Lo Sguardo
rivista di filosofia

N. 30, 2020 (I)

Una ricerca in divenire
Nuove prospettive su Schelling

a cura di Simone Tarli, Federica Pitillo, Matteo V. d'Alfonso

ISSN: 2036-6558

Lo Sguardo – Rivista di Filosofia

Aut. Tribunale di Roma n° 387/2011 – ISSN: 2036-6558
InSchibboleth Edizioni

In copertina: Mark Rothko, *No. 61 (Rust and Blue)* (1953) - Museum of Contemporary Art, Los Angeles

Comitato Scientifico:

Nunzio Allocca (sapienza Università di Roma) – Antonello D'Angelo (sapienza Università di Roma) – Lisa Block de Behar (Universidad de la República) – Paolo D'Angelo (Università degli studi Roma Tre) – Mário Santiago de Carvalho (Universidade de Coimbra) – Roberto Esposito (Istituto Italiano di Scienze Umane) – Miguel Angel Granada (Universidat Autònoma de Barcelona) – Richard Kearney (Boston College) – Thomas Macho (Humboldt Universität zu Berlin) – Marcello Musté (sapienza Università di Roma) – Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg) – Maria Teresa Pansera (Università degli studi Roma Tre) – Fabio Polidori (Università degli studi di Trieste) – Lorena Preta (Psicanalista, membro ordinario SPI) – Paola Rodano (sapienza Università di Roma) – Wolfgang Rother (Universität Zürich) – Emanuela Scribano (Università di Venezia) – Francesco Saverio Trincia (sapienza Università di Roma) – Nicla Vassallo (Università degli Studi di Genova) – Donald Philip Verene (Emory University) – José Luis Villacañas (Universidad Complutense de Madrid) – Christoph Wulf (Freie Universität zu Berlin)

Caporedattori:

Simone Guidi (Coordinamento scientifico-editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

Comitato di Redazione:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Igor Pelgreffi,
Libera Pisano, Alberto Romele.

Collaboratori Editoriali:

Luca Tonetti (Revisione Editoriale) ❧ Stella Carella, Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Giacomo Dini, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Federico Morganti, Alessandro Nanni, Emiliano Paparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti, Laura Turano.

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

"Lo Sguardo" è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da InSchibboleth Edizioni. La rivista pubblica con cadenza semestrale (quadrimestrale fino al 2017) numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono "Lo Sguardo" sono le seguenti:

"Articoli": la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind peer review*.

"Interviste": la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

"Contributi": la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind review.*

"Testi": la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

"Recensioni, discussioni e note": la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 30, 2020 (I)
Una ricerca in divenire. Nuove prospettive su Schelling
a cura di Simone Tarli, Federica Pitillo, Matteo V. d'Alfonso

Indice:

Una ricerca in divenire. Nuove prospettive su Schelling
Editoriale di Simone Tarli, Federica Pitillo, Matteo V. d'Alfonso
. . . . . pp. 7-13

¶ Sezione Prima – *Temi*

***Testi/1**: La filosofia della storia di Schelling*
di Hans Jörg Sandkühler . . . . . pp. 17-42

***Contributi/1**: Der wirkliche Vollzug der Freiheit. Zur 'Tendenz zum Geschichtlichen' in Schellings unmöglichem System*
di Gregor Schäfer . . . . . pp. 43-69

***Articoli/1**: Latenz. Das Problem des Anfangs in Schellings «Die Weltalter»*, di Peter Neumann . . . . . pp. 71-84

***Articoli/2**: Das Wunder oder «Ueber die Macht des Gebetes». Überlegungen zu einem unwägbaren Phänomen*
di Vicki Müller-Lüneschloß . . . . . pp. 85-102

***Contributi/2**: The Concepts of Negative and Positive Necessity in Schelling's Freiheitsschrift*, di Till Ermisch . . . . . pp. 103-121

***Articoli/3**: Being* in centro*: The Anthropology of Schelling's Human Freedom*, di Michael Vater . . . . . pp. 123-140

***Articoli/4**: La Potenzialità preesistente: l'ultimo Schelling tra Dio e Natura*, di Alessandro Tomaselli . . . . . pp. 141-162

¶ Sezione Seconda – *Dialoghi*

Testi/2: *Schelling, Hegel, Marx*, di Manfred Frank. . . . . pp. 165-189

Contributi/3: *La vita nella materia e l'equilibrio della natura tra Herder e Schelling*, di Laura Follesa . . . . . pp. 191-208

