe sul Tutto?» (SWI/10, 268; trad. it. *E*, 196). La storia è designa-

bile nel modo migliore come «una grande tragedia, che viene recitata nella luttuosa scena di questo mondo» (SWI/7, 480; trad. it. *LS*, 150). Schelling spiega il κέαρ ο κήρ come «il fuoco che non muore mai, struggente in sé, che arde in ogni petto umano, e che è propriamente lo spirito, ciò che muove, che spinge in avanti, il principio della vita dell'uomo» (SWII/1, 472; trad. it. *IFM*, 429). «Come questa inquietudine del volere e del bramare incessanti, da cui ogni creatura viene sospinta, è in sé l'infelicità, parimenti il κέαρ ricondotto al riposo sarà da sé la felicità» (SWII/1, 473; trad. it. *IFM*, 431, da cui la parola μάχαρ, μαχάριος). «Il problema è allora sapere come il κέαρ venga condotto a riposo» (SWII/1, 474; trad. it. *IFM*, 431). Naturalmente non può essere soppressa la volontà stessa, intesa come essenza o potenza, ma solo la sua manifestazione: il volere; la volontà condotta alla quiete è dunque la volontà non volente. «Pur nella massima irrequietezza della vita, nel più violento moto di tutte le forze, la vera meta è sempre la volontà, che nulla vuole. Ogni creatura, in particolare ogni uomo, aspira propriamente a tornare nella condizione di non-volere: non soltanto colui che si stacca da tutte le cose desiderabili, ma, pur senza saperlo, anche colui che si abbandona a tutti i desideri, giacché anch'egli aspira solo allo stato in cui non ha più nulla da volere, sebbene questo stato gli sfugga e gli si allontani sempre di più, quanto più ardentemente si dà a cercarlo» (SWI/8, 235-236; trad. it. *EM*, 74). È necessario che l'uomo diventi consapevole di questo stato, affinché egli giunga più lontano. La legge da sola non può salvare l'uomo, essa accresce al contrario la forza del peccato e lascia così emergere più fortemente il male (cfr. SWII/1, 555). Proprio la pressione della legge porta l'individuo vieppiù a «comprendere il nulla, l'assenza di valore della sua intera esistenza» (SWII/1, 556; trad. it. *IFM*, 589). I rimedi più prossimi per l'individuo sembrano quelli «di rinunciare a sé in quanto attivo, di ritirarsi in se stesso, di dedicarsi a se stesso [...] per sottrarsi all'infelicità dell'agire [...] e di rifugiarsi nella vita contemplativa» (SWII/1, 556; trad. it. *IFM*, 591). Per questo egli cita (SWII, 1, 557) Fenelon, il quale esige la restituzione dell'intera volontà a Dio e «entière indifférence même pour le salut». Presa positivamente, questa vita contemplativa consiste nella religiosità ascetica, nell'arte, e nella scienza teoretica.

Schopenhauer non supera questo punto di vista, ossia il tentativo *individuale* di escludersi dal processo cosmico. Ma

Schelling riconosce l'impossibilità di questo sottrarsi. «Non si riesce a rinunciare all'azione: si deve *agire*. Nel momento in cui però la vita attiva riprende, la realtà fa valere nuovamente il suo diritto, [...] ricompare la precedente disperazione» (SWII/1, 560; trad. it. *IFM*, 597). È un errore, aggiungo io, se l'individuo crede di poter pervenire per *sé solo* alla felicità della *quieta* volontà, a cui solo il processo cosmico può condurre la grande totalità, sì che all'individuo non rimane altro che *favorire*, per quanto possibile da parte sua, il processo *universale* con la *rinuncia* al benessere *individuale*. Inoltre sarà per lui un vantaggio, se egli è in grado, come pretende Schelling, di postulare attraverso la sua volontà personale il Dio *personale* e Signore dell'essere per la sua fede e le sue individuali esigenze del cuore e, con l'ausilio della cieca fiducia in questo, «essere felici, ma nella speranza» (*Lettera ai Romani*, VIII, 24).

Poiché, come vedremo, l'intelletto cosciente è l'unico principio che può superare l'infelice, insensato volere, esso non esiste solo «per realizzare la coscienza nell'intera creazione» (SWI/3, 273; II/3, 369 e II/2, 118; cfr. trad. it. *FR*, 617), bensì solamente per compiere l'*accrescimento* della coscienza nell'intero *processo* cosmico, e questo è di conseguenza il punto dove l'individuo deve porre le sue leve per l'incremento del processo cosmico, in cui *successivamente* e gradualmente sarà ottenuto ciò che l'individuo inutilmente aspira a raggiungere di colpo.

Schopenhauer dice in chiusura della sua opera principale: «ciò che resta dopo la totale soppressione della volontà è il vero e assoluto nulla. Ma, viceversa, per coloro in cui la volontà si è convertita e soppressa, è proprio questo mondo così reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, a essere il nulla»<sup>8</sup>. Ora Schelling descrive ancor più dettagliatamente questo nulla, il Nirvana, quella felicità negativa, cioè la libertà dal tormento del volere infelice. «Tutte le migliori e più elevate dottrine affermano unanimemente che ciò che vi è di più elevato è *al di sopra di ogni essere* [...]. *La necessità accompagna ogni esistenza come suo destino* [...]. La vera, l'eterna libertà dimora al di sopra dell'essere [...]. Essi si domandano

8. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 575 sgg.

che cosa si possa pensare al di sopra di ogni essere, o che cosa sia ciò che non è né essente né non-essente, e trovano, come risposta soddisfacente, solo questa: il nulla! Quello è certo un nulla, ma come la pura divinità è un nulla, nel senso in cui ciò è stato espresso in maniera inimitabile da un poeta religioso:

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts:  
Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sichts!<sup>9</sup>

Essa è nulla, poiché nulla le può convenire in una maniera diversa dalla sua essenza, e di nuovo è al di sopra di ogni nulla, perché è anche il tutto. Quel qualcosa è certo un nulla, ma come la pura libertà è un nulla, come *la volontà che non vuole nulla*, che non desidera alcunché, per la quale tutte le cose sono uguali, e che perciò non viene mossa da nessuna di esse. Una tale volontà è nulla e tutto. È nulla, nel senso che non desidera divenire attiva né aspira a una qualche realtà effettiva. Essa è tutto, perché nondimeno solo da lei, in quanto libertà eterna, proviene ogni forza, perché ha tutte le cose sotto di sé, le domina tutte e non è dominata da nessuna [...]. La libertà, o la volontà nella misura in cui non vuole realmente, è *il concetto affermativo dell'incondizionata eternità*, che noi possiamo rappresentarci solo al di fuori di ogni tempo, come eterna immobilità. Ecco ciò a cui tutto tende, ciò a cui tutto anela [...]. Dunque quell'elemento privo di natura, che è oggetto del desiderio della natura eterna, non è né un essere, né un essente, benché non sia neanche il contrario, ma la libertà eterna, *la volontà pura*», (*mera potentia*) «non la volontà di qualcosa – per esempio la volontà di rivelarsi – ma la pura volontà senza brama né desiderio, la volontà in quanto volontà che non vuole realmente. Abbiamo anche espresso ciò che v'è di più alto come la pura equivalenza (indifferenza), che è nulla, eppure è tutto; essa è nulla, come la pura *felicità* che è *inconsapevole di se stessa*, come la *calma estasi* totalmente paga di se stessa e nella quale *non si pensa nulla*, come la *tranquilla intimità* che non si prende cura di se stessa e *non si accorge del suo non-essere*. Essa è non tanto Dio, quanto quella che è la divinità in Dio stesso, e dunque al di sopra di Dio» (SW I/8, 234-236; trad. it. EM, 72-74) – Schopenhauer non avreb-

aA

35

9. A. Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* [Il pellegrino cherubico], libro I, 111: «La dolce divinità è nulla e oltre il nulla: / chi in tutto vede nulla, uomo, credi, costui intende!». [N.d.T.]

be potuto desiderare un interprete migliore, e nondimeno questo passo, sebbene non fosse pubblicato, fu scritto sette anni prima del suo capolavoro.

Ma com'è nato il presente stato di miseria? Perché Dio non è rimasto nella sua pura e tranquilla gioia e intimità, nell'eterna felicità della sua autosufficienza? Perché l'Assoluto è uscito dalla sua assolutezza e ha per così dire rinunciato alla sua divinità? (cfr. SWI/8, 244, rr. 5 e 4 dal basso). L'abbassamento dallo stato felice a quello infelice può essere designato solo come una *caduta* o un *distacco*; fu un'azione nel senso più alto della parola a spezzare la pura eternità, un'azione precedente il tempo, poiché con essa il tempo iniziò, anzi fu posto mediante essa. «Quel passaggio è la *fatalità imprevedibile, imprevedibile* [...] poiché a seguito dell'atto nasce la coscienza effettiva (prima era solo coscienza nella sua pura sostanzialità», – SWII/2, 154; trad. it. FM, 24 – cioè il materiale per una coscienza futura). «Esso è tuttavia una *fatalità* [...] perché il suo esito *imprevisto*» (vale a dire l'*infelicità* dello stato prodotto) «coglie del tutto di sorpresa la volontà, in un modo che le sarà in seguito totalmente incomprensibile» (SWII/2, 153; trad. it. FM, 24)<sup>10</sup>. Con un'espressione giustificabile solo come figurata, ma del tutto aderente con quella schopenhaueriana, la fonte della condizione attuale è una colpa premondana, in cui l'anima per così dire è incatenata per punizione al corpo (cfr. SWI/6, 47). Solo a partire dalla caduta diventa spiegabile qualcosa che deve non essere; solo a partire dalla presenza di *qualcosa che non deve essere* diventa concepibile la presenza di un *processo* constatato empiricamente, un processo che senza quel qualcosa (che in Hegel manca completamente) non sarebbe affatto possibile, o quantomeno non lo sarebbe se non ci fosse qualcosa (la volontà) come se (in quanto volente) dovesse non essere (SWI/10, 247, rr. 6-8).

Infine Schelling concorda con Schopenhauer anche in quanto lascia cadere il non-concetto, affermato nei suoi primi scritti, di una libertà trascendentale (come un'inquietante via di mezzo fra libertà trascendente o intelligibile e necessità empirica), in quanto spiega con decisione ogni esi-

10. L'azione della volontà priva di ragione, la quale perciò non può essere altro che *priva* di ragione si pone – non necessariamente ma fattivamente – in seguito come *ripugnante* alla ragione.

stenza come schiava della necessità (SWI/8, 234, rr. 16-17) e ritorna al concetto kantiano di libertà intelligibile, che Schopenhauer ha esposto così bene nel suo scritto sulla libertà. Quest'improvvisa svolta di Schelling è già evidente nel suo saggio sull'essenza della libertà umana (cfr. SWI/7, 352); tuttavia in questo lavoro, scritto totalmente sotto l'influsso di Böhme, appare ancora attraverso la vecchia ambigua teoria. Nei *Weltalter* il rapporto diviene più chiaro. Qui egli parla di «quell'incomprensibile atto originario nel quale la libertà di un uomo si decide per la prima volta», e prosegue: «È tuttavia generalmente ammesso che nessuno si è scelto il suo carattere sulla base di precise ragioni o di una ponderazione, che nessuno si è consultato con se stesso; ciononostante ognuno giudica il suo carattere come un'opera della libertà, come un atto, per così dire, eterno (incessante, continuo). Di conseguenza, il giudizio morale riconosce generalmente in ogni uomo una libertà» («una libertà incondizionata non relativa ai singoli atti») «che è rispetto a se stessa fondamento, *destino e necessità*. Ma è proprio di fronte a questa libertà abissale che i più si spaventano, così come si spaventano di fronte alla necessità di essere *interamente* questo o quello» (SWI/8, 304; trad. it. *EM*, 138-139). Se deve essere posta un'anima umana individuale, essa deve necessariamente essere posta innanzitutto nell'idea. Ma poi essa ha bisogno dell'elevazione di un volere, che realizzi l'idea di quest'anima, e proprio *questo volere medesimo è l'individuale* in lei. Così «è posta una *possibilità* infinita di altre anime egualmente giustificate, parimenti individuali, nelle quali si manifesta, secondo un ordine predeterminato e secondo il posto che spetta a ognuna, *la serie del volere, cioè dell'atto* attraverso il quale ognuna pone se stessa e con sé il mondo *a partire dall'Idea*» (SWII/1, 464; trad. it. *IFM*, 413)<sup>11</sup>.

11. Ciò non può essere inteso come se da Dio la *decisione* per certe anime fosse presa lungo tempo *prima* della loro effettiva introduzione nel mondo, sebbene queste anime sono proprio solo pure possibilità nell'idea e precisamente possibilità eterne *senza alcun rapporto col tempo*. Nel momento del loro divenire reali, esse intrattengono un rapporto col tempo con la realizzazione, ma questo, cioè il momento della loro realizzazione, *non è accidentale*, bensì *motivato e condizionato* (dunque *non libero*), da un lato, dalle necessità spirituali del processo cosmico nello stadio in questione e, dall'altro, dalla creazione fisiologica della materia della riproduzione nel concepimento (rapporti corporei in generale).

## Differenza da Schopenhauer

aA

38

Dopo aver parlato dell'affinità di Schelling con Schopenhauer, conviene anche rendere brevemente conto delle loro differenze. Si è già detto della differenza di metodo: della più alta stima di Schelling per la scienza puramente razionale e per il metodo deduttivo, mentre Schopenhauer essenzialmente si muove induttivamente (a partire da basi empiriche). Ma più importante è il fatto che la visione del mondo di Schopenhauer è completamente *astorica*, quella di Schelling è per contro interamente *storica*. Al cieco principio di Schopenhauer, che non è illuminato né diretto da alcuna idea metafisica, non è possibile alcuno *sviluppo*. Per esso il processo cosmico è un'vuota attività senza senso, un *circolare* sui carboni ardenti, che non può mai condurre a una meta, perché le sue forme si ripetono eternamente, come i personaggi di un'arlecchinata, e dal quale *l'individuo* può *solo saltar fuori di lato*. Egli attribuisce quindi alla storia come mero *sapere* scarso valore, poiché in essa non c'è alcun senso e di conseguenza da essa non potrebbe mai provenire una *scienza*. Tutti i sistemi di Schelling riposano invece sul concetto di sviluppo; senonché questo sviluppo è nei suoi primi sistemi, e altrettanto in Hegel, qualcosa di meramente *logico*,



ciò di *eterno*; solo nella filosofia positiva esso diviene qualcosa di *reale*, di *storico*. L'assunzione dell'*idea* logica come principio garantisce alla filosofia positiva il concetto di *sviluppo*, e solo l'assunzione della *volontà* come principio pone lo sviluppo su un terreno *reale* e lo fa diventare *storico*. Schelling caratterizza la concezione di Hegel del processo cosmico con le seguenti parole: «Dio non si è proiettato nella natura, ma vi si proietta sempre per riporsi pure sempre al di sopra di essa: tale avvenimento è un avvenimento eterno, cioè continuo, ma, appunto per ciò, *non* è un vero e proprio avvenimento, cioè un avvenimento *reale*. Dio è inoltre, certamente, libero» (?) «di esteriorizzarsi nella natura, cioè è libero di offrire in sacrificio la propria libertà, giacché quest'atto di libera esteriorizzazione è insieme la tomba della sua libertà. Da ora egli è in processo o egli stesso è processo. Senza dubbio, egli non è il Dio che non ha nulla da fare (come lo sarebbe, se egli, in quanto Dio reale, fosse semplice termine ultimo); egli è piuttosto il Dio dell'eterno, del continuo fare, dell'incessante inquietudine, che non trova mai sabbato; *egli è il Dio che fa sempre soltanto ciò che ha sempre fatto*, e che *non può creare quindi nulla di nuovo*. La sua vita è una *ronda* di figure, perché egli continuamente si esteriorizza per ritornare di nuovo a sé, e sempre ritorna a sé soltanto per esteriorizzarsi di nuovo» (SW I/10, 160; trad. it. LM, 127). Si può dire: per Schopenhauer esso è un punto, per Hegel un circolo che gira in tondo; solo nella filosofia positiva il Tutto-Uno supera il faticoso e inutile circolo verso il progresso rettilineo (cfr. SW I/9, 313-323), solo in essa il mondo va realmente *avanti*, mentre presso gli altri due ruota sempre sullo stesso punto. A uno sguardo più attento, lo sviluppo logico di Hegel appare come sviluppo *solo nella testa del filosofo*, che frantuma l'eterna contemporaneità dei momenti nel suo pensiero discorsivo; ma in verità lo sviluppo logico rappresenta solo l'*eterno rapporto logico* dei momenti dell'*idea*, i quali non hanno mai avuto intenzione di svilupparsi l'uno *dall'*altro; essi sono infatti di eternità in eternità l'uno *vicino* all'altro o piuttosto *contemporaneamente* l'uno *nell'*altro. E questo [di conseguenza] vale per il rapporto dell'*idea*, della natura e dello spirito cosciente, se abbandono e ritorno vengono compresi come un processo *eterno*. Questo processo non ha alcun fine che non abbia parimenti *già raggiunto* in ogni momento; esso dunque non avanza affatto, e *in realtà* non è presente alcuno sviluppo, esso esiste

solo in apparenza per il pensiero discorsivo. La cosa è del tutto diversa in Schelling, dove il mondo come tale ha in effetti un inizio, un inizio che certamente non è *nel* tempo, ma è tuttavia *insieme al* tempo, cioè dove – in un passato finito a partire dal nostro “ora” – l’universo è stato tratto fuori dall’eternità premondana e con esso e in esso è stato posto il tempo (cfr. SWI/7, 431; II/1, 493; II/3, 307), – allo stesso modo nel futuro finito l’universo avrà fine insieme al tempo (cfr. SWI/8, 92 e *Apocalisse*, 10, 5-6), allorché sarà raggiunto lo scopo del processo cosmico. Qui è presente un reale sviluppo con uno scopo finito, qui accade realmente qualcosa, ossia c’è *storia*. «Senza un libero inizio, non vi sarebbe una vera e propria storia del mondo. Coloro che non avevano compreso questo inizio, non potevano trovare l’ingresso in questa storia» (SWI/8, 305; trad. it. *EM*, 140). «Là dove a decidere è solo l’azione, essi vorrebbero sistemare tutto con pacifici *concetti* generali e rappresentare come una mera sequenza di pensieri una storia in cui, non diversamente dalla realtà, si susseguono scenari di guerra e di pace, di dolore e di gioia, di salvezza e di pericolo» (SWI/8, 207; trad. it. *EM*, 47). La filosofia di Hegel è qualcosa di storico tanto quanto quella di Spinoza, perché secondo entrambi le cose finite seguono dalla natura di Dio *modo aeterno* (come il teorema sul triangolo segue dalla natura del triangolo); al contrario rispetto a ciò «la dottrina cristiana, per la quale il mondo è l’effetto di una libera decisione, di un’*azione*, va chiamata storica. L’espressione “storica”, usata per la filosofia, non si riferiva dunque al *modo* del sapere che le è proprio, ma esclusivamente al *contenuto* di questo sapere» (SWII/3, 138-139, nota; trad. it. *FR*, 231).

