



Eduard von Hartmann

La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer

Accademia University Press

Differenza da Schopenhauer

DOI: 10.4000/books.aaccademia.223
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

Notizia bibliografica digitale

HARTMANN, Eduard von. *Differenza da Schopenhauer* In: *La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer* [online]. Torino: Accademia University Press, 2012 (creato il 05 mai 2019). Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/aaccademia/223>>. ISBN: 9788897523222. DOI: 10.4000/books.aaccademia.223.

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*¹ 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'inegabile 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.