Contributi/4: *Der Satz der Indifferenz. Ein Gespräch zwischen Schiller und Schelling, das nicht stattgefunden hat* di Niklas Sommer. . . . . pp. 209-228

Contributi/5: *Fichte's Critique in Early Schelling and Hegel, or a Moment of Dead and Lost God that has to Remain but a Moment*, di Brigita Gelžinytė. . . . . pp. 229-243

Contributi/6: *«La libertà è un concetto?». Intorno a una traccia kantiana nella filosofia positiva di Schelling* di Alberto Destasio. . . . . pp. 245-266

Contributi/7: *Pensare l'infondato. Una lettura di Schelling a partire dal corso del 1936 di Martin Heidegger* di Francesca D'Alessandris . . . . . pp. 267-283

Contributi/8: *Schelling, Nietzsche and (Ir)Rationalizing Religion* di Dennis Vanden Auweele. . . . . pp. 285-304

¶ Sezione Terza – *Intersezioni*

Articoli/5: *La Filosofia della Mitologia di Schelling alla prova dei concetti di 'realismo', 'emergenza' e 'documentalità'* di Matteo V. d'Alfonso . . . . . pp. 387-322

Contributi/9: *Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità». L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty* di Gianluca De Fazio . . . . . pp. 323-342

Contributi/10: *Schelling und Canguilhem: Einleitung zu einem Dialog*, di Gregorio Demarchi . . . . . pp. 343-364

Contributi/11: *Schelling in Russia (1805-1856).*
Dalla diffusione della filosofia della natura all'elaborazione
di una filosofia positiva russa, di Thomas Höhne . . . . . pp. 365-383

Recensioni, discussioni e note . . . . . pp. 387-469

DOI: 10.5281/zenodo.4420973

Editoriale

Una ricerca in divenire

Nuove prospettive su Schelling

Simone Tarli, Federica Pitillo, Matteo V. d'Alfonso

In un saggio del 1976 intitolato *Le retour de Schelling*, Tilliette scriveva: «è un fatto veramente notevole che nessun importante pensatore della nostra epoca abbia ignorato Schelling: Heidegger, Jaspers, Gabriel Marcel, Berdiaeff, Bloch, Merleau-Ponty… tutti hanno subito l'attrazione di Schelling. […] Odo Marquard, in un articolo tanto ingegnoso quanto malizioso, vede in lui il "contemporaneo in incognito". La famosa plasticità del filosofo, quella plasticità di cui Marx si prendeva gioco in una celebre invettiva, ha contribuito al caso. Ma non è affatto soccombere a un miraggio retrospettivo attribuirgli la paternità di discipline fiorenti come la psicologia del profondo, l'esegesi dei testi filosofici, la filosofia della religione, l'interpretazione dei miti, l'ermeneutica»[1].

Che la plasticità della filosofia di Schelling sia alla base del fascino che il suo pensiero ha esercitato sui contemporanei e sulle filosofie successive è un fatto, ma come tutti i fatti merita di essere chiarito e compreso. Infatti, se per un verso, è proprio grazie a questa plasticità che la riflessione schellinghiana ha precorso alcuni motivi che avrebbero trovato soltanto nel Novecento un articolato sviluppo; per un altro verso, questa stessa plasticità è all'origine delle immagini più stereotipate del filosofo di Leonberg, accusato, a seconda delle differenti temperie culturali, di aver incarnato posizioni reazionarie, mistiche o, più genericamente, romantiche. Accuse che hanno trovato il loro punto di approdo nella critica, secondo cui il sistema schellinghiano non avrebbe avuto uno sviluppo continuo e coerente, ma sarebbe stato caratterizzato da bruschi cambi di rotta, che, solo con molte difficoltà, possono essere assunti come differenti declinazioni di un percorso teorico univoco.

[1] X. Tilliette, *Le retour de Schelling*, «Archivio di Filosofia», I (1976), pp. 11-19, qui p. 18.