È evidente che l’opposizione di filosofia storica e storica coincide essenzialmente con quella di filosofia positiva e negativa, si precisa solo da un punto di partenza scelto diversamente, ossia la caduta dall’assolutezza. Nell’ottimismo di Hegel il mondo non ha in effetti *alcun interesse* a svilupparsi, poiché esso si trova in ogni momento del tutto appagato; nel pessimismo di Schopenhauer è bensì presente un potente interesse, ma gli manca la *possibilità* che è rintracciabile solo in un principio logico; nella filosofia positiva sono dati *tanto* l’interesse *quanto* la possibilità. Per Hegel il tempo è una forma indifferente al Tutto-Uno, ma qui, dove l’Uno, che è Tutto, deve anche portare il tormento dell’intera esistenza,

esso sarà affetto in modo molto sensibile da questa temporalità – se non nella sua essenza, di certo nel suo stato –, e deve avere un interesse molto deciso a portare questo stato non solo in generale ma persino *il più rapidamente possibile*<sup>1</sup> alla sua meta, in cui scocca l'ora della redenzione per la sofferenza del mondo. È evidente che solo una concezione storica del processo cosmico può di nuovo fornire una giustificazione al modo di considerazione teologico, il quale attraverso l'idealismo di Kant, che fa valere lo scopo solo come forma della comprensione del soggetto, era tenuto in grande spregio, e il quale anche in una filosofia meramente logica, storica, non può avere alcun significato reale, bensì tutt'al più uno logico.

Questa visione del mondo storica, che Schelling espose per la prima volta nel 1803 nelle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, ha trovato una forte risonanza in molti affini fenomeni dell'epoca (per esempio nella scuola giuridica storica).

Un'altra differenza tra Schelling e Schopenhauer risiede nella loro posizione verso il Cristianesimo. Se Leibniz attraverso la sua teodicea ottimistica, Kant attraverso la religione morale, Hegel attraverso sofisticherie dialettiche – le quali avrebbero dovuto purificare la parte del contenuto (che *a lui* sembrava essenziale) dalla forma della rappresentazione che vi aderiva – hanno tentato di portare a unità Cristianesimo e filosofia, Schelling ha fatto un ultimo violento sforzo per arrestare la ruota che si avvicinava sempre di più all'abisso, per restaurare ancora una volta il vacillante Cristianesimo secondo il suo contenuto interamente positivo. Schopenhauer per contro dichiara *che la fase cristiana dello sviluppo del mondo* (il Medioevo con le sue ripercussioni) è *irrecuperabilmente passata*, e alla coscienza moderna non può più bastare; egli porta a compimento in tutta la sua nettezza la rottura lentamente preparata a partire dai tempi di Tommaso d'Aquino, il che gli riesce tanto più facilmente, perché la sua visione storica del mondo non fa mai sorgere in lui il bisogno anche solo di comprendere la fase passata.

Ma anche per Schelling «la rivelazione non è fonte, non punto di partenza, come nella cosiddetta filosofia cristiana. – La rivelazione procederà in essa» (nella filosofia positi-

1. Schelling si fa certamente di nuovo sviare dai suoi pregiudizi religiosi in questa conseguenza chiara come il Sole, SWII/3, 286 sgg., a cui noi ancora ritorniamo.

va) «in nessun altro senso che in quello in cui in essa procede la natura, la storia completa del genere umano; la rivelazione non eserciterà su di essa alcun'altra autorità che quella esercitata certamente sulla scienza da ogni altro oggetto con cui essa ha a che fare». Qui ci si inganna su cosa sia un fatto empirico; infatti se sussista il fatto di una rivelazione (in senso teologico), è una questione che per la scienza non è decisa in senso affermativo. In ogni caso non potrà mai rivendicare validità universale una filosofia che non sia in grado di rendere rappresentabile nello spirito umano il processo che genera la religione. Tuttavia, non perché un tale processo abbia fornito questo o quel risultato, i risultati, *nella misura in cui* superano il sentimento soggettivo e formulano *asserzioni oggettive*, debbono ancora essere ritenuti non-veri, o comunque questo non può essere assunto in anticipo; resta compito della scienza verificare in ogni caso particolare, se questa o quella intuizione mitologica non sia il vano gioco di una fantasia poetica, o se questa o quella religione tradita non fosse, in ciò che le è proprio, meramente uno stato dell'illusione destinato al superamento e che però non poteva essere saltato. Qui cade la pretesa schellinghiana di voler porre la religione in quanto tale sullo stesso piano dell'innegabile autorità di fatti empiricamente osservati, come, per esempio, il movimento dei pianeti. È da lamentarsi profondamente il fatto che Schelling fosse assolutamente preoccupato da pregiudizi religiosi, i quali gli sottraevano la libertà del pensiero (indispensabile per i filosofi), esercitando non di rado – come abbiamo già visto in precedenza, a proposito del postulato pratico di un Dio personale, e ancor più spesso vedremo in seguito – il più deleterio influsso sulla sua attività filosofica. Già nel 1812 Schelling dà per così dire un programma del suo credo religioso (cfr. SWI/8, 92-93), a cui egli più tardi è rimasto fedele e in cui il Dio personale e l'immortalità personale giocano un ruolo di primo piano. Questa dichiarazione di fede mostra il punto più alto dell'influsso di Baader. Schelling ha fortunatamente superato piuttosto presto la forma mistica che emerge nel modo più marcato nel saggio sulla libertà, ma non si è altrettanto completamente disfatto delle inclinazioni e delle velleità teistico-cristiane, anzi addirittura il taglio teologizzante ha raggiunto il suo apice solo nella *Filosofia della Rivelazione*. Poiché i principi di Schelling restarono successivamente, come lo erano stati in precedenza, assolutamente incompatibili

con queste tendenze, il *naturale* sviluppo filosofico del suo ultimo sistema ne risultò gravemente danneggiato; di conseguenza, nell'interesse di un coerente sviluppo dei diversi stadi del pensiero, l'influsso baaderiano su Schelling dovrebbe essere considerato, quand'anche quelle tendenze fossero in sé e per sé giuste e i principi di Schelling sbagliati, come uno dei più dannosi per la filosofia.

## La dottrina dei principi

Veniamo ora al nocciolo della filosofia positiva, cioè alla dottrina dei principi o delle potenze. Le sue prime idee sono già contenute, nel mistico linguaggio di Jacob Böhme, nel saggio sulla libertà (1809), e in qualche modo questo scritto può essere chiamato l'embrione della filosofia positiva (cfr. SWI/7, 357-364). Quelle idee ricevono un'ulteriore esposizione nel 1811 nel frammento dei *Weltalter*. Ma come lo stesso Schelling ha considerato questo tentativo con la giusta diffidenza, così noi ora possiamo ritenere interessante tale tentativo solo in quanto rappresenta, nello sviluppo di Schelling, uno stadio di passaggio in cui gli ultimi residui della sua prima dialettica si fondono con una cupa mistica, al fine di tirare per le lunghe, con l'accumulo di oscure distinzioni, dei principi non ancora chiariti e non ancora colti nella loro semplice profondità. Per contro con grande chiarezza, trasparente semplicità e brevità i medesimi principi appaiono nella *Esposizione dell'empirismo filosofico* (cfr. SWI/10, 142-186), la cui ultima redazione è del 1835. Qui manca completamente l'inutile e fastidiosa opposizione di filosofia positiva e filosofia negativa, così come l'inopportuna attenzione per le dottrine religiose, che riappare in modo più molesto nelle

due opere successive – *Filosofia della Mitologia* e *Filosofia della Rivelazione*, entrambe sottoposte a elaborazione dalla fine degli anni Venti alla prima metà degli anni Quaranta (cfr. SWII/ 2, lezioni 2 e 3 e prima metà della 5, e II/3, lezioni 10, 11 e 13). In ciò si mostra quant'era scomoda e inopportuna l'artificiosa separazione di filosofia positiva e filosofia negativa e quanto la materia stessa contrastasse questa separazione. Tuttavia Schelling rese ultimo compito della sua vita (nella seconda metà degli anni Quaranta e all'inizio degli anni Cinquanta), quello di esporre la dottrina dei principi anche in modo puramente razionale (*Esposizione della filosofia puramente razionale*, cfr. SWII/1, lezioni 12, 13, 16, 17, 24 e l'allegato saggio *Sull'origine delle verità eterne*). Qui emerge in modo davvero molto chiaro la debolezza della costruzione puramente razionale, visto che in essa non devono trovare espressione le determinazioni empiriche dei principi (volontà e rappresentazione)<sup>1</sup>, ma invece di questi si tratta soltanto di sviluppare i momenti dell'essente; tale sviluppo tuttavia non solo rimane completamente incomprensibile, ma non riesce in alcun modo a procedere senza prendere in aiuto, scopertamente o furtivamente, quella determinazione empirica. Può essere considerata come studio preliminare a ciò l'*Esposizione del processo naturale* (1843-1844; cfr. SWI/10, 303-312), la quale ha del resto come scopo principale quello di offrire uno sguardo retrospettivo sulle dottrine più importanti della filosofia della natura a partire dal nuovo punto di vista.

aA

45

1. La parola "rappresentazione" è qui naturalmente impiegata nel suo significato più generale, non in senso hegeliano.

## Indispensabilità di entrambi i principi

Già sopra abbiamo riconosciuto che in ogni essere sono da distinguere il “che” e il “che cosa”, dei quali il primo rinvia a un principio reale, il secondo a un principio ideale (SWI/10, 242-243); il principio reale è una cosa sola con ciò che noi conosciamo in noi stessi come volontà, il principio ideale è l'*idea* della cosa, la quale si determina secondo legge logica, e la quale, al di là della sua precipitazione nel fenomeno compiuto, ci è nota solo nell'atto della rappresentazione, nel pensiero. La volontà conferisce alla cosa la sua resistenza, la sua effettività e realtà; l'*idea* fa sì che la cosa sia così com'è, che essa agisca *così* e appaia *così*. «Il sistema del mondo, già nella sua prima formazione, rivela abbastanza chiaramente la presenza di una interna potenza spirituale; ma, ugualmente, non si può non riconoscere la partecipazione, l'influenza di un principio privo di ragione (irrazionale), che ha potuto essere soltanto limitato e non completamente vinto» (SWI/8, 328; trad. it. EM, 161). Questi principi corrispondono a quelli dei Pitagorici, «i quali insegnavano che dall'illimitato (ἄπειρον) e dal limitante (τό περᾶλλον) tutto (il mondo intero e ogni cosa) è originato e sussiste [...] che l'assolutamente illimitato non potrebbe diventare conoscibile, per cui essi dicevano



anche del limitante che era τὸ εἶδοποιούν (εἶδος significa notoriamente forma e figura, ma anche concetto)». Platone assume questi principi e identifica il περαῖνον con l'έν, o con ciò che comprende essenzialmente le idee. Vale anche per questo ciò che altrove dice del νοῦς, ossia che esso conduce verso il meglio la necessità attraverso la *persuasione* (SWII/1, 393-394; trad. it. *IFM*, 269). D'altro canto convengono con questi principi gli attributi di Spinoza, il pensiero con l'idea, e l'estensione (con cui è da intendersi solo l'esteso reale, non l'estensione pensata) con la cieca volontà che è fuori di sé nel volere (SWII/2, 72).

I due principi costituiscono certamente un'opposizione; ma «la differenza tra di loro *non* è come quella che vi è tra elementi *contraddittori*<sup>1</sup>; essi sono distinti attraverso semplice privazione, solo *κατὰ στέρησιν*, cioè in modo tale che *a uno manca semplicemente ciò che l'altro è*» (SWII/1, 318; trad. it. *IFM*, 123). La volontà è alogica, priva di ragione (SWI/7, 359; I/10, 242), cieca; l'idea è priva di volontà (SWII/2, 112), priva di interesse, fredda; il movimento stesso che ha luogo nell'idea è solo qualcosa di logicamente determinato, di non sostenuto da una volontà (SWII/1, 375, rr. 14-16), il che di certo non esclude che una volontà possa essere la causa del primo *sollevarsi* di questo movimento. L'idea è da paragonare a un essere umano, il quale certamente percepisce finissimamente, ma attraverso il depotenziamento della parte sensibile al dolore del tronco cerebrale o delle fibre sensibili del midollo spinale è reso incapace della sensazione del dolore fisico e del piacere, il quale stato di analgesia compare nei sonnambuli o dopo una tortura di alta intensità, ed è da mostrarsi nelle bestie col bisturi. L'idea è priva di interesse, poiché all'interesse appartengono la facoltà del volere e i sentimenti della gioia e del dolore. Perciò essa non ha neanche interesse al fatto di *essere o non essere*, cioè di partecipare all'essere reale.

Da questo comportamento segue che nessuno dei due principi può bastare per sé solo a condurre alla realtà, a spiegare la medesima. Infatti l'idea, secondo la sua natura, non può mai uscire dalla sua sfera della pura possibilità, essa non

aA

47

1. Con ciò cade ogni velleità dialettica, che ancora emergeva chiaramente nei *Weltalter*.

giunge affatto da sé sola all'essere esterno all'idea. «Ogni volere deve però volere *qualcosa*: è qui che sorge quindi la domanda sul *che cosa*» (SWII/1, 462; trad. it. *IFM*, 409). Un volere che sia privo di oggetto, un vuoto volere, può al massimo volere *sé* (= brama) (SWII/1, 462); ma esso non può realmente volere *sé*, perché non ha ancora *sé prima* del volere, e a sua volta non può volere realmente senza volere *qualcosa*. Il vuoto volere, che non vuole nulla se non il volere, e dunque non può volere, perché non sa cosa vuole, e non sa cos'è il volere, questo vuoto volere è dunque un mero *affaticarsi* e lottare per l'essere, senza poterlo realmente raggiungere per sé solo, è solo un divenir-attivo, un infiammarsi della volontà in se stessa (SWII/2, 37). Questo «volere nel quale non c'è alcun intelletto» è «il desiderio, che prova l'eterno Uno, di generare se stesso» (SWI/7, 359; trad. it. *SF*, 97), la pura fame dell'essere. Ma la parola – nel senso in cui si dice: la parola dell'enigma – la *parola* di quell'aspirazione è la rappresentazione, – quella rappresentazione che è a un tempo l'*intelletto* (SWI/7, 361); poiché sotto l'*intelletto* noi comprendiamo «ciò che non *crea* ma *regola*, *limita*, conferisce all'infinita, illimitata volontà una misura» (e scopo) (SWI/10, 289). Ora il lottare della volontà per l'essere non è più un vuoto annaspare nell'aria, ora esso afferra effettivamente la rappresentazione o l'idea, ora ha trovato il contenuto che può volere, ora «pronuncia la parola» in cui volontà e rappresentazione sono legate come vocale e consonante (SWI/7, 363); ora esso può realmente volere, e l'essere reale c'è, esiste come un prodotto di volontà e rappresentazione, come principio maschile (combattente) e femminile (abbandonantesi) creati insieme. Nessuno dei principi conduce per sé solo alla realtà, per cui la filosofia di Hegel è unilaterale e falsa come quella di Schopenhauer; solamente l'unità di entrambi conduce alla meta, alla possibilità di comprendere e di spiegare l'esperienza. Dopo che abbiamo così fondato entrambi i principi *a posteriori*, passiamo ora alla più precisa considerazione dei medesimi nei dettagli.

## I principi in quiete

aA

49

«L'inizio della filosofia è ciò che è *prima* dell'essere – prima dell'esistente, s'intende», divenuto, accidentale, datoci empiricamente... «In quanto è prima dell'essere, propriamente non è ancora nulla, cioè nulla in rapporto con [...] l'essere al di là del quale noi siamo appunto andati, l'esistente.» Tuttavia «noi trattiamo ciò che è prima dell'essere soltanto, appunto, in rapporto a questo essere, poiché non si dà per noi altro mezzo per determinarlo o conoscerlo [...]. In rapporto a questo essere, però, l'essente è ciò che *ancora è, ma che sarà.*» Ma questo non può «secondo la sua natura, e almeno nel nostro primo pensiero» (*primo loco* o innanzitutto) «essere null'altro che *ciò che immediatamente può essere*» (SW II/3, 204; trad. it. FR, 339). «Qui, il poter-essere non si deve pensare in quel senso passivo con il quale noi diciamo che le cose contingenti possono essere e non essere, cioè sotto determinate condizioni e quando queste vengono date» (SW II/2, 35; M, 42); non si può qui parlare di tali condizioni, ma questo poter-essere è la pura potenza, l'incondizionata facoltà di poter essere immediatamente e da sé, è la pura *potentia existendi*. «Ora, noi non conosciamo nessun altro passaggio a *potentia ad actum* che nel volere. La volontà in sé è la potenza

κατ'ἔξοχήν, il volere è l'atto κατ'ἔξοχήν. Il passaggio *a potentia ad actum* è in generale soltanto passaggio dal non-volere al volere. L'immediata potenza di essere è dunque ciò che per essere non abbisogna di null'altro che appunto di passare dal non-volere al volere» (SWII/3, 205-206; trad. it. FR, 341), cioè esso è la *volontà*. «Ogni potere è propriamente soltanto una volontà in quiete, così come ogni volere è soltanto potere divenuto attivo» (SWII/3, 205; trad. it. FR, 341). Ciò che può essere deve, secondo il suo concetto, anche poter non essere, poiché, se potesse solo essere e non potesse non essere, allora non sarebbe *ciò che può essere*, bensì *ciò che deve essere*, e sarebbe falso ascrivere a esso la possibilità ove è assoggettato alla necessità; con un tale dover essere non si sarebbe usciti oltre l'essente necessario, e non si potrebbe affatto parlare di una potenza dell'essere. Schelling incorre di fatto in questa inconseguenza, che egli cerca di giustificare con la formula secondo cui sarebbe *naturale*<sup>1</sup> al poter-essere innalzarsi all'essere, e l'innalzamento si sarebbe pertanto già dato in precedenza in maniera imprensabile. Egli fece ciò, in primo luogo per facilitarli il passaggio puramente razionale all'altro principio, ma in secondo luogo anche per tenere in serbo la piena libertà della scelta-della-volontà per il misterioso uomo

1. Questa affermazione è così falsa che il suo contrario è vero. Il richiamo alla volontà individuale, finita, determinata (per esempio all'impulso al movimento, – SWII/2, 36) è inammissibile, perché qui si tratta soltanto di una precisazione della presente volontà attiva del mondo verso determinate direzioni, e anche per questa volontà individuale l'affermarsi in una determinata direzione è di solito naturale soltanto allorché la rappresentazione di un piacere da attendersi o di un dispiacere da evitarsi le offrano un motivo. «Se, però, esso lo può una volta, perché non è trapassato da sempre?» (SWII/3, 209; trad. it. FR, 347). Questa domanda è posta in modo completamente sbagliato, poiché «quell'eternità prima del mondo si riduce immediatamente a nulla, o, il che è lo stesso, a un *solo momento*» (SWI/8, 307; trad. it. EM, 141), sì che la decisione dall'eternità, o da sempre, è unica, come in un momento dato. Schelling dice inoltre: la potenza dell'essere «non sarebbe o potrebbe essere tenuta lontana dall'essere in nessun modo». Certo non vi è nulla che la tenga lontana dall'essere, essa ne ha bisogno solo per volere; così come non vi è nulla che l'attiri verso l'essere, o che le impedisca di rimanere nel suo stato di pura potenza. Parimenti essa non *deve* essere tenuta lontana dall'essere in nessun modo, *presupposto* che essa lo voglia afferrare – la quale proposizione condizionale Schelling dimentica – ma ancor meno essa deve essere necessitata da qualcosa all'elevazione, oppure trattenuta dal suo tralasciare, finché essa non vuole. Assai lungi dunque dall'essere l'elevazione dalla potenza all'atto lo stato naturale, il *naturale* è piuttosto proprio all'inverso secondo la legge d'inerzia il *persistere* nella sua *essenza*, dunque nello stato della pura potenzialità, giacché proprio Schelling dà rilievo così spesso all'identità di essenza e natura.

originario, su cui torneremo ancora. Non possiamo in modo conseguente dire nient'altro se non che dal concetto dell'assoluto poter-essere segue anche l'assoluta libertà di essere o non essere, di compiere o tralasciare l'elevazione all'essere. (Perciò la vera libertà consiste anche nel poter-tralasciare; cfr. SWII/3, 209 e I/8, 306).