Solo di recente la ricerca è riuscita a sgombrare il campo dalle macerie[2] di questa critica semplicistica, e spesso partigiana, riuscendo infine a promuovere una vera e propria riscoperta del pensiero schellinghiano. Questa rinascita di interesse ha ricevuto il suo primo impulso dal lavoro di edizione storico-critica delle opere, cominciato nel 1976 e ancora in corso presso la *Schelling-Kommission* della *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, a cui hanno fatto seguito importanti tentativi di valorizzazione teorica in Germania, Francia, Italia e, nell'ultimo ventennio, anche in area anglofona[3]. Una delle peculiarità di questa nuova fase della *Schelling-Forschung* è da rinvenire nell'interesse rivolto principalmente alla filosofia della natura e agli scritti appartenenti alla *Spätphilosophie*, testi che la critica aveva lungamente trascurato a vantaggio delle opere pre-hegeliane.

In questa direzione si sono mossi gli importanti lavori storico-ricostruttivi di Walter Ehrardt, Axel Hutter, Wilhelm Jacobs e Frank Meier, che hanno posto l'accento sulla centralità di Kant nel pensiero del tardo Schelling; e gli studi di Wolfram Hoegrebe e Markus Gabriel, che hanno individuato, nel significativo passaggio dalla filosofia dell'identità alla filosofia positiva, preziosi elementi di dialogo con le riflessioni provenienti dal dibattito contemporaneo. Di grande interesse sono stati, inoltre, i lavori di Hans-Jörg Sandkühler dedicati ai temi della storia, della politica e dello Stato, meno battuti dalla letteratura precedente. Mentre in ambito francese, i contributi più rilevanti per la ricerca sulla tarda filosofia schellinghiana provengono senza dubbio da Xavier Tilliette, il quale, in un'ottica 'continuista', ha individuato nella *Spätphilosophie* una complessa sedimentazione delle precedenti riflessioni di Schelling, e da Jean-François Courtine, che, più recentemente, ha dedicato al tema del tempo suggestive riflessioni.

Com'è noto, in Italia queste letture si sono intrecciate con il magistero di Luigi Pareyson che, mettendo al centro i temi dell'esistenza e della persona, ha influenzato profondamente lo studio e la ricerca sul pensiero di Schelling nel nostro Paese. Accanto agli studi di Francesco Moiso sulla filosofia della natura prima e della mitologia dopo, vanno ricordate, inoltre, le ricerche di Francesco Tomatis, Tonino Griffero, Giuseppe Riconda e, più recentemente, di Emilio Corriero. Non sono mancate, da ultimo, importanti iniziative editoriali, come – per citare l'ultima in ordine di tempo – la pubblicazione dell'edizione integrale delle *Lezioni monachesi*, a cura di Carlo Tatasciore, apparsa per i tipi di Orthotes nel 2019.

Ma è senza dubbio nei paesi di lingua inglese che la rinascita di interesse per la filosofia di Schelling ha trovato, negli ultimi due decenni, il suo centro propulsore. Dapprima, con la pubblicazione dei volumi *The New Schelling*, a cura di Judith Norman e Alistair Welchman (2004), e *Schelling Now.*

[2] Prendiamo a prestito questa immagine da W. G. Jacobs, *Leggere Schelling*, a cura di C. Tatasciore, Napoli 2008, p. 29.
[3] Cfr. C. E. Corriero, *Introduction. Schelling Again*, in *Rethinking Schellin*g. *Nature, Myth, Realism*, «Rivista di Estetica», LXXIV (2020), n. 2, pp. 3-11.

Contemporary Readings, a cura di Jason Wirth (2005), che significativamente si richiamano all'importante studio di Slavoj Žižek, *The Indivisible Reminder. An Essay on Schelling and Related Matters* (1996). E, più recentemente, con l'uscita di due volumi collettanei, rispettivamente *Interpreting Schelling. Critical Essays*, a cura di Lara Ostaric (2014), e *Nature, Speculation and the Return to Schelling*, a cura di Tyler Tritten e Daniel Whistler (2017); e infine con la pubblicazione dello studio di John Zammito, *The Gestation of German Biology. Philosophy and Phisiology from Stahl to Schelling* (2017).

A partire da queste coordinate teoriche, il presente fascicolo de «Lo Sguardo» si propone di indagare le molteplici sfaccettature non solo della ricerca *di* Schelling, ma anche della ricerca *su* Schelling. Una 'ricerca in divenire', per l'appunto, che, come si evince anche dall'articolazione di questo volume, ricalca la 'filosofia in divenire' del pensatore di Leonberg – secondo la sua suggestiva definizione ad opera di Tilliette. La suddivisione del numero in *Temi*, *Dialoghi* e *Intersezioni* traccia, infatti, un percorso a partire dai diversi punti d'angolazione, con cui si è guardato e si guarda allo sviluppo del pensiero di Schelling, la cui analisi storico-teoretica si presta a feconde incursioni nel dibattito filosofico contemporaneo. Così gli studi di interpreti autorevoli sono stati affiancati dalle ricerche di giovani studiosi e studiose, che, oltre a dare continuità all'*irresistibile* spinta all'interpretazione che offre la filosofia schellinghiana, si sono posti in dialogo con alcune delle problematiche dibattute nel pensiero contemporaneo.

La sezione *Temi* si apre con un saggio di Hans Jörg Sandkühler, già pubblicato nel 2013[4] e qui tradotto per la prima volta in italiano, che si propone di interpretare l'intera produzione schellinghiana in chiave intrinsecamente storica. Con particolare attenzione ai *Weltalter* e agli scritti sulla Filosofia della mitologia, Sandkühler mette in evidenza il ruolo che Schelling ha avuto nel 'passaggio' dalla filosofia della storia alla storiografia, dalla filosofia della religione alla storia della religione, dalla filosofia dell'arte alla storia dell'arte, e sottolinea la presenza costante di una visione storica dell'esistenza. La conclusione è che la filosofia del mito di Schelling possa e debba essere considerata come una teoria storico-critica *secolare*.

In linea con questa conclusione di Sandkühler sta anche il contributo di Gregor Schäfer che, alla luce della possibilità di considerare la tarda filosofia della storia di Schelling come parte integrante della filosofia positiva, interpreta il concetto schellinghiano di storia nei termini di un'emanazione performativa della libertà, costitutiva tanto degli uomini quanto, per la tradizione cristiana, della libertà divina. Questa visione del procedere storico includerebbe in sé anche gli eventi di rottura, dal momento che per Schelling il tempo si caratterizza per un'intrinseca tendenza escatologica verso qualcosa che ha da venire e che connette presente, passato e futuro. Infine alla tematica storica si riallaccia anche il saggio di Peter Neumann, che considera la concezione schellinghiana dell'inizio del

[4] H. J. Sandkühler, *Schellings Philosophie der Geschichte*, in Id., *Idealismus in praktischer Absicht. Studien zu Kant, Schelling und Hegel*, Frankfurt am Main 2013, pp. 105-136.

tempo presentata nei *Weltalter* come estremamente innovativa, nella misura in cui il tempo non dovesse più essere caratterizzato come privazione dell'eternità, per assumere invece un'entità autonoma. Neumann avanza infatti la tesi che l'approccio genealogico schellinghiano vada compreso in stretta correlazione con il concetto di latenza. Il tempo per Schelling sarebbe cioè costellazione dinamica di passato, presente e futuro, ovvero un continuo movimento dialettico tra latenza e attualità che emerge attraverso le azioni libere degli individui.

A questi studi dedicati alle tematiche della storia e del tempo, segue il saggio di Vicki Müller-Lünerschloß, che tratta il fenomeno del 'miracolo' nel pensiero schellinghiano, chiedendosi inoltre se e in che misura la fede nel miracolo possa essere ancora attuale. In questa cornice problematica, Müller-Lünerschloß coglie una stretta connessione tra la nozione di miracolo e quella di genio: la tradizionale tesi della rottura con le leggi della natura sarebbe da Schelling abbandonata in favore di una nuova visione dell'essere umano, che trova sé, al di là dell'opposizione fra natura-spirito, in una complessa rete di forze che può essere chiamata 'simpatia cosmica'.

Uno sguardo a ritroso sulla produzione schellinghiana permette, secondo Till Ermisch, di collocare il 'passaggio' dalla filosofia negativa alla filosofia positiva nella *Freiheitsschrift* del 1809. Sebbene qui non sia ancora esplicitato sistematicamente, tale passaggio può essere interpretato come una conseguenza implicita dell'indagine schellinghiana sui concetti di identità, necessità e libero arbitrio. In particolare, secondo Ermisch, i concetti di identità e di finito sarebbero ricondotti alla filosofia negativa, mentre quello di libero arbitrio, inteso come paradigma della 'necessità positiva', verrebbe collocato nell'ambito della filosofia positiva. Lo scritto sulla libertà è al centro anche del saggio di Michael Vater, uno dei fautori della riscoperta di Schelling in area anglofona, il quale, richiamandosi esplicitamente alla lettura di Tilliette, considera la *Freiheitsschrift* come vero e proprio punto di snodo del progetto del filosofo. Più nello specifico, il fulcro della libertà viene ricondotto da Vater alla nuova antropologia o psicologia affettiva che Schelling introdurrebbe nelle sue riflessioni sulla volontà.