Dobbiamo ora dare un'occhiata all'altro, al principio ideale, come momento dell'essente. Sappiamo che esso è opposto al primo in modo da non essere ciò che è il primo. Ora il primo è mera potenza, *potentia pura*, dunque nel secondo non sarà contenuta *assolutamente nessuna potenza* (SWII/3, 214). Esso non può però essere neanche «l'essente *actu*», come il primo dopo l'innalzamento; «poiché un essere-*actu* viene percepito e ammesso solo laddove ha luogo un passaggio *a potentia*» (SWII/2, 81; trad. it. *M*, 82); ma questo qui manca. «L'essente in questo modo essente è perciò anche = a niente, nella misura in cui esso non può venire pensato come un essente *actu*, in atto» (*ibid.*) Questo modo di essere corrisponde totalmente all'essente ideale, all'essere dell'idea eterna (prima dell'attualizzazione), il quale è anche privo di potenza e tuttavia in confronto all'*essente reale* è = *nulla*. Schelling chiama perciò questo secondo principio il *puro* essente, in cui “puro” equivale a “puro rispetto alla potenza, privo di potenza”; egli chiama anche *actus purus* lo stato in opposizione alla *potentia pura* (SWII/2, 50), un'espressione che non è sconsiderata, poiché il concetto di *actus* qui non ha proprio *null'altro in comune* con l'usuale significato della parola (volontà divenuta attuale), se non l'*opposizione alla potenza*, alla quale però è opposto come alcunché di originario a un qualcosa di derivato che non è tuttavia derivato dall'originario, bensì gli è completamente estraneo. La parola *actus purus* è da usarsi solo ricordando questo. Gli sforzi di Schelling per derivare il puramente essente come idea dal poter-essere, senza riguardo per la sua concreta determinazione, falliscono così miseramente che io non li sfioro quasi (SWII/2, 44; II/3, 210-211); egli anche in SWII/3, 214-215 [trad. it. *FR*, 357] ritorna a volerlo ricavare dalla «povertà e indigenza del volere», a cui manca *qualcosa* che esso potrebbe volere. Questo oggetto o scopo del volere può naturalmente essere dato solo idealmente, poiché esso può essere voluto solo nella misura in cui ancora *non è*, e nondimeno deve in un certo qual modo essere, per poter essere voluto. Schelling elude

tuttavia nelle sue opere tarde – e a dire il vero tanto più [elude] quanto più tarde [sono le opere] – come di proposito<sup>2</sup> una aperta spiegazione, evitando di esplicitare che il puramente essente non è altro che il principio ideale (SWI/10, 242-243), l'idea logica, la rappresentazione, l'intelletto (cfr. *supra*), l'intelligenza assoluta (SWII/2, 63, rr. 20-23), dunque che il suo modo d'essere, il suo *actus purus*, l'*essere*, è nell'*idea*. Nei primi scritti egli si esprime più apertamente. In SWI/10, 249 [trad. it. E, 177] egli dice: «Il primo è l'essere aspirituale; il secondo è quello che supera l'aspirituale e così media lo Spirito»; altrettanto in SWI/8, 248 dice che il secondo principio si comporta come lo spirituale verso il corporeo, ed è il principale fondamento del mondo spirituale. – Questo

2. Questo comportamento non è da spiegarsi col fatto che egli nella deduzione dei momenti dell'essente voglia lasciare da parte le determinazioni empiriche, – per il poter-essere egli adduce infatti continuamente, in senso esplicativo, le concrete determinazioni della volontà. Il proposito giace più in profondità. Secondo la sentenza «che a uno dei principi manca semplicemente ciò che l'altro è» (SW II/1, 318; trad. it. IFM, 123) nel puramente essente non può esserci nulla della volontà, dunque anche nulla della volontà elevata, cioè del volere, altrimenti esso non sarebbe più *puramente* essente, e la differenza rispetto al principio realizzante verrebbe a mancare. Ma Schelling, che in SWII/1, 388 chiama il volere cieco quello che ha perso la potenza, e che non può da sé ritornare a essa, un volere privo di volontà, non esita tuttavia a chiamare anche il puramente essente un volere privo di volontà (SW II/2, 51). «Il puramente esistente è = *volontà* pienamente *priva* di *volere* e di desideri, volontà totalmente in quiete, la quale infatti *non deve volere* l'essere, *poiché* essa è l'esistente di per sé, in e prima di sé, cioè per così dire senza di sé» (SWII/3, 213; trad. it. FR, 355). Se questa frase prova qualcosa, essa prova il non-senso di voler innestare nel puramente essente qualcosa che abbia a che fare con il volere. Nondimeno si dice ancora a p. 215 [trad. it. FR, 359]: «il volente puramente e infinitamente!» Queste contraddizioni le unisce strettamente solo chi è accecato da una tendenza preconcepita. Tenendo presente questa tendenza, si comprenderà che Schelling dovette vergognarsi di avere espresso il puramente essente come *idea*, giacché egli poi avrebbe potuto a malapena permettere questa confusione. A Schelling, nella sua *Filosofia della Rivelazione*, importa così tanto il fatto che ogni principio rappresenti una volontà, *perché* più tardi dai principi *devono svilupparsi le persone della Trinità!* Infatti, dovendo fin dall'inizio rinunciare a dimostrare l'*autocoscienza* nei singoli principi (in conformità alle proprie prove dell'impossibilità di un'autocoscienza dell'Assoluto, prove mai smentite o confutate), dunque dovendo fin dall'inizio rinunciare alla dimostrazione di *una* delle condizioni della personalità (appunto l'autocoscienza), allora egli restringe prudentemente la definizione della personalità all'*altra* condizione, vale a dire alla volontà *propria*: «Noi chiamiamo personale un essere, solo in quanto è libero dall'universale ed è *per sé*, e nella misura in cui a lui spetta di essere, *per propria volontà*, al di fuori della ragione» (SWII/1, 281; trad. it. IFM, 53). Nella speranza di salvare i principi per recuperare più tardi la personalità, e per giungere così più vicino alla Trinità cristiana, deve bene o male essere ribattezzato come volontà non solo il puramente essente o l'idea, bensì addirittura il cosiddetto terzo principio – l'unità sostanziale del primo e del secondo.

principio è ciò che sa, ma non ciò che sa sé, o ciò che sa di sapere, cioè non un cosciente, bensì solo ciò che sa sostanzialmente, e di certo neanche – poiché lì non c'è nient'altro da sapere – ciò che sa Dio (SWI/10, 264). È il ritratto ideale di Dio (SWI/7, 360-361), cioè tutto quello che è in Dio è anche idealmente nell'idea e di conseguenza anche i principi e la loro sostanziale unità<sup>3</sup>. Parimenti, quando la creazione dovette avvenire, «tutto ciò che doveva un giorno divenire reale nella natura passò dinanzi agli occhi dell'Eterno» (ciò non può essere frainteso come avvenimento *temporale* o discorsivo) «egli vide, come in un *solo colpo d'occhio* o in una visione, *tutta la scala delle formazioni future* [...]. Tutte queste forme e figure, però, non hanno per sé alcuna realtà [...]. Tutta questa vita, allora, non è certo semplicemente e completamente nulla; ma in rapporto alla divinità essa si presenta come un nulla, come un semplice gioco che non ha alcuna pretesa di realtà, rimanendo nello stato di semplice immagine. Quelle forme sono, in rapporto alla divinità, come semplici sogni o visioni, che ben potrebbero divenire reali, se Dio chiamasse i non-essenti a essere essenti» (SWI/8, 280-281; trad. it. EM, 116-117).

aA

Però tutte queste intuizioni dell'idea eterna sono incoscienti: «Un *esser-cosciente* eterno è impensabile, oppure equivarrebbe all'assenza di coscienza [...]. Esser-cosciente consiste solo nell'atto del *divenire-cosciente*, e così neanche in Dio è pensabile un *esser-cosciente* eterno, ma solo un eterno<sup>4</sup> *divenire-cosciente*» (SWI/8, 262-263; trad. it. EM, 99). «Se vorrà divenire il sapere cosciente di Dio (questo si può prevedere) dovrà prima *uscire* da Dio, per divenire nel *ritorno* a Dio ciò che lo conosce in atto» (SWI/10, 264; trad. it. E, 192). Ciò accade solo<sup>5</sup> nell'essere umano, poiché solo l'uomo

53

3. Ricordo qui che la filosofia puramente razionale, la quale non può uscire dalla sfera delle idee, raggiunge anche i principi e la loro unità sostanziale solo così come essi sono qui rispecchiati, come in un'immagine del loro vero essere, nell'idea o nel puramente essente (cfr. SWII/1, 313).

4. Può solo voler dire “che dura sempre”, poiché un (non meramente logico) *divenire* è da pensarsi solo *temporalmente*, dunque non è eterno nel senso stretto della parola.

5. Nel suo tardo periodo teologico Schelling ha però tentato di rinnegare qua e là questa verità, in contraddizione con le sue prime esposizioni, senza tuttavia poter dimostrare come Dio dovrebbe avviarsi verso la coscienza di cui inizialmente è privo altrimenti che attraverso la mediazione di un organismo individuale naturale. Egli non ha né tentato di confutare le sue prime dimostrazioni dell'impensa-

«poteva conoscere Dio come Dio. Poiché la divinità trova soltanto nell'uomo il suo scopo e quindi la sua quiete, per questo essa si occupa tanto dell'uomo», che non si può fare a meno di approvare il detto : «*Dieu est fou de l'homme*»; tutto gli preme di lui, non può lasciare nulla dell'uomo, poiché l'uomo è il legame dell'unità divina (SWI/10, 272-273; trad. it. E, 200).

Ci volgiamo ora di nuovo ai principi come momenti dell'essente. Entrambi convengono sul fatto che si comportano come non essenti verso il cosiddetto essere o essere *actu* a noi noto e abituale, così come convengono in un cerchio di raggio infinitamente piccolo il centro e la circonferenza nella loro assenza di estensione e si differenziano in questo senso solo secondo l'essenza o secondo il concetto, ma non ancora in realtà (SWII/2, 83). Nondimeno la natura del loro essere è diversa. Il poter-essere ha un essere meramente potenziale, cioè esso propriamente non è [ist], bensì *si essenzia* [weset] (SWII/1, 288), poiché potenza = essenza (SWII/3, 76). Il puramente essente sta all'essente *actu* inoltre come il poter-essere (SWII/3, 213), il quale tuttavia almeno si può innalzare immediatamente all'essere, mentre il puramente essente deve attendere finché non viene attirato da un altro nell'essere *actu*. Si può anche chiamare il poter-essere l'essere originario, e il puramente essente l'essere oggettivo (SWII/1, 288), ai quali corrispondono le espressioni soggetto e oggetto<sup>6</sup>. Il soggetto, con cui io inizio una frase, non è ancora posto come un qualcosa di essente, e tuttavia esso è già

bilità e impossibilità di una coscienza essente in sé dell'Assoluto (non ha mai osato contraddirle *espressamente*), né ha tentato di determinare la natura di questa coscienza, né ancora di indicare un fondamento *scientifico* per il loro accoglimento.

6. Per soggettivo e oggettivo si possono distinguere due diversi significati derivati, dei quali uno si può chiamare psicologico, l'altro linguistico o logico-grammaticale. Nella prima filosofia di Schelling compare esclusivamente il primo significato, nel suo ultimo sistema prevalentemente il secondo. Nella filosofia della natura il reale è identificato con l'oggettivo, l'ideale col soggettivo, col che la progressiva interiorizzazione e soggettivizzazione era equivalente alla crescente preponderanza dell'ideale. Ancora nel saggio sull'empirismo filosofico (1835) egli impiega il soggettivo in questo senso (SWI/10, 241-242). Da lì in avanti però il significato si modifica e il rapporto si inverte: la volontà o il poter-essere diviene soggetto, substrato, ὑποκείμενον del processo, il puramente essente diventa l'oggettivo, cioè essente solo per altro, diviene obbietto (oggetto) del volere per la volontà. Ciò è stato forse per Schelling un motivo ulteriore per rifiutare la determinazione dell'idea, e questo rapporto induce anche a chiedersi da capo se il significato che soggettivo e oggettivo avevano presso gli Scolastici non fosse molto più filosofico.



posto in modo certo («infatti come potrebbe ciò che non è assolutamente essente essere anche soltanto soggetto?» – SW II/1, 288; trad. it. *IFM*, 67), come qualcosa di possibile, che attende solo ciò di cui è soggetto, per essere posto come essente (cfr. SWII/3, 227-228). Proprio così è posto il nostro poter-essere. «Non è ciò che vogliamo, poiché noi vogliamo ciò che è l'essente in ogni senso, ma non possiamo buttarlo via per questo motivo, poiché noi dovremmo pur sempre iniziare di nuovo in questa maniera; non gli si deve anteporre proprio nulla nel pensiero, esso è semplicemente il primo pensabile (*primum cogitabile*)» (SWII/1, 289; trad. it. *IFM*, 69). Il puramente essente è «il *non essente per sé*, il poter-essere *solo per questa*» (per la volontà) «e dunque il *presupponente*»<sup>7</sup>. «Così poco può stare un predicato senza soggetto dal quale è retto», altrettanto poco può essere pensato questo essere oggettivo senza presupporgli già un soggetto, per il quale sia oggetto. «Noi non possiamo, per così dire, porre in un colpo solo il semplice soggetto e il suo opposto, l'essente *semplicemente*, cioè privo di soggetto. Noi possiamo porre dapprima solo quello (– A), e questo (+ A) successivamente, cioè noi possiamo porre entrambi solo come momenti dell'essere» (SWII/1, 289; trad. it. *IFM*, 69). Può aiutare a chiarire la cosa, sapere che Schelling designa l'essere oggettivo con + A e poi l'essere originario con – A, senza che in questi si debbano vedere più che segni convenzionali, poiché l'opposizione dei principi non è come quella tra + A e – A un'opposizione tra contrari, bensì un'opposizione positivamente contraddittoria, come io chiamo questo genere (cfr. [il mio] *Sul metodo dialettico*, pp. 101 sgg.). Inoltre egli dispone ancora di un modo di designazione (SWII/1, 391), in cui aggiunge numeri ad A secondo la sequenza della pensabilità, dunque pone – A = A<sub>1</sub>, + A = A<sub>2</sub> (col che non c'è assolutamente da pensare alle potenze matematiche, perciò le cifre stanno meglio sotto che sopra<sup>8</sup>).

aA

55

7. Qui Hartmann rinvia a un luogo dell'*Introduzione storico-critica alla Filosofia della Mitologia* (SWII/1, 52) nel quale tuttavia questo passo non si trova. Ammetto di non essere riuscito, in assenza di ulteriori indizi, a reperire il luogo esatto di una peraltro così breve citazione. [*N.d.T.*]

8. Cioè come pedici invece che come apici. Dunque qui uso proprio la notazione che Hartmann dichiara essere la migliore – ossia quella coi pedici – benché poi effettivamente egli non la usi. C'è inoltre da dire che l'idea di potenza in Schelling deriva invece proprio dalla matematica e, in questo senso, se ne era già servito

Passiamo ora al cosiddetto terzo principio, il quale dunque in base alla seconda notazione riceverà il segno  $A_3$ .  $A_3$  non può essere né semplicemente  $+A$ , né può essere semplicemente  $-A$ , altrimenti non avremmo niente di nuovo, sarà dunque escluso da entrambi (cioè *in quanto* isolato); sarà un terzo escluso. Questa è solo una determinazione negativa; positivamente si dovrebbe designarlo come identità o unità di entrambi  $= \pm A$ ; perciò è escluso solo da ognuno dei due *in quanto isolato*, non dalla loro unità (SW II/1, 290). Una unità di entrambi è inoltre possibile – senza annullamento del risultato nello zero – perché essi non stanno nell’opposizione propria dei contrari<sup>9</sup>, sebbene in opposizione positivamente contraddittoria, e rappresentano semplicemente le specie quanto più eterogenee. Tuttavia se questa unità si volesse pensare come congiunzione di entrambi, dunque  $A_3$  come un concrescere da  $A_1$  e  $A_2$  (SW II/1, 290 *supra*), allora d’altro canto con ciò in primo luogo non si conseguirebbe né qualcosa di *nuovo*, né un *principio*, e in secondo luogo si discenderebbe all’essere *divenuto*, mentre i principi sono nel sovra-essente (SW II/3, 236, r. 4). Dopodiché non sembra andar bene neanche con l’unità, poiché dobbiamo escludere *ab origine* mediazioni dialettiche (che anche Schelling dopo i *Weltalter* disprezza). Qui devono tornare in aiuto le determinazioni empiriche, poiché *a priori* non è assolutamente comprensibile perché ci si debba dare da fare per trovare un terzo, e perché i primi due principi non stanno l’uno vicino all’altro ugualmente bene irrelati, al punto che si dovrebbe costruire un’unità. Ma la spiegazione dell’essere divenuto esige assolutamente lo sposalizio dei principi; la volontà elevata, il volere, deve tirare a sé l’idea, e l’idea deve condurre verso il meglio la volontà cieca. Resterebbe incomprensibile come questi rapporti sarebbero possibili, se non sussistesse già *in precedenza*, cioè ancor prima del divenire effettivo, nella quiete, una unità fra i principi; poiché nei principi come tali non alberga questa capacità di relazione. Noi dovremo

Eschenmayer in riferimento al potenziamento dei diversi fattori che concorrono a determinare il fenomeno del magnetismo. L’origine del termine è dunque matematica, anche se non lo è il significato. [N.d.T.]

9. Se Schelling usa nondimeno di tanto in tanto questa espressione (per esempio in SW II/1, 290), egli mostra solamente che non si è di essa resi sufficientemente chiari il significato e le conseguenze (annullamento fino a zero).

cercare dunque quel «segreto *legame*, la forza segreta del suo essere-uno» (I, 8, 276), e al contempo dobbiamo riconoscere qualcosa di nuovo in esso, un *terzo* ancora inespresso nei primi due principi. Ora, questo legame segreto non può essere altro che «identità nel senso più stretto», cioè «*identità sostanziale*» (SWII/3, 218, rr. 6-7; trad. it. FR, 363). Già nella critica a Hegel egli biasima che da lui «al pensiero è sostituito il *concetto*, e questo è concepito come qualcosa che si muove da sé, mentre invece il concetto di per se stesso rimarrebbe del tutto immobile se non fosse il concetto di un *soggetto* pensante, cioè se non fosse atto di pensiero» (SWI/10, 132; trad. it. LM, 105); egli preserva la sua filosofia contro simili rimproveri, rilevando che per lui dall'inizio in poi è stato il *soggetto* a entrare nello sviluppo come portatore del movimento. Perciò anche qui non dovremo meravigliarci del fatto che Schelling non si accontenti di principi universali, dunque astratti (volontà e idea), bensì richieda il *soggetto*, *il quale* vuole e *il quale* rappresenta; che egli esiga per la generalità incapace d'essere dei suoi principi un singolo ente sostanziale, che porti la loro esistenza, che la sia (SWII/1, 586, rr. 6-8). «Sostanza, infatti, è ciò che consiste per se stesso, fuori di un altro» (SWII/3, 218; trad. it. FR, 363). Ora i due primi principi non sono indipendenti per sé, sussistenti l'uno al di fuori dell'altro, dunque *essi non sono sostanze*. «Essi non sono sostanza, ma soltanto *determinazioni*» (attributi) «di un sovraesistente» (SWII/3, 218; trad. it. FR, 363). «L'uomo più sano porta in sé la possibilità della malattia, ma l'uomo sano e l'uomo che può essere malato non sono due uomini distinti, bensì soltanto l'uno e identico uomo, in cui l'uno non esclude l'altro. Proprio così, dunque, la potenza di essere e il puramente esistente non sono due distinti soggetti, ma soltanto un soggetto; l'uno non è l'altro, e tuttavia l'uno» (grammaticalmente l'oggetto) «è *ciò*» (grammaticalmente il soggetto) «che è l'altro, cioè la *medesima sostanza*» (SWII/3, 222; trad. it. FR, 369). In una parola, abbiamo una sostanza con due attributi; non poniamo 1 + 1 + 1, bensì sempre solo 1 (SWII/3, 236), la sostanza, ma ora sotto l'uno, ora sotto l'altro attributo, ora come la sostanza stessa in opposizione agli attributi. La sostanza non è *senza* gli attributi, tuttavia essa è *oltre* gli attributi, è più di questi, è cioè appunto sostanza. Poiché essa è oltre gli attributi, essa è un *terzo* vicino ai due attributi; poiché essa *non è senza* gli attributi, essa è anche

l'unità dei medesimi, dunque di fatto  $\pm A$ , ma ancor *più* di questo. Noi non possiamo pensare la sostanza, senza pensare gli attributi; per pensare l'essente tanto come  $- A$  quanto come  $+ A$ , devo sempre di nuovo cominciare col pensiero di  $- A$ , e da qui procedere; non posso comprender ciò diversamente (SWII/3, 234). Ognuno dei precedenti principi era unilaterale. Il  $- A$  poteva essere solamente *o* potenza, *o* atto; il  $+ A$  non era *nient'altro* che *actus purus*; però il terzo, che è entrambi, è con ciò sempre contemporaneamente *tanto* ciò che è l'uno *quanto* ciò che è l'altro, e di conseguenza *non è più unilaterale* (SWII/3, 235). Questa «identità sostanziale», o questa «sostanza identica» nel primo e nel secondo principio, è  $A_3$  (cfr. SWII/2, rr. 4-2 dal fondo<sup>10</sup>)<sup>11</sup>.

Noi non abbiamo ancora un nome per questo  $A_3$ . Si potrebbe chiamarlo «il soggetto assoluto», come ciò «che non può comportarsi nei confronti di nessun altro come attributo» (predicato) (SWII/1, 318; trad. it. IFM, 125). Ma ora Schelling cerca il significato adeguato del *sub-jectum* in ciò che è sotto-messo (*ὑποκείμενον*, *ὑποτιθέν*), soggiogato, o

10. Qui Hartmann rinvia alla *Filosofia della Mitologia* propriamente detta, ossia quella successiva alle due *Introduzioni* (storico-critica e filosofica), ma, benché riferisca le righe esatte da consultare, non indica la pagina precisa, sicché ne rende assai ardua l'individuazione. Trattasi probabilmente di refuso tipografico. [*N.d.T.*]

11. Se altrove Schelling contraddice queste chiare ed evidenti esposizioni, trattando anche  $A_3$  come un principio che sta sul medesimo gradino con con  $A_1$  e  $A_2$ , e corrispondentemente gli *nega*, proprio come ad  $A_1$  e ad  $A_2$ , la sostanzialità e lo fa divenire uno degli attributi (per esempio, SWII/1, 318), allora, dacché di due proposizioni contraddittorie solo una può venire accettata, nessuno potrà esitare ad accogliere con me la più semplice, naturale e che si mostra da sé. Se si abbassa  $A_3$  a uno degli attributi, allora per prima cosa si disfa tra le dita il suo concetto, che *consiste solamente* nella identità *sostanziale* di  $A_1$  e  $A_2$ , e in secondo luogo si sarà naturalmente costretti alla ricerca di una nuova *sostanza* e di un quarto principio, il quale oramai produca la sovra-essente unità di  $A_1$ ,  $A_2$  e  $A_3$  (cfr. per es., SWII/1, 399, sgg.). Evidentemente non emerge con l'attuale nuova sostanza assolutamente null'altro che ciò che già emerse con  $A_3$ , e che alla fine della decima lezione sulla filosofia della Rivelazione è così eccellentemente svolto. Chiaramente insulsa deve apparire la discussione della questione su come  $A_3$  (l'unità di  $A_1$  e  $A_2$ ) sia unito con  $A_1$  e  $A_2$ ; poiché con lo stesso diritto si potrebbe ulteriormente domandare, circa la nuova unità trovata, attraverso cosa l'unità di  $A_1$ ,  $A_2$  e  $A_3$  sia unita con  $A_1$ ,  $A_2$  e  $A_3$ , e così via all'infinito. Nella *Filosofia della Rivelazione* (lezioni 10-12) Schelling era il più vicino possibile a superare questa zavorra, ma lo studio di Aristotele e dell'artificioso parallelismo dei suoi principi con le cause di lui lo condusse più tardi di nuovo a sbagliare. Vicino all'infelice dualismo di filosofia negativa e positiva, che gli impedì anche l'identificazione di  $A_3$  col quarto,  $A_0$  (cfr. SWII/2, 82-84 e II/1, 387, nota), sta di nuovo contro i medesimi il principio fondamentale nella *dottrina teologica della Trinità*, che non è conciliabile col considerare il terzo come semplice identità sostanziale dei primi due.

subordinato a un altro. *Questo* significato certamente si adatta solo al primo principio, specialmente nello stato di elevazione, come vedremo ancora, e non trova alcuna applicazione alla sostanza (SWII/1, 319). Schelling si richiama (*ibidem*) ad Aristotele, il quale in base al medesimo motivo non designa mai l'οὐσία come ὑποκείμενον, ma piuttosto chiama così la ὕλη, ed è addirittura per questa ragione incline a chiamarla ὕλη οὐσία. Dobbiamo dunque cercare un altro nome per la spiacevole polisemia della parola "soggetto".

Noi sappiamo che  $A_3$  è tanto poter-essere quanto anche sostanza puramente essente; ma queste astratte determinazioni aprioristiche non ci forniscono mai alcun progresso, e dobbiamo attenerci a quelle concrete ed empiriche. In base a ciò  $A_3$  è tanto la sostanza che può volere quanto quella che ha rappresentazioni (che pensa intuitivamente). Noi siamo giustificati a raccogliere queste determinazioni nella parola "Spirito". Certamente questo *non* sarebbe ammissibile, qualora noi volessimo comprendere con Hegel sotto la parola "Spirito" *solamente* lo Spirito nella forma fenomenica della coscienza, poiché la coscienza è solo l'ultimo prodotto dell'essere divenuto, il punto culminante (il fiore) dell'organizzazione<sup>12</sup>; l'Originario può essere solo inconscio. Ma se noi ci guardiamo una volta per tutte dalla confusione della congiunzione dei principi successivamente sopravvenuta e della loro imprevedibile identità sostanziale, e se noi ugualmente ci guardiamo dalla confusione dell'essere-divenuto sbocciato dal primo – a cui appartiene anche la *forma cosciente* dello Spirito – e dell'originario essere sovra-essente (ciò che lo stesso Schelling non sempre fa), allora potremo senz'altro applicare ad  $A_3$  la parola *Spirito*, poiché nella sostanza che ha rappresentazioni e che può volere è dato tutto ciò che nel concetto dello spirito originario (ancora inconscio) può essere pensato. Abbiamo dunque ora 1) volontà, 2) idea, 3) Spirito. Se la filosofia di Schopenhauer è un panteismo della *Volontà*, se quella di Hegel è un panteismo dell'*Idea*, allora la filosofia positiva è un panteismo dello *Spirito*. In riferimento ad  $A_3$ , Schelling rinvia anche al suo scritto giovanile sull'anima del mondo e lo identifica espressamente con questa (cfr. SWI/8, 252).

aA

59

12. «Non la *rappresentazione stessa*, bensì *la coscienza* della medesima è condizionata mediante l'affezione dell'organismo» (SWI/3, 497).

Possiamo considerare ancora da un altro lato la ragione per cui siamo obbligati a porre i primi due principi come attributi. «Tutte quelle potenze, considerate nella loro unità, cioè nello Spirito perfetto, non sono più dunque *come* potenze di un essere futuro, non più potenze in generale, ma sono come lo Spirito stesso, ossia *determinazioni immanenti dello Spirito* stesso. Le tre determinazioni rientrano ora nello Spirito stesso. Adesso il primo, il *Prius* è lo Spirito (esso, infatti, non è composto da quelle, ma è la loro unità pre- e sovramateriale: è prima di esse – naturalmente, non secondo il tempo ma secondo la natura)» – «non é che lo Spirito esista per il fatto che esse esistono, ma, viceversa, esse esistono per il fatto che lo Spirito esiste» – (SWII/3, 243; trad. it. FR, 409), «*Esso* è il loro *Prius*, e noi ci siamo serviti di quelle come di puntelli e di sostegni, per esprimerci con Platone, per salire fino a esso, ma *dopo* averlo raggiunto ci buttiamo alle spalle le scale, lo sviluppo del nostro pensiero si rovescia: ciò che poté apparire per un momento come il *Prius* diventa il *Posteriorius*, e viceversa» (SWII/3, 241; trad. it. FR, 405). «Lo Spirito è l'attualità che è *prima* di quelle possibilità, che ha queste possibilità non prima di sé, ma *dopo* di sé: le ha dopo di sé, cioè, *in quanto sono come* possibilità. *Nello Spirito*, infatti, esse sono attualità, ossia attualità in quanto *partecipano della sua* attualità (non come per sé attuali); esse sono possibilità – ma possibilità non del *suo* essere, bensì di un *altro* essere distinto dallo Spirito» (dell'essere empirico, divenuto, da spiegarsi) «solo in quanto vengono pensate *andando oltre* lo Spirito; come possibilità di un altro essere esse vengono fuori solo dopo» (SWII/3, 243; trad. it. FR, 407). Queste possibilità o potenze consistono infatti in una mera relazione causale con qualcosa di futuro, e ci si chiede cosa esse siano *in sé prima* del mondo, dove questo qualcosa di futuro ancora non c'è. «Abbiamo approvato il detto di Newton: *Deus est vox relativa*. Ma ne segue soltanto questo, che il *nome* di Dio, per indicare l'Essere che esso designa, dapprima viene usato *soltanto* da un punto di vista ponendosi dal quale egli viene *già* pensato *in una relazione*: ma non ne segue che egli in generale sia pensabile soltanto in una relazione, non ne segue dunque che non ci sia un concetto *più elevato* di quello stesso essere. Per noi Dio è *tale* soltanto in quanto viene pensato in una relazione, come Signore e Creatore delle cose, e appunto il concetto di *creatore* racchiude in sé una *relazione*. Certamen-

te sarebbe falso qualunque concetto che rendesse *impossibile* di pensare Dio come creatore: ma con ciò non è detto che il concetto di creatore sia già il più elevato possibile. Il *più elevato* concetto di Dio – e quindi il concetto più elevato in generale – non è il *concetto di causa*, sia pure determinata come causa assoluta (che non presuppone nulla fuori di sé): perché nella causa in sé, quindi anche quando è assoluta, è *sempre implicita la relazione*. Il *concetto più elevato* di Dio, e quindi il più elevato in generale, sarà quello mediante il quale egli viene definito come essere *assolutamente autonomo*, cioè il *concetto di sostanza*, mediante il quale esso viene definito come ciò che è *completamente in sé*, completamente riflesso in sé» (SWI/10, 279; trad. it. E, 207). (Ci si ricordi qui di quanto detto sopra alle pagine 103-107 sulla somiglianza col nulla di quanto in Dio è supremo). «Se esse non vi sono *come* potenze, come possibilità di un *altro* Essere, di un Essere *fuori* di lui [...] poiché quest'ultimo non potremmo pensarlo che come un diveniente, potremmo anche dire che, poiché esse non sono più in lui come potenze di un divenire» (come l'essente completamente in sé) «possono esservi solo *come determinazioni di un Essere*, possono essere in lui come determinazioni puramente *immanenti* (che si riferiscono a lui stesso), ma non *transitive* (che si riferiscono a qualcosa fuori di lui)» (SWI/10, 286; trad. it. E, 214). Ma in quanto determinazioni che si rapportano a esso stesso sono chiamate *attributi*. Solo i principi recanti in sé la possibilità dell'essere-divenuto possono diventare attributi, non questo stesso essere-divenuto (cfr. SWII, I, 315, rr. 9-8 dal basso). Questo essere emergente dal successivo congiungimento dei principi è solo forma del fenomeno, modo d'esistenza dell'Assoluto o della Sostanza, è, secondo l'espressione di Spinoza, *modus*.

aA

Appena si comprende il rapporto della Sostanza, degli attributi e dell'essere divenuto, si comprende anche come Dio è a un tempo essenza individuale ed essenza universale. Non ci si può accontentare infatti di far valere Dio o l'essente stesso (αὐτό τὸ ὄν – SWII/2, 25) semplicemente come uno dei due. Egli non può essere mera essenza individuale (come lo comprende la metafisica wolffiana). Non c'è infatti alcun essere fuori di lui (*penes quem solum est esse* – SWII/2, 60), e certo l'esperienza ci offre un essere evidentemente molteplice e multiforme; inoltre non ci sarebbe alcuna scienza di un mero essere individuale (ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου),

e un tale Dio starebbe di fronte al sentimento come estraneo e opposto, poiché egli non potrebbe pervaderlo col suo essere (SW II/1, 273). Dio non può però neppure essere *meramente* essenza generale (come lo comprendono Hegel e Schopenhauer), poiché in quanto tale sarebbe certamente quintessenza di ogni possibilità, ma non potrebbe giungere all'esistenza nella realtà al di fuori dell'idea, poiché ciò che è generale può essere sempre solo relativo e interno all'individuale; l'essenza generale può *esistere* solo se l'assoluta essenza individuale *la* è (SWII/1, 585-586). Di conseguenza Dio deve essere *entrambi*: tanto l'essenza individuale quanto l'essenza universale. Egli è da un lato l'essente *compiuto*, τὸ παντελῶς ὄν, al quale non manca nulla di ciò che appartiene all'essere (SWII/1, 273); dall'altro lato egli è però anche l'ἀπλῶς ὄν, un essente-se-stesso, l'Uno la cui semplice esistenza precede altrettanto ogni volere quanto ogni concetto (SW II/1, 580), *sostanza individuale*. «Con il che, esso è conosciuto e distinto dalle altre essenze particolari come l'essenza *che è tutto*» (SWII/3, 174; trad. it. FR, 289). Noi comprenderemo ora questa duplicità di totalità e unità così: come Sostanza, come essente totalmente in sé, distolto da relazioni e rivolto in sé, Dio è essenza *singolare* essente-soltanto-sé; di contro, come essente-le-potenze, esso è essenza *universale*, la quale nei principi "volontà e rappresentazione" è (come anima del mondo) tutto l'essere, anche l'essere divenuto da quei principi. Poiché nei due principi non c'è nulla di individuale, poiché essi sono solo generalità, Hegel e Schopenhauer, che si accontentarono di uno di essi, non giunsero a un Dio come essenza individuale.



## I principi in tensione

aA

63

Passiamo ora alla considerazione dei principi in tensione (potenze), a come essi si comportano dopo che attraverso l'elevazione del poter-essere all'essere, della volontà al volere, si è interrotta la quiete durata fino ad allora. Qui sarò più breve, da una parte perché i punti principali sono già riferiti sopra, e dall'altra perché penetrando più in profondità dovrei concedere uno spazio eccessivo alla critica, visto che le affermazioni del tutto non filosofiche derivanti da una impostazione teosofica emergono sempre più in primo piano.

Ho dimostrato sopra che la volontà è assolutamente libera di elevarsi al volere oppure no. Ma la libertà assoluta è identica al caso assoluto. Con ciò potremo anche chiamare *caso originario* quel destino precedente il tempo. «Il volere, che per noi è l'inizio di un mondo diverso, posto al di fuori dell'idea, è qualcosa che scaturisce puramente da se stesso [...] di esso si può solo dire che è, non che esso È, e non che è necessariamente; in questo senso esso è il *casuale originario*, il *caso originario stesso*, laddove è da farsi una notevole differenza tra il casuale che è per mezzo di altro e il casuale *che è per mezzo di se stesso*, il quale non ha nessuna causa al di

fuori di se stesso, e da cui soltanto deriva ogni altro casuale» (II, 1, 464). Tuttavia quanto detto in questo passo e in II, 2, 153 non vale di quel principio, – A, bensì del pre-storico uomo originario<sup>1</sup> e della sua coscienza originaria; però essa non ha solo un senso<sup>2</sup> semplicemente in rapporto al primo; anche Schelling stesso in I, 10, 101 ha applicato *la stessa* espressione al *primo inizio reale del processo*. Questo riconoscimento del casuale è naturalmente in contraddizione con la già sopra criticata negazione della piena libertà di questa elevazione, e conferma dunque la mia summenzionata critica di questa inconseguenza. Ora però l'inconseguenza di Schelling va più lontano. La sua coscienziosità teologica si oppone infatti alla fin fine al fatto di dover vedere l'intero processo come un continuo tormento, che sarebbe stato completamente risparmiato a Dio, se il poter-essere avesse fatto uso della sua libertà non in senso positivo. Per questa ragione Schelling inizia a cercare nella *Filosofia della Rivelazione* un *motivo* dell'elevazione (cfr. II, 3, 272, rr. 9-7 dal basso), il quale, *se fosse presente*, rimuoverebbe naturalmente di nuovo la libertà e il caso. Innanzitutto egli cerca di negare la verità, per lui scomoda, secondo cui l'essenza individuale (che è tutto) è, in un mondo di sofferenze, proprio ciò che soffre, di modo che essa possa essere in rapporto a sé almeno «indifferente nei confronti delle due possibilità di restare nell'essere originario – privo di tensione –, o di presentarsi in quell'altro essere in tensione e in se stesso contrario» (II, 3, 269). Questa ipotesi si basa su un sofisma del tutto evidente. Certamente: «esso stesso non ne viene mutato, si tratta solo di un'altra forma dell'esistenza, poiché esso *esiste* altrettanto nella tensione, solamente *in un altro modo* che nella» (quieta) «unità» (II, 3, 269). Molto vero; ma beatitudine e sofferenza sono appunto anche solo modi diversi dell'esistenza; se dunque nella quiete dimora la beatitudine, nella tensione alberga la sofferenza,

1. Questo *Urmensch* che sta con Dio ancora in un rapporto immediato corrisponde all'Adamo in Paradiso di Jakob Böhme. Dal suo immediato sapere di Dio dovranno derivare tutte le più tarde visioni mitologico-religiose dell'umanità decaduta prima della Rivelazione cristiana come reminiscenze frammentarie e velate. Una simile cosa si può oggi fortunatamente riferire senza osservazioni a margine.

2. Perciò «il volere, che per noi è l'inizio di un mondo posto *al di fuori dell'idea*», non *può* proprio essere altro che volere originario, il «poter-essere che supera se stesso» (cfr. II, 3, 69, rr. 11-15).

esso<sup>3</sup> ha un motivo molto decisivo di essere tutt'altro che «assolutamente indifferente di fronte alle due possibilità». Se ora dunque dovesse essere trovato ancora un motivo per il subentrare della tensione, esso dovrebbe essere *così forte* da superare il contro-motivo, la prospettiva della sofferenza. Schelling rifiuta la supposizione che Dio esca da sé solo per porre il suo essere immediato (il suo *actus purissimus*) come qualcosa di mediato attraverso il processo, poiché una tale impresa sarebbe *priva di risultato*, cioè perché la fine del processo in quanto mediato non sarebbe proprio altro che lo stato immediato prima dell'inizio; – «se mediato o immediato è per lui lo stesso» (II, 3, 271). Se la cosa è la stessa, ciò dipende da quanto precede. Quello che egli dice alle pp. 273-274 dell'inizio e della fine che non possono essere trovati, e perciò del movimento rotatorio da cui esce con l'*escamotage* della tensione, è semplicemente falso, poiché nel Dio privo di tensione non c'è né movimento rotatorio né movimento in genere, bensì solo *quiete*. Così resta solo una cosa: «l'*autentico motivo* potrebbe trovarsi soltanto in qualcosa che *senza* quell'atto mediato, cioè senza quel processo che deriva dall'opposta tensione delle potenze, *non potrebbe affatto esistere*» (molto giusto!). «Una cosa simile [...] potrebbe [...] essere solo la *creatura*. Il vero motivo dell'uscire [da sé] sarebbe dunque la creazione», preso come quintessenza del creato (II, 3, 277-278). Certo, *se c'è* un motivo, esso può risiedere solo in ciò che è da crearsi. Se nella creatura non risiede alcun motivo, allora non ce n'è nessuno. Ma quale motivo può dunque trovarsi nella creatura? Ascoltiamo ancora: «Solo in questo e in nessun altro modo [...] egli [Dio] poteva porre una coscienza di se stesso fuori di sé, e se anche il più nobile spirito umano non si accontenta di essere solo per se stesso ciò che è, ma sente un desiderio naturale di essere anche riconosciuto per quello che è, *quanto più non dovrà supporsi che ci sia un tale bisogno – l'unico nella divinità, che per il resto non ha bisogno di nulla* – di porre un altro da sé e di trasformarlo nel conoscente di sé, quanto più esso dovrà supporsi presente nel più alto degli spiriti» (II, 3, 304). Se l'essere umano ha un

3. Il soggetto di tutto questo ragionamento è sempre *das alles seiende Einzelwesen*; per la precisione nel testo schellingiano originale il soggetto è lo Spirito assoluto. [N.d.T.]

tale bisogno, allora questo c'è o per colmare le sue debolezze (cosa che non si addice a Dio), o per essere utile ad altri già presenti (il che pure non si addice a Dio, perché si tratta appunto solo della creazione di altri, e certo di tali che sono destinati semplicemente alla miseria), oppure infine, ed è la cosa abituale, è comune vanità. In Dio ci sarebbe un *non plus ultra* di vanità nel creare misere essenze, solo per avere un pubblico plaudente (non per convinzione, bensì per ipocrita paura della sua ira) e «che lodi il suo nome» per la sua gloria. Qualcosa del genere accade in effetti soltanto nella religione giudaica.

Si vede dunque che *non c'è alcun motivo*. Ce ne fosse uno, allora l'intera dottrina dei principi sarebbe dubbia, poiché la miseria e la *non-ragione* dell'esistenza richiedono essenzialmente una decisione assolutamente cieca, non illuminata da alcuno sprazzo di luce della ragione, dell'idea, o della rappresentazione, dunque derivante da un'assoluta libertà, da *un puro caso originario*, e con ciò esigono la *volontà* come un principio irrazionalmente cieco del caso.

«È illuminante che quella volontà, una volta che si è elevata, una volta accesa, non è più uguale a se stessa» (come potenza). «Essa non è più ciò che *può* essere e non essere, bensì ciò che *poteva* essere e non essere. Un maggiore rovesciamento non si può pensare, tutto ciò di cui noi diciamo che *poteva* essere e non essere è solo un essente accidentale, ma proprio nell'essente accidentale il suo essere *diventa* necessario, cioè esso è ciò che non è più ciò che può non essere, e in questo senso dunque l'essente necessario. Come l'uomo è un altro *prima* dell'azione, rispetto alla quale egli si comporta ancora liberamente, e un altro *dopo* l'azione compiuta, ove questa diventi per lui proprio necessità, si rivolge contro di lui e se *lo* sottomette, così l'immediato poter-essere non è più *nell'essere* [...] il libero dall'essere, essenza priva di essere, ma esso è per così dire ciò che è colpito e affetto dall'essere, il fuori di sé, cioè il posto fuori dal suo potere» (ἐξίσταμενον) «ciò che ha per così dire perso se stesso, e non ritorna più» (da sé) «in se stesso [...]. Ciò significa qui: *facilis descensus Averni, sed revocare gradum* – il che gli sarebbe proprio impossibile» (II, 3, 208-209). Certamente se a lui stesso e da se stesso è impossibile tornare indietro, questo può avvenire tuttavia *mediatamente*, sì che esso dopo la conclusione del processo cosmico, quando è ridiventato il poter-

essere, la pura essenza priva di essere, ha, nuovamente, la libera decisione<sup>4</sup>.

Già sopra abbiamo visto che la volontà posta fuori di sé in quanto potenza è innanzitutto solo un vuoto volere o un voler-volere, il quale diventa volere reale (giunge all'essere reale) soltanto quando ha compreso l'idea come ciò che le sta di contro, come un oggetto che esso possa volere. Ma l'idea non ha alcuna ragione per non farsi afferrare, poiché essa non ha per sé alcun interesse a essere o a non essere; essa non ha neanche alcun potere di opporre resistenza alla volontà che la afferra, poiché l'unica capace di resistenza è la volontà, che a lei manca; essa è priva di forza. Schelling chiama il suo stato «la straripante bontà di un'essenza che per così dire non può negarsi». Il suo abbandonarsi alla volontà è dunque di fatto *pura passività*, un lasciar che le cose le accadano, senza resistenza. Non bisogna meravigliarsi troppo del fatto che la volontà, in quanto vuoto volere, afferri proprio l'*idea*, giacché non c'è nient'altro che possa volere. Ma che la volontà *sia in grado di afferrarla* diventa comprensibile grazie all'identità sostanziale di entrambe (cfr. II, 2, 87, rr. 13-17), in base a cui esse non sono esterne l'una all'altra, bensì proprio quel che è l'una, è anche ciò che è l'altra.

Ora però l'idea non si accontenta di abbandonarsi, ma, attraverso il modo di condurre il processo, sa liberare la volontà dall'infelicità del suo volere; l'idea dà al cieco volere, il quale non sa affatto quel che ha, un contenuto tale per cui esso conduce a una meta felice. Per questo, l'idea deve innanzitutto uscire dalla propria chiusura, entrare nel processo logico, cioè scomporsi nella molteplicità dei suoi momenti attraverso il riempimento della volontà sempre con ciò che è conveniente in ogni momento del processo. Di conseguenza, come sa già Platone, l'*ἄπειρον* è in effetti il presupposto della molteplicità delle idee (II, 1, 392). Il B, allorché afferra questa molteplicità di idee, ugualmente va

4. Questo essente necessario e cieco, uscito fuori di sé (come – A), Schelling lo chiama B. La svolta da A a B, che è contemporaneamente svolta dell'Uno verso il tutto (*uni versio in uniuersum*), nella filosofia negativa può essere discussa solo in modo ipotetico. «Noi non diciamo che – A si eleva dalla sua negatività, affinché il mondo venga fuori dall'idea, bensì: se un mondo fuori dall'idea viene pensato, allora esso può essere pensato solo in questo modo» (I, 10, 306-307; cfr. II, 387-388). Solamente nella filosofia positiva viene affermata l'elevazione come realmente accaduta.

in frantumi, cessa di essere *un* essente e si apre «in una serie di essenti – un sistema di esistenze infinite» (I, 10, 312). Ma ora c'è la questione di come l'idea giunga a condurre il processo in modo tale che esso porti al superamento di B. A ciò Schelling risponde così: volgendosi – A in B, + A, che prima era *actus purus*, viene elevato alla potenza (cfr. II, 2, 85 e 87; II, 3, 265-266, 278-279; II, 1, 389; devo confessare l'incapacità di capire perché questo deve accadere, e com'è possibile rovesciare così la natura di un principio); «ma proprio questa elevazione alla ipseità diventa insopportabile a ciò che per sua natura è disinteressato» (II, 1, 289), e lo spinge allo sforzo di ritornare nella sua natura (II, 2, 86), cioè «a ristabilirsi nel puramente essente; [...] esso oramai non può essere altro secondo la sua natura che la *volontà* di superare il suo opposto» (II, 3, 266). – Qui + A appare dunque come una volontà egoistica che tende a superare B *a partire dall'egoismo*. Ma ciò contraddice la natura di questo principio. Platone sa benissimo che esso non supera con la *forza*, bensì conduce attraverso la *persuasione*, dunque governa ciò che è cieco mediante intelligenza e astuzia; e per un'essenza *priva di interesse* il motivo non può mai essere *qualcosa di egoistico*. A mio parere il motivo può essere *solo logico*, così come l'intero movimento dell'idea non ha alcuna volontà, bensì solamente il Logico stesso come impulso (cfr. II, 1, 375). Ma il motivo appare logico davvero in modo sufficientemente evidente; infatti, cosa può esserci di più *antilogico* che infierire tormentandosi e affondare i denti nella propria carne come fa il volere cieco e vuoto? L'intuizione di una simile non-ragione, o piuttosto dell'irrazionalità, deve portare la ragione alla *reazione logica*, tanto più quando si tiene sempre d'occhio l'identità sostanziale di entrambi. Di certo un "quietivo" nel senso di Schopenhauer è un'assurdità, poiché «Dio stesso [...] non può vincere la volontà altro che attraverso sé medesimo» (II, 3, 206), ma a ciò non appartiene il fatto che il principio venga soppresso come principio, venendo posta un'altra volontà *al di fuori* di esso, bensì solo che il volere viene *in sé* diviso e le parti vengono così rivolte l'una contro l'altra in modo da annullarsi reciprocamente (un evento che ci capita continuamente nella lotta delle brame sul piano individuale e che è possibile *solo* dal punto di vista della coscienza, poiché solamente in esso la rappresentazione consegue un'autonomia e un'indipendenza dalla

volontà che le permette di motivare la stessa secondo i suoi scopi, mentre essa può prendere parte all'essere in uno stato incosciente solo in proporzione a quanto essa è voluta – cfr. I, 10, 309, rr. 10-9 dal basso). Considerare come sia possibile il completo autoannientamento del volere, porterebbe qui troppo lontano; voglio solo aggiungere che nella *coscienza* l'idea mostra di avere certamente ricevuto una potenza (un potere positivo), e nondimeno ciò avviene solo *in apparenza*, poiché ogni *potere* che essa impiega è una *volontà* che essa si è resa *servizievole* attraverso l'astuzia della motivazione. Ho portato ciò così lontano solo per mostrare con un esempio come i rapporti prendano forma molto più naturalmente e semplicemente se si pensa in modo conseguente a partire dai veri principi di Schelling.

Schelling suppone ora inoltre che B sarebbe superato all'improvviso da + A, in men che non si dica, se l'ultimo avesse libero gioco. Questa supposizione è infondata, a maggior ragione qualora si conceda a + A una volontà speciale. Ma poiché è decisamente privo di volontà, e può agire solo attraverso astuzia e persuasione, e allo scopo del superamento del volere deve conseguire il punto di vista di una coscienza sviluppata in modo piuttosto elevato, già da questo è al contrario da desumersi che esso necessita di un processo, e precisamente di un processo lungo e complicato, il cui ultimo risultato è quel superamento. Schelling deduce ancora dalla sua errata supposizione che esso necessita di un *terzo*, per *impedire* in un attimo il superamento e per provarlo gradualmente, in successione. Questa deduzione è altrettanto falsa quanto il presupposto; poiché se fosse possibile che B venisse superato d'un colpo, allora sarebbe certo raggiunto lo scopo, per cui il processo unicamente e solamente dovrebbe divenire faticoso, sì che esso sarebbe un *inutile e assurdo prolungamento della sofferenza*, quando tuttavia attraverso di esso dovrebbe essere lentamente raggiunto ciò che senza di esso può essere raggiunto rapidamente. Schelling afferma inoltre che questo elemento moderatore, che genera il superamento in successione, non è altro che  $A_3$ , il quale è ormai ciò che agisce *adeguatamente e intenzionalmente*, e secondo la *volontà* del quale tutto ciò che diviene è mantenuto su un certo livello. Questo è di nuovo impossibile.  $A_3$  è, come sappiamo, l'identità sostanziale o la sostanza identica in  $A_1$  e  $A_2$ ; esso

ha dunque certamente una *volontà*<sup>5</sup>, ma *questa è proprio A<sub>1</sub>*; esso ha anche una rappresentazione, con cui può nutrire intenzioni e porre scopi, ma *questa è proprio A<sub>2</sub>*. Impiegando A<sub>2</sub> la sua astuzia per riempire la cieca volontà con un simile contenuto, il quale in definitiva la divide e la annulla in se stessa, esso *dimostra* già un'intenzione finalizzata; come si può perciò dire che questa compare *solo* nel terzo? (cfr. sulla partecipazione di A<sub>3</sub> al processo di superamento II, 1, 396-397; II, 2, 116-117; II, 3, 286-289). Poiché A<sub>3</sub> deve essere lo scopo, il modello, l'*exemplar* dell'intero processo (il che è vero solo se lo si intende come sostanza *quiescente*, non *attiva* – e tuttavia è entrambe) allora deve parimenti diventare potenza, deve cioè diventare potenza del suo ripristino, e questo è il motivo per cui Schelling può parlare di *tre potenze*, la quale espressione egli usa più spesso di “principi” (ἀρχαί), benché quest'ultima sia più qualificante ed essi non esistano in nessun caso *come* potenze *prima* del processo (cfr. II, 2, 113-114). La brutta espressione scelta, la quale riposa ancora sulla falsa supposizione che A<sub>2</sub> e A<sub>3</sub> potrebbero diventare potenze, ha molto nociuto alla cosa stessa.

Concludo con ciò la trattazione della filosofia positiva, poiché con la materia tratteggiata finora è, secondo la mia opinione, essenzialmente esaurito il contenuto *filosofico*, e un'ulteriore sequela dell'esposizione schellinghiana mi costringerebbe a una polemica che diverrebbe sempre più spiacevole. Non ho prospettato alcun *sistema*, bensì solo un *punto di vista*, e precisamente un punto di vista che riunisce quelli di Hegel e di Schopenhauer, i vertici polarmente opposti dello sviluppo durato finora; – credo di aver mantenuto questa promessa.

aA

5. Il motivo per cui Schelling fantastica di una volontà particolare e specifica per A<sub>3</sub> è il medesimo di quello di prima per A<sub>2</sub>, ossia per renderla persona nella trinità cristiana. In Böhme egli ha trovato il suo medello anche per questa moltiplicazione senza principio della volontà.



aA

71

Se è vero che la ragione domina nello svolgimento storico della filosofia, allora la filosofia del presente non potrà fare a meno di accogliere questo punto di vista fra i suoi e dargli il compimento sistematico che ancora gli manca. Se infatti una tale esigenza non venisse adempiuta, difficilmente sarebbe possibile oltrepassare quel punto di vista. Si tratta di dimostrare in tutto l'essere empiricamente dato, come suoi elementi, e certo come i suoi unici elementi, quei due principi, *Volontà* e *Idea* (o Rappresentazione), che con pari diritto sono sostenuti, in quanto *attributi*, da una *sostanza individuale* che è in essi identica. Questa dimostrazione deve partire da ciò che è empiricamente dato e che deve essere chiarito, come da ciò che è noto, e deve risalire induttivamente per gradi a ciò che è meno noto; essa deve dunque essere *empirismo*, come ciò che solo procura scienza reale, e certo empirismo *razionale*, ma non perciò puro razionalismo. Così si porrà questa filosofia *sullo stesso terreno delle scienze della natura* e della *storia* imperanti nel nostro tempo; essa sarà *reale* come le prime e *storica* come la seconda, invece di essere meramente logica come è stata finora.

Duplici è la difficoltà per la coscienza naturale in un simile panteismo dello Spirito: da una parte la ribellione

dell'individualità dotata di sentimento contro ogni dottrina della *tutto-unità*, e in secondo luogo l'incomprensibilità di come l'esistenza materiale possa consistere di principi spirituali.

Per quanto attiene al primo aspetto è necessaria una ricerca *dell'essenza dell'individualità*, la quale deve mostrare per mezzo di una *separazione* della *coscienza* dall'*incosciente* che solo l'*organismo* e l'*unità della coscienza*, che da esso discende, fondano questa individualità, sì che la stessa, come i fattori che la producono, appartengono solo al *fenomeno transitorio*, mentre la sostanza imperitura dell'individuo, il suo sfondo incosciente, *non* riguarderà l'individualità che nella misura in cui lo Spirito incosciente, lo Spirito che è il tutt'uno<sup>1</sup>, sia esso stesso essenza individuale assoluta, individuo (cioè alcunché di essenzialmente indivisibile).

La medesima separazione della coscienza dall'incosciente farà svanire anche la difficoltà principale del secondo punto. Certamente l'incosciente stesso necessiterà di una prova scrupolosa e completa secondo esistenza, essenza e significato in campo inorganico, organico e cosciente-spirituale, innanzitutto solo per familiarizzarsi con questo pensiero finora quasi ignoto; però poi i principi *spirituali-inconsci* risolveranno una moltitudine di problemi finora evitati o controversi. Attraverso questa distinzione il *materialismo* sarà introdotto sul piano *cosciente-spirituale* nel suo *pieno diritto*, mentre la *forza vitale* che non può né vivere né morire si rivela insieme alle sue svariate manifestazioni come *influsso psichico-incoscio* sulle funzioni organiche, e la *materia* stessa si risolve in una quantità di *manifestazioni* della volontà (*forze*), dell'*unica volontà inestesa*, ognuna delle quali si riferisce a un determinato punto spaziale (atomismo dinamico). Si richiederà inoltre alla *coscienza* abbassata a fenomeno transitorio una spiegazione della sua *origine* dai *fattori inconsci*, e una scrupolosa ricerca sul suo *significato* nel processo cosmico e sulla possibilità della *conversione della volontà* come fine ultimo di tale processo. Infine, per comprendere inizio e fine, causa e scopo

1. Hartmann inserisce un trattino nella parola *alleine* (lett.: "solo", "solitario") trasformandola in *all-eine*, scomponendola dunque in *all* (tutto) e *ein* (uno), e facendole pertanto assumere il significato di "tutto-uno" o "tutt'uno", "tutt'unico". Già in precedenza l'autore aveva sfruttato questa ambiguità presente nel termine *All-Eine* (che allora era sostantivo, non aggettivo come nel caso presente). [*N.d.T.*]

del processo cosmico, nonché il significato che in esso ha la coscienza, un compito importante sarà decidersi sul *valore* o sul *non valore* di questo *processo come tale* e dei rapporti in esso di piacere e di dolore; inoltre sarà importante *riunire l'ottimismo* (nella misura in cui afferma solo che questo mondo è il migliore fra tutti i mondi possibili) col *pessimismo* da provarsi scientificamente (il quale non preferisce nessun mondo a questo mondo). Nella dimostrazione del pessimismo si dovrà tener conto, in particolare, del significato dell'*illusione*, vale a dire di ciò che per il sentimento sta sullo stesso piano della verità, e che Schopenhauer (a suo vantaggio) trascura completamente<sup>2</sup>.

2. In quanto ho tentato di avvicinarmi alla soluzione di tutti questi compiti, mi sia concesso di rinviare con ciò il cortese lettore alla mia *Philosophie des Unbewussten* (Berlin, C. Duncker's Verlag, 1869).



## Postfazione

aA



## Il giovane Hartmann interprete di Schelling

Alessandro Medri

Noi troviamo in Schelling  
la concezione dell'Inconscio  
nella sua piena purezza,  
chiarezza e profondità

(E. von Hartmann,  
*Philosophie des Unbewussten*)

aA

77

Nella *Seconda Inattuale*, Nietzsche, com'è noto, prende in considerazione il tema della storia; egli non svolge tuttavia – come forse ci si potrebbe aspettare a una prima lettura, e tenendo presente il titolo – una compiuta filosofia della storia (sarebbe del resto in qualche modo contraddittorio o audace pretendere qualcosa di simile dal pensatore dell'*ewige Wiederkehr des Gleiches*), ma esamina la storia come disciplina, e, più precisamente, in quanto materia di insegnamento universitario:

Si esporrà perché un'istruzione senza vivificazione, perché un sapere in cui l'attività si infiacchisce, perché la storia in quanto preziosa superfluità di conoscenza e in quanto lusso, ci debbano essere [...] odiosi [...] Noi abbiamo bisogno di storia [...] per la vita e per l'azione, non per il comodo ritrarci dalla vita e dall'azione, o addirittura per l'abbellimento della vita egoistica e dell'azione vile e cattiva. Solo in quanto la storia serve la vita, vogliamo servire la storia.<sup>1</sup>

1. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di G. Colli, Milano, Adelphi, 1973, p. 3. Cfr. il saggio di G. Baioni, *La filologia e il sublime dionisiaco*, in F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, Torino, Einaudi, 1981, pp. VII-LXI.

Ora, nel capitolo IX – il penultimo del libretto – Nietzsche rivolge polemicamente l'attenzione a Eduard von Hartmann, che egli sarcasticamente appella *parodista filosofico*, e l'opera principale del quale (la *Philosophie des Unbewussten*) definisce «invenzione allegra», «bricconata filosofica», «filosofia dell'ironia inconscia»:

Principio e scopo del processo del mondo, dal primo balbettio della coscienza fino al venir di nuovo scaraventati nel nulla, nonché il compito esattamente determinato della nostra generazione per il processo del mondo, tutto questo è presentato in base all'ispirazione dell'inconscio, così spiritosamente inventata, e risplende in una luce apocalittica; il tutto è contraffatto in modo così ingannevole e con tanta leale serietà, come se si trattasse di vera filosofia impegnata e non soltanto di filosofia per burla.<sup>2</sup>

Nietzsche rimprovera in particolare ad Hartmann il fatto di aver dato eccessivo peso alla nozione di processo, all'insegna di un giustificazionismo di marca si direbbe quasi hegeliana, giacché tutto accadrebbe *ab origine et in perpetuum* siccome deve accadere, secondo una ferrea e insuperabile necessità, per condurre infine all'apocatastasi, ossia alla necessaria, definitiva e totale redenzione.

Il vero progresso, invece, consiste per Nietzsche nel rendersi conto del fatto che è giocoforza astenersi da ogni sistema fondato sull'idea di *Weltprozess*. Se Hartmann ha un merito, esso è quello di aver compreso (o di avere involontariamente aiutato a comprendere) la ridicolaggine di questa idea, e di aver tanto più palesato tale ridicolaggine quanto più seriamente di quell'idea ha ragionato.

Il lettore di Nietzsche è avvezzo alle aspre rampogne che egli muove alla volta degli altri pensatori con i quali di volta in volta si confronta; del resto è frequentissimo il caso di reciproche incomprensioni fra geni di egual levatura; sicché l'alta considerazione in cui è giustamente tenuto Nietzsche ai nostri giorni non deve indurre a condividere troppo frettolosamente – e, comunque, acriticamente – il suo duro giudizio su Hartmann.

2. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia* cit., p. 77. Per il confronto tra Nietzsche e Hartmann rimando il lettore a J.C. Wolf, *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2006.



Ma siffatto giudizio fa nondimeno emergere un dato assai rilevante: Nietzsche sentiva la necessità di misurarsi con Hartmann – per osteggiarlo con decisione, d'accordo –, il che induce a pensare che questi fosse all'epoca un autore ritenuto di tale influenza da dover essere affrontato direttamente ed estesamente<sup>3</sup>.

La *Seconda Inattuale* è del 1874. Un quarto di secolo dopo, Freud cita due volte Hartmann nella *Traumdeutung*, una all'inizio del capitolo IV (*La deformazione nel sogno*) e una al capitolo VII (*Psicologia dei processi onirici*), paragrafo A (*Oblio dei sogni*).

È noto che l'opera maggiore di Freud, pubblicata il 4 novembre 1899, uscì con la data del 1900, al fine di indicarne l'epocalità, ossia l'importanza all'inizio del nuovo secolo. Esistono molti precursori di Freud, nello studio dei sogni e dell'inconscio in generale, ma spesso si tende a trascurarli, vista la rivoluzione suscitata nel campo dallo stesso Freud. Questi invece non pecca di negligenza, e studia attentamente tutti i precedenti contributi, a partire da quelli antichi.

La prima citazione hartmanniana è fugace e polemica, e tuttavia mostra la conoscenza diretta dell'autore da parte di Freud:

Il filosofo Eduard von Hartmann è probabilmente ben lontano dall'accettare la teoria dell'appagamento di desiderio, se nella sua *Filosofia dell'inconscio* scrive: «Per venire al sogno, troviamo penetrate nello stato di sonno tutte le noie dello stato di veglia, ma non vi troviamo l'unica cosa che possa in qualche modo riconciliare con la vita l'uomo colto: il godimento scientifico e artistico».<sup>4</sup>

La seconda citazione, benché compaia in una nota a piè di pagina, dà ancor più l'idea dell'attenzione rivolta da Freud all'opera di Hartmann<sup>5</sup>.

3. J. Salaquarda (*Nietzsche und Lange*, in «Nietzsche Studien», VII (1978), p. 248) ha mostrato come la critica nietzscheana a Hartmann e a David Strauss, in nome fra l'altro dell'opposizione alla teleologia, sia stata suggerita dalla lettura della *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866) di Friedrich Albert Lange.

4. S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 131.

5. *Ivi*, pp. 482-483. Qui in realtà Freud cita il giudizio su Hartmann di un altro autore (N.E. Pohorilles), la lettura del quale gli avrebbe «fatto notare che Eduard von Hartmann sosteneva su quest'argomento di grande rilevanza psicologica il medesimo punto di vista». Dunque qui addirittura Freud riscontrerebbe una deci-

In definitiva, quantunque prevalentemente in chiave critica, due dei più importanti autori del secondo Ottocento ritennero opportuno citare il Nostro in contesti di estremo rilievo.

Un ultimo esempio è necessario, poiché rende in questo caso partecipi dell'ammirazione di un grande genio per Hartmann, e dimostra l'ampia diffusione delle sue opere all'epoca.

Come ricorda la moglie Alma nelle sue famose *Erinnerungen*, negli ultimi, drammatici giorni della sua vita Gustav Mahler lesse quasi esclusivamente testi di carattere filosofico:

Il declino era evidente. Stati di debolezza si alternavano con stati di agitazione. Ma Mahler parlava volentieri e molto. Durante la malattia lesse, fino all'ultimo giorno, solo libri filosofici. *Il problema della vita* di Eduard von Hartmann. Di questo libro, alla fine, non rimase più che lo scheletro, l'aveva tutto strappato per poterlo leggere più facilmente e perché non riusciva a reggere più che due o tre pagine con le sue mani senza forza. È l'ultimo libro che ha letto.<sup>6</sup>

Henry-Louis De la Grange<sup>7</sup>, il massimo biografo di Mahler, rileva a sua volta come la lettura di *Das Problem des Lebens*, opera ultima di Hartmann, dovette costituire una considerevole sfida per il compositore, a causa della sua precaria condizione di salute e della complessità del materiale. Il libro era stato pubblicato cinque anni prima, e Mahler conosceva di sicuro anche la già molto nota *Philosophie des Unbewussten*, pubblicata per la prima volta quando il compositore aveva otto anni.

L'ultimo libro letto da Mahler recava il sottotitolo *Studi biologici*, e il suo scopo era quello di sviluppare una *filosofia organica della natura*, chiamata dall'autore *vitalismo* (termi-

sivo punto di contatto fra la propria ricerca e quella di Hartmann. Si sa che anche Jung, per sua stessa ammissione, trovava molto edificante la lettura di Hartmann, al punto da ritenerlo uno dei pochissimi autori degni di essere frequentati in taluni periodi di intensissimo impegno: «I semestri seguenti, di clinica medica, mi tennero così occupato che quasi non mi rimaneva tempo per le mie scorribande in altri campi. Solo la domenica potevo studiare Kant. Leggevo con continuità anche Eduard von Hartmann. Per un po' di tempo avevo avuto in programma anche la lettura di Nietzsche, ma esitavo a cominciare perché non mi ritenevo preparato abbastanza» (C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Rizzoli, 1998, p. 138).

6. A. Mahler, *Gustav Mahler. Ricordi e lettere*, Milano, il Saggiatore, 1960, p. 193.

7. H.L. De La Grange, *Gustav Mahler*, vol. IV: *A new life cut short 1907-1911*, New York, Oxford University Press, 2008, pp. 1253-1254.

ne molto spesso impiegato in seguito dagli epigoni, anche a sproposito o troppo genericamente) e da lui presentata come un antidoto al darwiniano materialismo scientifico e al meccanicismo.

Mahler dovette essere attratto dal tentativo di conseguire una sintesi tra la scienza moderna e lo spirito umano, tra conoscenza e fede, tentativo già perseguito in uno degli altri libri amati dal compositore, lo *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits* (1851) di Gustav Theodor Fechner.

È dunque tempo, ritengo, che un pensatore del calibro e dell'influenza di Hartmann sia adeguatamente conosciuto anche in Italia. E a tal fine è assai opportuno partire dal suo primo saggio su Schelling per due ragioni: il confronto con Schelling è determinante per comprendere il pensiero dello stesso Hartmann e, inoltre, i suoi due saggi schellinghiani sono tra i primi (se non i primi in assoluto) a prendere seriamente in considerazione l'ultima filosofia schellinghiana, ancor oggi per certi versi tutta da esplorare, nonostante che nell'ultimo mezzo secolo gli studi al riguardo si siano notevolmente moltiplicati e approfonditi.

Poiché, appunto, trattasi di un autore poco frequentato, conviene ripercorrere rapidamente il suo cammino intellettuale.

Egli nacque a Berlino, mercoledì 23 febbraio 1842. Figlio del generale Robert von Hartmann, venne educato in vista di una futura carriera militare. Nel 1858, entrò così a far parte degli artiglieri della Guardia, ma nel 1865, a causa di un problema al ginocchio, fu costretto al congedo.

Indeciso per un certo periodo tra la vocazione musicale e quella filosofica, propendette infine per quest'ultima. La sua prima e più importante opera, *Die Philosophie des Unbewussten*, fu pubblicata nel 1868, ma continuò a subire modifiche e aggiunte per oltre vent'anni, in relazione soprattutto alle viepiù precise conoscenze – sempre seguite passo passo dall'autore – acquisite dalle scienze naturali, le quali, per Hartmann (come del resto per Schopenhauer), fornivano un decisivo sussidio alle tesi filosofiche di fondo, e dunque un necessario complemento alla pura teoresi. L'undicesima e ultima edizione apparve nel 1904. L'intenzione dell'autore era quella di formulare una teoria scientifica dell'Inconsciente, considerato non solo e non tanto come una incoerente e inattuabile area della mente umana, ma, ben più significa-

tivamente, inteso come titolare di una forma di organizzazione differente da quella del Cosciente, e tuttavia ricostruibile per via razionale. Questa prospettiva era all'epoca pressoché inaudita, eccetto che per alcuni grandi autori che avranno una parte importante nello percorso filosofico di Hartmann, primo fra tutti proprio Schelling<sup>8</sup>.

Hartmann, mutuando il linguaggio – e non solo – da Schopenhauer, sostiene, nello specifico, che l'Assoluto Incosciente è sia *idea* che *volontà*, e che l'esistenza del mondo è riconducibile a entrambe queste forze, laddove la volontà sarebbe fonte della sofferenza, mentre l'idea originerebbe la coscienza e l'ordine. Fedele nondimeno al monismo caratteristico del pensiero di Schopenhauer, per il quale tutto è riconducibile al *Wille* e al suo autodispiegamento secondo le regole del *principium individuationis* e secondo i possibili gradi di oggettivazione (o idee), Hartmann va alla ricerca di una *complexio oppositorum*, non rinvenibile però sul piano della coscienza (il quale, oltre che accidentale e non sostanziale, è pure il luogo dell'opposizione, della polarità, giacché la ragione concepisce secondo il processo dialettico individuato da Hegel), sebbene attingibile soltanto nella dimensione dell'Incosciente, di cui idea e volontà costituiscono i poli in ambito fenomenico.

Hartmann ritiene che, negli ultimi stadi del processo cosmico (e vorrei dire cosmogonico), l'idea prevalga sulla volontà, il che rende possibile il piacere estetico e intellettuale, ma incrementa anche la sofferenza, poiché il progresso materiale sopprime i valori spirituali. Sicché la felicità è per l'uomo più un ideale verso cui tendere che un fine raggiungibile in qualsivoglia dominio, terrestre ovvero celeste. L'uomo si illude che la felicità sia conseguibile nel corso della vita terrena o che la felicità verrà raggiunta in un'altra vita, e la sua unica speranza dimora in realtà nella redenzione finale dall'infelicità dell'esistenza in virtù di uno stato di atarassia privo di esistenza e volontà. Non si può tuttavia evitare il compito di lavorare per giungere al tempo in cui, presso la maggior parte degli uomini, l'Incosciente sarà governato

8. Per ulteriori ragguagli circa le incursioni dei romantici nell'ambito dell'inconscio, rimando il lettore a A. Béguin, *L'âme romantique et le rêve*, Paris, Librairie José Corti, 1939 (trad. it., *L'anima romantica e il sogno*, Milano, il Saggiatore, 2003).

dalla ragione, dall'intelligenza, sì che idea e volontà siano ricongiunti nell'unità dell'Assoluto.

A partire dai principi stabiliti nella sua prima opera (principi, come già detto, elaborati e arricchiti in seguito), Hartmann scrisse negli anni successivi tutta una serie di opere concernenti i più diversi ambiti particolari della filosofia (etica, estetica, filosofia della natura, psicologia).

Morrà martedì 5 giugno 1906.

Ora, è facile riconoscere la ragione dell'interesse di Hartmann per Schelling, di un interesse che fra l'altro permarrà inalterato per tutto il corso della sua vita e che lo condurrà a stendere, nel 1897, una delle più significative monografie d'insieme sul pensiero del filosofo di Leonberg (*Schelling's philosophisches System*).

L'ultima filosofia schellinghiana potrebbe essere letta infatti come una monumentale fenomenologia della mente umana che riconosce nelle forme e nei simboli prodotti dalla mente stessa altrettanti mezzi del suo cammino verso l'autocoscienza<sup>9</sup>. Il compito a cui l'Idealismo tentò *ab origine* di ottemperare era, come a più riprese Fichte e Schelling dichiararono, quello di trarre le ultime conseguenze dalle premesse poste da Kant e di pervenire, attraverso una radicale operazione di studio trascendentale della scienza, al *sapere assoluto* (espressione peraltro introdotta da Fichte), comunque quest'ultimo venga inteso. Scopo della filosofia hegeliana era infatti, com'è noto, giungere a un sapere privo di qualsivoglia residuo non tematizzato, a un'autocoscienza totale e onnicomprensiva che risolvesse in sé qualsiasi contenuto inconscio: la *Fenomenologia dello Spirito* altro non è che il resoconto del lungo e tormentoso cammino affrontato dalla coscienza onde giungere alla propria definitiva ed esaustiva autocomprensione, alla pura e totale autotrasparenza (tanto che si è potuto assimilare la più celebre opera hegeliana a un

9. In ciò è presente più che *in nuce* l'intuizione che sta alla base di tutta la psicologia analitica junghiana, quantunque Jung sia stato assai parco di lodi nei confronti del suo illustre precursore. Jung sa benissimo che di inconscio si è parlato ben prima di Freud e riconosce fugacemente e sporadicamente a Schelling il merito di aver, contro Hegel, fatto valere i diritti dell'inconscio (C.G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in Id., *La dinamica dell'inconscio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, p. 189). In *Symbole der Wandlung*, cita anche, benché rapidamente, la *Philosophie der Mythologie*, in relazione al preconcio come fonte creatrice (C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 42, nota 33).

*Bildungsroman* di carattere filosofico). In questa prospettiva, ogni discorso relativo all'inconscio non può che qualificarsi come meramente propedeutico e provvisorio, in vista appunto della sua *Aufhebung* entro la prospettiva globale della filosofia.

L'ultima fase del pensiero di Schelling è stata definita dal suo stesso ideatore *filosofia positiva*, in esplicita opposizione alla *filosofia puramente razionale o negativa* di ascendenza hegeliana. La filosofia razionale può restituire solo la necessità per cui *se* qualcosa esiste *allora deve* esistere in un certo modo e secondo certi rapporti; ma *che* qualcosa effettivamente esista può essere stabilito solo per via empirica (ecco perché Schelling parla di *empirismo filosofico*, termine da non confondere con quello che identifica un certo indirizzo della ricerca filosofica seicentesca). E ciò è tanto più vero in ambito teologico.

Ora, l'inconscio è esattamente quell'inesauribile e ineliminabile riserva e sorgente di simboli, di "monumenti" (come Schelling li chiama nel *System des transzendentalen Idealismus*) ossia di autooggettivazioni in forma visibile, incontrando le quali la coscienza, nel corso della sua "odissea" (altro termine schellinghiano) fa esperienza di sé e si riconosce; e, soprattutto, riconosce l'importante, strutturale e ineliminabile ruolo giocato dall'inconscio nella sua crescita.

Esprimiamo tutto ciò servendoci di quanto rileva Karl Löwith:

La polemica con cui Schelling apriva la sua filosofia «positiva» si rivolgeva contro l'ontologia di Hegel: questa era secondo lui puramente «negativa», e comprendeva soltanto l'essere possibile, non già ciò che è realmente e precede il pensiero [...]. La separazione critica del *che cosa* qualcosa è e del fatto *che* in generale questo qualcosa «sia» è stata nuovamente superata da Hegel [...]. Ciò che secondo l'antica concezione [scil.: scolastica] è caratteristico soltanto della natura di Dio è quindi applicabile, secondo Hegel, a tutto quanto è [...]. In antitesi a questa compenetrazione di essenza ed esistenza, Schelling si è di nuovo rivolto alla distinzione di una filosofia «positiva» e di una «negativa», non però per ritornare a Kant, ma per andare oltre Hegel [...]. Il pensiero puro non può condurre a nessun movimento vero e a nessuna concezione viva della realtà, poiché alla voluta mancanza di presupposti del suo movimento immanente manca l'elemento empirico [...]. L'ulteriore determinazione dell'essere nel processo dialettico del divenire è possibile a Hegel solo

perché *già esiste* un essere più pieno di contenuto, e poiché lo stesso spirito pensante è già un tale essere. Ciò che guida inconsciamente il procedere nella logica hegeliana è il *terminus ad quem*, cioè il mondo reale, da cui la scienza deve dipendere e la cui *intuizione è già posta in anticipo*.<sup>10</sup>

Del resto, già nel secondo paragrafo dell'introduzione alla sua opera maggiore – laddove esamina i possibili metodi di indagine, dialettico/hegeliano, induttivo e deduttivo, indicando peraltro in quest'ultimo l'unico davvero fruttuoso – Hartmann si riferisce significativamente a Schelling:

Si tratta qui di una semplice alternativa; perché quando Schelling nel suo ultimo sistema afferma la necessità di una combinazione *delle due vie*, iniziando (cfr. SWII/3, 151, nota) con una filosofia negativa ascendente, e concludendo con una filosofia positiva discendente, questa duplicità è possibile solo per il fatto che egli separa gli ambiti di entrambe, e precisamente confina la prima al campo meramente logico, cioè basa il suo metodo induttivo solo sui fatti dell'*esperienza interiore* del pensiero (cfr. SWII/1, 321 e 326), mentre nella sua filosofia positiva cerca di presentare la somma idea, così ottenuta come risultato, in quanto *esistente reale* e principio di ogni essente (cfr. SWII/3, 150), tentando di derivare dalla medesima i fatti dell'*esperienza esterna* secondo il metodo deduttivo.<sup>11</sup>

Prima di ottemperare al compito che questo breve saggio deve necessariamente espletare – quello cioè di fornire una sintetica ma circostanziata ed esaustiva rassegna dei temi principali dell'opera – è utile fare ancora una breve precisazione.

Già nel 1869, quando le opere complete di Schelling erano state offerte al pubblico da appena otto anni, Hartmann mostra di averne una conoscenza totale, dacché cita a proposito scritti ancora oggi non tra i più frequentati<sup>12</sup>.

10. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 180-183.

11. E. von Hartmann, *Ausgewählte Werke*, vol. VII: *Philosophie des Unbewussten*, parte I: *Phänomenologie des Unbewussten*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Friedrich, 1890, pp. 6-7.

12. Per la precisione, i lavori schellinghiani da lui citati, più o meno spesso, più o meno estesamente, sono i seguenti: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* [Dell'io come principio della filosofia], 1795 (SWI/1, 149-244); *Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* [Saggio per una spiegazione dell'idealismo della Dottrina della scienza], 1796 (SWI/1, 343, 452); *Einleitung zur Ideen zu einer Philosophie der Natur* [Introduzione alle Idee per una filosofia della natura], 1797 (SW

E di ciò si dovrà tenere conto, anche e soprattutto ove si riscontri una scarsa aderenza o plausibilità delle sue valutazioni del pensiero di Schelling. Del resto, per lo più la ricostruzione dell'ultima filosofia schellinghiana è da lui svolta secondo un metodo forse discutibile ma di certo efficace, ossia realizzando una sorta di *collage* di citazioni tratte da diversi luoghi e raccordate da brevi commenti. Il che, fra l'altro, indirettamente mostra un'altra caratteristica dell'approccio ermeneutico di Hartmann: il fatto che egli accosti, in riferimento al medesimo tema, sentenze tolte da luoghi anche molto lontani dal punto di vista cronologico, è segno della sua tendenza a ritenere che il percorso di Schelling, quantunque variegato e via via precisatosi, sia ruotato costantemente intorno a un nocciolo ben definito, che si è trattato di chiarire sempre meglio. E questo è importante per noi, abituati come siamo all'immagine di uno Schelling in perenne divenire; tant'è che oggi gli studiosi di Schelling tendono a comporre le due prospettive verso la rappresentazione di un pensatore che ha sempre mirato a un medesimo fine, benché con mezzi ogni volta diversi e viepiù raffinati.

Veniamo ora all'esame del nostro testo. Già il titolo è di per sé molto chiaro, e indica con buona approssimazione il senso di tutta la ricerca. Cosa significa che la filosofia positiva di Schelling è da intendersi come unità di Hegel e Schopen-

aA

I/2, 1-73); *System des transzendentalen Idealismus* [Sistema dell'idealismo trascendentale], 1800 (SWI/3, 327-634); *Darstellung meines Systems der Philosophie* [Esposizione del mio sistema filosofico], 1801 (SWI/4, 105-212); *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* [Lezioni sul metodo dello studio accademico], 1802 (SWI/V, 207-352); *Philosophie und Religion* [Filosofia e religione], 1804 (SWI/6, 11-70); *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* [Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare], 1804 (SWI/6, 131-576); *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* [Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana], 1809 (SWI/7, 331-416); *Die Weltalter* [Le età del mondo], 1813, I, 8, 195-344; *Abhandlungen philologischen und mythologischen Inhalts* [Saggi di argomento filologico e mitologico], 1820 (SWI/9, 303-352); *Zur Geschichte der neueren Philosophie* [(Lezioni monachesi) sulla storia della filosofia più recente], 1827 (SWI/10, 1-200); *Darstellung des philosophischen Empirismus* [Esposizione dell'empirismo filosofico], 1830 (SWI/10, 225-286); *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* [Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin], 1834 (SWI/10, 201-224); *Antropologisches Schema* [Schema antropologico], 1840 (SWI/10, 287-294); *Darstellung des Naturprozesses* [Esposizione del processo della natura], 1844 (SWI/10, 301-390); *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* [Relazione sull'origine delle verità eterne], 1850 (SWII/1, 573-590); *Philosophie der Mythologie* [Filosofia della Mitologia], 1842-1854 (SWII/1-2); *Philosophie der Offenbarung* [Filosofia della Rivelazione], 1854 (SWII/3-4).



hauer? Significa che, a parere di Hartmann, il pensiero di Hegel e quello di Schopenhauer allestiscono due visioni del mondo opposte sì, ma anche – proprio per il fatto di essere opposte – unilaterali, dunque solo parzialmente vere, le quali necessitano pertanto di essere completate l'una con l'altra. Per Hegel, l'errore più grande che un filosofo possa commettere consiste nell'assolutizzare una prospettiva parziale, nel fraintendere come infinito un sistema finito, come assoluto un sapere relativo. Ora, secondo Hartmann, la filosofia hegeliana è altrettanto unilaterale quanto quelle da essa severamente criticate, e dunque ricade sotto la sua propria critica.

Tutto questo non deve indurre a ritenere che Hartmann si rapporti a Schelling con una certa indulgenza, e che miri a stendere una apologia del suo pensiero. Al contrario, il suo tono è spesso assai severo e critico; anzi, verso la fine del saggio egli afferma di interrompere l'esposizione della filosofia positiva, perché un ulteriore approfondimento di essa lo costringerebbe a una «immer unerquicklicher werdenden Polemik». Possiamo perciò dire che il suo fine sia quello di isolare il *pondus* dell'ultima filosofia schellinghiana per liberarlo da quelle che egli ritiene essere – a torto o a ragione – sovrastrutture avventizie, e per poi presentarlo come ciò che consente di sintetizzare le contrapposte prospettive di Hegel e Schopenhauer in una superiore unità.

In riferimento a questo tema, Hartmann è molto risoluto: non sarebbe possibile immaginare due punti di vista più radicalmente antitetici di quello hegeliano e di quello schopenhaueriano (in ciò peraltro Hartmann rispetta l'autointerpretazione di Schopenhauer, il quale ha di certo proposto l'opposizione a Hegel come una fra le principali chiavi di lettura in negativo della propria opera). Del resto, secondo Hartmann anche Hegel avrebbe considerato il lavoro di Schopenhauer, se l'avesse conosciuto, poco più che il passatempo di un dilettante. I domini di entrambi i pensatori confinano e, proprio perciò, si escludono vicendevolmente: dove inizia l'uno, l'altro termina; nessun contatto, nessuna possibile intersezione. Insomma, quelli che sono da considerarsi come i due vertici della filosofia coeva sono anche da riguardarsi come decisamente agli antipodi (*durchaus antipodisch*).

Senonché questa polarità così nettamente definita deve far sorgere il sospetto che (anche in base alla considerazione della comune ascendenza kantiana) solo da una trattazione

comune le due filosofie possano trarre il loro più pieno significato, determinato dal superamento della loro strutturale unilateralità in vista del loro mutuo compimento: in quanto complanari e opposti, i due pensieri si integrano a vicenda.

Il compito principale della filosofia consiste dunque in definitiva, secondo Hartmann, nell'armonizzazione della filosofia di Hegel con quella di Schopenhauer. Ora, quale può essere il segreto per dare seguito a questa inedita e apparentemente impossibile impresa? La domanda è retorica, dacché la risposta è già contenuta nel titolo del saggio. *La chiave è Schelling*.

Non lo Schelling più noto al tempo, ossia quello della *Naturphilosophie* – che Hartmann giudica a torto oramai insostenibile e obsoleta – ma quello dell'allora ancora inesplorata ultima filosofia, definita dal tentativo di sviluppare e chiarire la differenza tra filosofia negativa e filosofia positiva. E inoltre, come già accennato, anche la filosofia positiva – beninteso, sempre secondo Hartmann – deve essere depurata dai suoi elementi puramente esteriori, legati alla mera contingenza storica (ossia quelli derivanti soprattutto dall'analisi della Rivelazione cristiana), per essere ricondotta al suo significato più essenziale, al suo nucleo imperituro che costituisce il guadagno fondamentale del suo pensiero.

A esporre le manchevolezze della filosofia hegeliana (che Hartmann, con termine che godrà di estesa fortuna in seguito, chiama "panlogismo") è dedicato il primo capitolo del saggio.

Secondo Schelling, il panlogismo sarebbe insufficiente fondamentalmente per tre ragioni:

- 1) il panlogismo è sostanzialmente un dogmatismo, ossia un pensiero che dogmaticamente pone a priori come principio di tutto la Ragione, ciò che invece potrebbe essere confermato solo a posteriori dall'esperienza;
- 2) la considerazione di qualsivoglia fenomeno consegna sempre anche un residuo irrazionale, dunque non ulteriormente riconducibile alla ragione;
- 3) nell'ambito del puramente razionale non c'è spazio per la libertà.

Sicché, in ultima analisi, il panlogismo fraintende se stesso, qualora si eriga a intera filosofia, mentre si autocompren-

de adeguatamente ove riconosca che il proprio principio (il logico, il razionale) esige e reclama un altro principio a lui equivalente e opposto (a-logico, meta-razionale) per spiegare tutto ciò che della realtà esso in effetti non tematizza.

Stabilito ciò, diventa necessario operare una distinzione tra filosofia negativa o puramente razionale e filosofia positiva.

La domanda concernente il *che cosa*, l'essenza, la definizione, il concetto, rinvia alla sfera razionale, logica; la domanda relativa al *che*, all'esistenza, rinvia alla sfera empirica. Che qualcosa, al concetto del quale pure la ragione sia pervenuta, realmente sia può dircelo *solo* l'esperienza. Potremmo disporre di infinite definizioni, e nondimeno sarebbe anche possibile che nulla esistesse; che ci sia effettivamente qualcosa solo la constatazione empirica può riferirlo. Ciò che viene concepito a priori non è giocoforza un vuoto guscio, una astrazione insensata, ma è un contenitore il quale d'altro canto necessita di un contenuto che solo l'esperienza può fornire. Affinché qualcosa di pensato cessi di rimanere *meramente* pensato e si riveli effettivamente esistente, è *necessario* che intervenga l'esperienza a testimoniare la concretezza, la *Wirklichkeit*<sup>13</sup>. Parafrasando Hartmann: *l'idea logica pone il che cosa, la volontà reperisce il che*.

Il principale merito di Schelling, secondo Hartmann, consiste nell'aver riabilitato la (a lungo negletta) via induttiva, e anzi nell'averla innalzata a unico metodo in grado di attingere il principio; tuttavia questo merito risulta in parte smarrito per il fatto che – sempre secondo Hartmann – l'esperienza di cui parla Schelling sarebbe sempre solo esperienza interna del puro pensiero. Se avesse seguito la via aristotelica, a lui peraltro ben nota, Schelling avrebbe soppresso l'artificiosa divisione fra le due filosofie e ne avrebbe perseguita una sola, induttiva sì, ma appunto derivante da un'esperienza non ristretta ai limiti del pensiero interno. Probabilmente Schelling non ha compiuto questo passo per salvaguardare la necessità e l'universalità dei risultati della filosofia; tuttavia, replica Hartmann, una necessità e una universalità prive, di fatto, di realtà hanno un valore pressoché nullo. In ogni caso, Schel-

13. A questo punto, Hartmann inserisce una critica dell'argomento ontologico, per la cui analisi rinvio al mio *Anselm's unum argumentum and its development in St. Bonaventure*, in «Lyceum», XI (2010), 2, pp. 48-65.

ling ha preparato il cammino verso questa filosofia, benché non l'abbia portato a termine, e tanto basti.

Dopo aver mostrato le ragioni dell'insufficienza dell'hegemonismo, Hartmann procede – prima di concentrarsi sul vero e proprio cuore della filosofia positiva, ossia sulla *dottrina delle potenze* – a esibire analogie e differenze dell'ultimo pensiero schellinghiano rispetto a quello di Schopenhauer.

- 1) La prima similarità consiste nell'*opposizione tra concetto e intuizione*. Per Schelling, come per Schopenhauer, il concetto non è il reale – come invece per Hegel – ma è un'*astrazione operata a partire dal reale*, dal sensibile. Scopo della filosofia non è costruire un sistema di concetti astratti, ma pervenire all'essere. La realtà sussiste solo nell'intuizione immediata.
- 2) La seconda analogia concerne il *ruolo della volontà*, la quale è, come si legge nello schellinghiano *Freiheitsschrift* del 1809, l'unico essere rinvenibile in ultima analisi, il fondamento a-razionale di ogni realtà che pervade la natura in ogni suo grado. Non ci sono cose dotate e cose prive di volontà: ogni cosa è volontà incarnata, secondo diverse proporzioni, tanto che Hartmann parla di *panteismo della volontà*, intendendo alludere con il termine "panteismo" alla radicalità di un monismo che, rispetto alla volontà, è altrettanto esclusivo quanto quello di Hegel rispetto alla ragione.
- 3) Il terzo punto di contatto – talché Hartmann parla di Schelling come di un chiosatore *ante litteram* di Schopenhauer – riguarda la *concezione pessimistica del mondo*, ossia l'idea che il mondo si trovi in uno stato decaduto, contrassegnato dalla sofferenza e bisognoso di essere da questa liberato.
- 4) L'ultima analogia consisterebbe nell'aver Schelling rinunciato alla sua giovanile idea di una libertà trascendentale, sostituendola con quella – kantiana – di libertà intelligibile.

Tuttavia sussistono anche differenze rilevanti che è opportuno non trascurare.

- 1) In primo luogo la visione schopenhaueriana è per Hartmann del tutto *astorica*, laddove quella di Schelling è es-

senzialmente *storica*. Il *Wille* di Schopenhauer non conosce vero svolgimento, sviluppo, ma solo un circolare processo autoaffermativo; grossomodo come la Ragione nella filosofia hegeliana, con l'importante differenza che in Hegel la circolarità è determinata dal progredire della Ragione verso l'autocoscienza. In definitiva la distinzione tra filosofia astorica e filosofia storica corrisponde a quella tra filosofia negativa e filosofia positiva.

- 2) Un'altra differenza risiede nella *diversa valutazione del Cristianesimo*, del tutto appartenente al passato per Schopenhauer, ancora ricco di feconde virtualità per Schelling (il che peraltro, secondo Hartmann, va a tutto vantaggio di Schopenhauer, poiché, come si è già detto, egli intende come un passo indietro compiuto da Schelling il fatto di aver manifestato un così vivo interesse per mitologia e religioni).

Esaurita quella che potremmo ritenere la parte introduttiva del suo studio, Hartmann si industria finalmente a esporre quello che è il centro dell'ultima filosofia schellinghiana: *la dottrina dei principi o delle potenze*. Secondo lui – che comunque non omette di citare tutti i luoghi più importanti – la massima espressione di tale dottrina è presente nella *Esposizione dell'empirismo filosofico*, poiché qui essa si presenta nella sua purezza, senza l'“artificiosa” distinzione tra filosofia negativa e positiva, e senza i “fastidiosi” richiami alla Mitologia e alla Rivelazione.

Abbiamo visto che in ogni ente sono da distinguersi “che” e “che cosa”: il primo rinviate a un principio reale (volontà), il secondo a un principio ideale (idea logica), secondo un dualismo che si è presentato in diverse guise nel corso della storia della filosofia, dai Pitagorici a Platone a Spinoza. I due elementi sono distinti, ma non opposti. In ogni caso, nessuno dei due è autosufficiente, nessuno basta a render conto della realtà. Il puro volere di per sé è vuoto, dunque non è neppure vero volere, ma puro affannarsi e lottare per sostanzarsi. Il contenuto gli è offerto dall'idea, dalla rappresentazione (Hartmann sembra considerare i due termini, tenuti ben distinti per esempio in Schopenhauer, come sinonimi), sicché ora l'essere reale è prodotto di volontà e rappresentazione, come loro unità. Ed è *solo* come questa unità, giammai come

l'uno o l'altro elemento nel loro isolamento. I due elementi sono ugualmente necessari.

Ora, questi sono in sintesi i passaggi della *Potenzenlehre*, nella misura in cui essa mira a restituire l'essenza dinamica del reale (il che, all'attento lettore di Schelling, ricorda le giovanili esigenze della *Naturphilosophie*)<sup>14</sup>.

Il primo principio ( $-A$  o  $A_1$ ) è la pura potenza di essere, l'essere nello stato di mera e totale potenza. Esso corrisponde allo stato di radicale assenza di volere.

Il secondo principio ( $+A$  o  $A_2$ ) è l'essere oggettivo, l'essere attuatosi, ossia, secondo la terminologia aristotelica in generale così frequentemente impiegata da Schelling, passato dalla potenza all'atto. Esso corrisponde al volere. Il passaggio dalla potenza all'atto è dunque passaggio dal non volere al volere<sup>15</sup>.

L'essenza del primo principio è l'assoluta libertà di essere o non essere, giacché se esso non potesse non essere, esso non sarebbe *poter-essere* ma *dover-essere*: il fatto di elevarsi all'essere dallo stato di pura potenza è la conseguenza di un atto di libertà assoluta, è cominciamento assoluto.

Il principio ideale è opposto al primo, è tutto ciò che non è il primo. Se dunque il primo è pura potenza, il secondo sarà assoluta assenza di potenzialità, ossia atto puro. Si badi: non è semplicemente essere in atto, poiché in questo modo sarebbe la conseguenza di un passaggio dalla potenza all'atto. È invece atto purissimo cooriginario alla pura potenza che è il primo principio. Perciò non è un essere reale ma è piuttosto, nella sua assoluta purezza, più simile al nulla.

Se il primo principio è il puro poter-essere (e-non-essere), questo è puro essente, atto puro in quanto affatto privo di potenza.

Bisogna dunque prestare attenzione a non confondere l'atto purissimo che questo secondo principio è con l'atto che è tale in quanto prima era in potenza e ora non lo è più.

aA

14. Naturalmente, la lettura della *Potenzenlehre*, che viene qui di seguito brevemente tratteggiata, si riferisce all'interpretazione che di essa dà Hartmann, e non pretende in alcun modo di riassumere esaustivamente la complessa dottrina schellinghiana.

15. Noto incidentalmente che qui non mi soffermo sulle numerose critiche rivolte da Hartmann a Schelling nel corso del saggio, critiche che il lettore apprezzerà direttamente; mi interessa solamente tracciare le linee essenziali secondo le quali si sviluppa la ricostruzione hartmanniana della dottrina dei principi.

Entrambi i principi sono, in rapporto all'atto nel secondo significato (atto come derivato), come non essenti. Il poter-essere è assimilabile all'essere originario, il puramente essente all'essere oggettivo.

Ora, in base alla dottrina schellinghiana delle potenze – e questo è probabilmente il fulcro di tutto il discorso – due principi solamente non sono sufficienti. È necessario porre un terzo principio ( $\pm A$  o  $A_3$ ) che è unità e identità dei primi due. Questa unità è possibile perché i primi due principi non sono algebricamente opposti (per cui è insufficiente l'impiego di simboli matematici a designarli) ma sono entità positivamente contraddittorie, per cui non si annullano reciprocamente ma, secondo un modulo che ricorda la dialettica hegeliana, si armonizzano e si superano nel sovraessenziale terzo principio, il quale non fa altro che esprimere e portare all'attuazione virtualità già sempre presenti nei primi due, ma in essi inconciliabili e dapprima irreperibili. In breve, non è sufficiente all'esistenza reale l'astrazione costituita dai primi due principi, volontà e rappresentazione, ma è necessario porre un soggetto originario che vuole e che pensa o rappresenta, una sostanza individuale assoluta che incarna le potenzialità insite nei primi due principi ancora astratti, non attuali, non indipendenti e sussistenti per sé. Hartmann assimila questa struttura triadica alla spinoziana sostanza coi suoi due attributi, i quali non sono distinti da essa ma la costituiscono e ne sono costituiti. Essa non è senza gli attributi ed essi non sono senza di essa; tuttavia essa non è riducibile agli attributi ma è oltre essi. I primi due principi, ciascuno per sé preso, sono unilaterali; la sostanza, constando dei due, supera l'unilateralità, è identità sostanziale dei primi due principi, loro inveramento in atto.

Il nome più adeguato per questo principio è *Spirito*, in un senso opposto a quello hegeliano, poiché il sommo principio, in quanto sommamente originario, può essere solo inconscio, non assoluta coscienza.

Da tutto ciò segue che, laddove la filosofia hegeliana è panteismo dell'idea (o della ragione), laddove la filosofia schopenhaueriana è panteismo della volontà, la filosofia positiva schellinghiana è panteismo dello Spirito, un panteismo – e dunque, secondo Hartmann, un monismo – che riunisce gli altri due in una superiore sintesi, riscattando le reciproche unilateralità.

Ora, che accade quando i principi spezzano la quiete iniziale e si attivano, si dinamizzano, quando il poter-essere passa all'essere, la volontà al volere?

Nella *Philosophie der Offenbarung*, Schelling cerca una ragione per giustificare tale passaggio. In altri termini: perché Dio avrebbe dovuto uscire dalla quiete originaria in cui riposava?

Schelling non accoglie l'ipotesi che Dio esca da sé per mediare processualmente l'atto purissimo che egli è, poiché, in tal modo, alla fine il risultato coinciderebbe con l'inizio, con lo stato immediato prima del principio, in una circolarità improduttiva da respingersi perentoriamente. Bisogna invece che, attraverso quell'inaudito atto di autoalienazione, il quale istituisce la tensione reciproca delle potenze, venga all'esistenza qualcosa che prima non esisteva. Per Schelling questo qualcosa potrebbe essere la creatura, e il motivo dell'uscita da sé di Dio sarebbe perciò la creazione. Se è vero che anche nell'uomo è presente un irrimediabile desiderio di riconoscersi ed essere riconosciuto – e questo, Hegel *docet*, avviene attraverso progressiva autooggettivazione della soggettività – tanto più questo bisogno (l'unico peraltro in Lui presente) sarà intenso in Dio, il quale perciò pone un altro da sé che lo riconosca.

Tuttavia sarebbe alquanto inadeguato presupporre che Dio crei enti inevitabilmente destinati ad atroci sofferenze solamente per avere qualcuno che lo adori e inneggi al Suo nome.

Sicché, in ultima analisi, si deve riconoscere che non c'è motivo alcuno per l'inizio della tensione tra le potenze, dunque nessun fondamento razionale dell'intera dottrina. Esattamente come accade per il *Wille* schopenhaueriano.

La volontà è innanzitutto puro volere, volontà che vuole semplicemente, e non diviene volere effettivo finché non comprende l'idea come oggetto del proprio volere. L'idea è pura passività priva di resistenza, e dunque non c'è ragione perché essa non debba essere colta dalla volontà. E che in effetti la volontà sia in grado di coglierla è possibile per l'identità sostanziale di entrambe, ognuna delle quali è ciò che è l'altra e non è senza l'altra. Ma nella sua passività, l'idea opera anche in certo modo attivamente, dotando la vuota volontà non solo di un oggetto, ma di un siffatto oggetto che è anche contemporaneamente un fine, e un fine segnato dalla felicità, ossia dal superamento dello stato decaduto. A



tale scopo, essa si frange in una molteplicità di momenti, ognuno dei quali soddisfa la volontà secondo i suoi bisogni, che mutano con l'avanzare del processo.

Il terzo principio è, in ultima analisi, identità sostanziale dei primi due: esso ha dunque volontà (primo principio) e idea/rappresentazione (secondo principio). Ma esso è anche modello del processo, e dunque nuovo inizio di esso, di nuovo potenza del suo proprio ripristino. Ecco perché Schelling parla di tre potenze, e non di due principi che producono un risultato, o della conclusione da due premesse.

In chiusura del proprio saggio Hartmann definisce i compiti impellenti per la filosofia coeva, primo fra tutti quello di dare forma e compimento sistematici al punto di vista proposto in forma abbozzata e incoativa da Schelling. Il compito consiste in definitiva nel rintracciare in *ogni* ente dato empiricamente i due principi, volontà e idea, i due attributi di un'unica sostanza, secondo un metodo, va da sé, che fa dell'esperienza la propria base e che quindi può a ragione essere definito *empirismo* – poiché risale induttivamente all'ignoto a partire dal noto – ed empirismo *razionale* – in quanto fornisce scienza vera e reale, anzi *l'unica* scienza effettivamente reale.

In tal modo la filosofia abbandonerà la veste meramente logica avuta fino a quel momento e diverrà reale come le scienze naturali e storica come la storia propriamente detta.

Per concludere, possiamo dire che la lettura hartmanniana di Schelling, ancorché tendenzialmente aderente ai testi, è qua e là viziata da alcune inevitabili precomprensioni, sicché enfatizza taluni aspetti a scapito di altri (per esempio, Hartmann è sicuramente troppo rapido rispetto all'esposizione dei principi in tensione)<sup>16</sup>. Ma quale interpretazione sfugge

16. A tale proposito, rinvio il lettore a E.A. Beach, *The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 129 sgg. La questione non è di poco conto, poiché tutta l'analisi della Mitologia e della Rivelazione converge di fatto su questa seconda fase della dialettica delle potenze, laddove, superata la tensione, si recupera l'armonia fra i Principi (si veda lo schema a p. 141 del libro di Beach). Anzi, la Mitologia, nella sua origine e nel suo sviluppo, è esattamente il frutto del processo che deve ricostituire detta armonia, persa nel momento in cui la dinamica delle Potenze, da intradivina, prende a dispiegarsi nella storia. Beach usa una similitudine molto chiara: «Proprio come i disegni di un architetto per un nuovo edificio possono essere perfettamente razionali sulla carta, e tuttavia cadono nello scompiglio quando viene fatto il tentativo

a simile giudizio? Resta vero che si tratta di una importante e pionieristica opera ermeneutica la quale, oltre a rendere in poco spazio comprensibile uno degli aspetti decisivi della filosofia di Schelling, permette di aprire uno spiraglio sul laboratorio di Hartmann, e di comprendere come lo studio dei precedenti pensatori abbia contribuito a formare il suo pensiero.

Sarà compito degli studiosi successivi recuperare un interesse suscitato da Hartmann e poi rimasto sepolto per decenni, e cimentarsi con il compito di ricostruire lo sviluppo dell'ultima filosofia schellinghiana, aprendo peraltro con ciò un dibattito ancor lungi dall'essere concluso.

di metterli in pratica effettiva, così qui lo stesso problema ricorre ingrandito su scala cosmica [quando cioè la prima potenza,  $A_1$ , si attua nella realtà come B, secondo la notazione schellinghiana]» (*ivi*, p. 132), e, a p. 233, sintetizza così la questione: «La fonte originaria delle ricorrenti ambivalenze osservabili in tutte le sfere della vita umana e naturale, ma specialmente notevoli nelle religioni pagane, fu l'inversione delle Potenze che inizialmente portarono all'essere l'universo visibile. Prima di questo evento, [...] le Potenze pure sussistevano in ideale interrelazione reciproca come i principi formali costitutivi di ogni possibile realtà [...]. Gli spiriti finiti, non più legati dalle limitazioni del mondo ideale, furono ora liberi di distogliersi dall'ordine divino e di alienarsi deliberatamente da "ciò che deve essere" [...]. L'atto creativo del distogliersi da Dio [...] fu un mezzo necessario per un più alto fine, rendendo possibile un definitivo ritorno in libertà ancora una volta all'ordine divino».

## Indice dei nomi

### aA

- Aristotele, 7, 17, 24, 25, 28, 58, 59
- Baader, Franz von, 4, 6, 8, 15, 42
- Baioni, Giuliano, 77
- Bausola, Adriano, xv
- Beach, Edward Allen, 95
- Béguin, Albert, 82
- Böhme, Jacob, 6, 8, 37, 44, 64, 70
- Campioni, Giuliano, XIII
- Colli, Giorgio, 77
- Corriero, Emilio C., VII, VIII, XI, XIV
- Creuzer, Georg Friedrich, 6
- De La Grange, Henry-Louis, 80
- Dezi, Andrea, VII, VIII
- Drago Del Boca, Susanna, XVI
- Durante, Gaetano, XVI
- Fechner, Gustav Theodor, 81
- Fichte, Johann Gottlieb, 6, 8, 29, 83
- Frank, Manfred, VIII, IX, XI
- Freud, Sigmund, 79
- Fuhrmans, Horst, XII
- Gerratana, Federico, XIII
- Hartmann, Robert von, 81
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, IX, X, XIII, 4-8, 12-17, 22, 27-31, 36, 38-41, 48, 57, 59, 62, 70, 82-84, 86-88, 90, 91, 94
- Heidegger, Martin, X, XI
- Herbart, Johann Friedrich, 4
- Hoffmann, Franz, 8
- Hölderlin, Friedrich, IX
- Jacobi, Friedrich Heinrich, 28
- Jung, Carl Gustav, 80, 83
- Kant, Immanuel, XI, 3-5, 11, 19, 20, 22, 29, 32, 41, 80, 83, 84
- Krause, Karl, 4
- Lange, Friedrich Albert, 79
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 19, 21, 41
- Lotito, Leonardo, XVI
- Löwith, Karl, 85
- Mahler, Alma, 80
- Mahler, Gustav, 80, 81
- Medri, Alessandro, XVI
- Montanari, Asdrubale, XVI

**Indice  
dei nomi**

- Moscatti, Antonella, xv
- Newton, Isaac, 60
- Nietzsche, Friedrich, XIII, 77-80
- Pareyson, Luigi, XVI
- Platone, 7, 47, 60, 67, 68, 91
- Pohorilles, Noah Elieser, 79
- Preti, Giulio, xv, XVI
- Procesi, Lidia, xv
- Salaquarda, Jorg, 79
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, VII-XIII, XVI, 6-8, 10-13, 15, 16, 22-34, 36-45, 50-59, 64, 65, 67-70, 77, 81-92, 94-96
- Schelling, Karl Friedrich August, XVI
- Schlegel, Friedrich, 6
- Schopenhauer, Arthur, XIII, 4, 5, 21, 27, 29-31, 33-41, 48, 59, 62, 68, 70, 73, 81, 82, 86-88, 90, 91
- Silesius, Angelus, 35
- Solov'ëv, Vladimir, XIII
- Spinoza, Baruch, 7, 8, 12, 21, 28, 31, 40, 47, 61, 91
- Strauss, David, 79
- Tatasciore, Carlo, xv
- Terenzio, 14
- Tommaso d'Aquino, 41
- Wilson, John Elbert, XIII
- Wolff, Christian, 28
- Wolf, Jean Claude, 78

aA

## **Sfide e suggerimenti**

- . Proporre soluzioni economiche creative e trasparenti di fronte alla diminuzione dei fondi a disposizione
- . Garantire la qualità di ogni prodotto editoriale, dalla redazione alla stampa e all'eBook
- . Promuovere la circolazione della cultura accademica oltre i limiti degli attuali meccanismi di distribuzione e condivisione
- . Rendere più democratico e svincolato da logiche di affiliazione l'accesso alla pubblicazione
- . Curare con attenzione il rapporto con ogni autore
- . Aiutare le istituzioni universitarie a far conoscere il proprio lavoro di ricerca
- . Dare vita a un'immagine grafica curata, innovativa e di immediata riconoscibilità
- . Modernizzare la circolazione del materiale didattico tra docenti e studenti

## Un nuovo modello di University Press

L'editoria universitaria italiana sta attraversando un momento di profonda evoluzione, caratterizzato insieme da criticità e opportunità. Ne è prova la nascita di diversi marchi editoriali dedicati specificamente a questo settore, promossi da case editrici già affermate o direttamente da atenei particolarmente intraprendenti. Fondata da professionisti dell'editoria nel centro storico di Torino, **aAccademia University Press** nasce per rispondere alle sfide poste dalle ristrettezze di bilancio, dai provvedimenti di riforma, dalle carenze dei modelli editoriali esistenti, dalla selettività spesso arbitraria nell'accesso alla pubblicazione, dai problemi connessi ai sistemi di controllo e referee e alle politiche di proprietà intellettuale. Ma al contempo per permettere al mondo dell'università di cogliere le opportunità che le nuove tecnologie e il web mettono a disposizione.

## Costi e contratti

Le tecnologie di stampa e pre stampa oggi disponibili, dal **print on demand** al **digitale**, permettono di offrire soluzioni che si spingono fino all'**azzeramento dei costi fissi**, a fronte del rispetto di procedure di lavorazione standard. Per esempio con il pagamento delle sole copie a stampa effettivamente richieste, pur garantendo l'illimitata disponibilità nel tempo di ristampe anche di tirature minime. Le esigenze del committente possono essere tradotte in **soluzioni contrattuali** assai più flessibili che in passato. In questo modo è possibile permettere l'**accesso alla pubblicazione** anche allo studioso a inizio carriera. Oppure mettere in grado un soggetto universitario già strutturato (un dipartimento, ma anche un consorzio di dipartimenti, un centro studi, ecc.) di creare **un proprio marchio editoriale**. Con una varietà di soluzioni intermedie, e sempre in un rapporto di assoluta **trasparenza** anche per quanto concerne i costi sostenuti.

## La qualità

La **professionalità** in campo editoriale assicurata dalla grande esperienza dello staff della **aAccademia University Press** e l'utilizzo consapevole delle **nuove tecnologie** permettono di ottenere risultati impeccabili anche a fronte di risorse economiche limitate, sia per quanto riguarda la **cura redazionale** sia sotto l'**aspetto grafico**. La stessa cura è dedicata, grazie alla collaborazione con tipografi selezionati di consolidata esperienza, al **prodotto libro**: copertine su carta di qualità e di adeguata grammatura, cucitura a filo refe, interni su carta avoriata... Ma qualità dell'attività editoriale significa anche attenzione e **rispetto nei confronti dell'autore**, nonché garanzia dei **tempi di pubblicazione**. Troppo spesso l'attuale editoria universitaria in Italia lascia molto a desiderare sotto questi profili, ma non si tratta di una deriva inevitabile.

## La diffusione dei contenuti

Far conoscere un prodotto intellettuale oggi significa ben di più e di meglio che far giungere un volume sugli scaffali di una **libreria**. Senza trascurare le forme di distribuzione editoriale tradizionali ancora valide, ripensate in modo da risultare economicamente sostenibili, oggi è possibile raggiungere un'utenza assai più vasta tramite l'utilizzo intelligente di **internet**. Per la produzione editoriale universitaria si tratta di un'opportunità particolarmente interessante, che in Italia è ancora quasi tutta da scoprire: dal **download** dei testi in formato digitale all'**eBook**, dalla presenza sui motori di ricerca ai social network. Ripensando il modello tradizionale di gestione dei **diritti d'autore** e valorizzando le opportunità di un approccio **open access** alla circolazione del sapere.



## **Le opportunità per la didattica**

Internet apre le porte anche a una serie di interessanti opportunità per la didattica, con la possibilità di gestire i **contenuti online** sulla base di specifiche esigenze usufruendo di servizi ad alto contenuto tecnologico. Si va dalla condivisione in rete di documenti, papers, appunti, alla messa a disposizione di materiale audio e video, fino al vero e proprio **e-learning**. Un ulteriore servizio è rivolto alla **pubblicazione di tesi di laurea e dottorato** con qualità editoriale.

**Accademia  
University  
Press  
srl**

Via Carlo  
Alberto 55  
I-10123  
Torino

**www.  
aAccademia.it**

per  
informazioni  
e preventivi

**info  
@aAccademia.it**

**aA**

finito di stampare  
per i tipi della  
**aAccademia University Press**  
in Torino  
nel mese di novembre 2012