La prima sezione si conclude con un saggio di Alessandro Tomaselli che ricostruisce la storia delle interpretazioni dedicate alla tarda filosofia schellinghiana. Nella sua panoramica, Tomaselli attribuisce particolare rilevanza agli studi di Tilliette, il quale, com'è noto, ha posto l'accento sul carattere proteiforme e diveniente del progetto filosofico schellinghiano, capace di una sua interna coerenza e continuità nell'incedere del tempo. Ma anche alla ricerca di Moiso, su cui Tomaselli si sofferma nella parte conclusiva del suo saggio, con particolare riguardo alle lezioni dedicate alla Filosofia della mitologia tenute all'Università Statale di Milano negli anni 1999/2000, che costituiscono il prezioso lascito, sebbene incompiuto, dell'ultima fase delle ricerche del filosofo torinese, dopo i suoi imprescindibili contributi nello studio della filosofia della natura.

La seconda sezione del numero, *Dialoghi*, si propone di rintracciare alcuni momenti di confronto con la filosofia di Schelling da parte di contemporanei

o di interpreti otto-novecenteschi. Alla maniera degli speleologi, i contributi di questa sezione si avventurano in profondità per ricostruire la complessa trama di percorsi sotterranei che conducono dalla filosofia classica tedesca al pensiero del Novecento. Ad aprire la rassegna è lo studio di Manfred Frank, *Schelling, Hegel, Marx*[5], che qui viene presentato per la prima volta in traduzione italiana. Questo saggio, che si aggiunge ai numerosi studi che Frank ha dedicato al pensiero di Schelling (si pensi, tra gli altri, al fondamentale *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*), mette in rilievo il peso che le lezioni berlinesi tenute da Schelling negli anni 1841/42 hanno avuto nelle riflessioni sull'ontologia hegeliana di Feuerbach e Marx. Riprendendo e analizzando le critiche di Schelling alla filosofia negativa, Frank sottolinea in particolare la rilevanza, per il pensiero di Marx, del concetto schellinghiano di 'alienazione' tra realtà umana e natura.

Sul tema della materia, fondamentale nella lettura marxiana, si incentra anche il saggio di Laura Follesa, che istituisce un confronto tra la dottrina della natura di Schelling e quella di Herder. La tesi dell'autrice è che la concezione schellinghiana di 'equilibrio dinamico', pur essendo stata mutuata da Herder, sia stata poi collocata in una cornice speculativa talmente originale da rendere inaccettabile, per Herder, qualsiasi assonanza tra la sua posizione e quella schellinghiana. Se Herder rifiutò ogni accostamento con la *Naturphilosophie* di Schelling, ma non mancò di richiamarvisi, soprattutto nell'«Adrastea», diverso parrebbe il caso di Schiller che, come sottolinea Niklas Sommer nel suo saggio, non si confrontò mai direttamente con Schelling. Egli tuttavia, nel far propria la nozione di *Indifferenzpunkt*, ricorrerebbe a quell'idea di 'punto di indifferenza' – che in Schelling ha la funzione di conciliare filosofia trascendentale e filosofia della natura – per chiarire il carattere autentico della poesia.

Più battuto è il sentiero percorso da Brigita Gelžinytė, che mostra come nelle critiche di Hegel e Schelling al fichtiano auto-porsi dell'io si possa rintracciare un fondamentale riorientamento di interesse, dalla questione dell'attività della ragione a quella della sua effettività. L'incapacità della ragione di porsi dei limiti costituisce infatti, secondo l'autrice, la chiave di lettura mediante la quale Schelling e lo Hegel della *Differenzschrift* si sforzano di comprendere il movimento dell'autocoscienza. Se l'interpretazione schellinghiana si fonda sulla sola idealità dell'io assoluto, Hegel, ripensando la distinzione kantiana tra i concetti di *Grenze* e *Schranke,* curverebbe in una precisa direzione speculativa l'atto dell'autolimitazione dell'io attraverso il non-io.

Ed è proprio il pensiero di Kant a costituire uno dei fulcri della *Spätphilosophie*, come emerge dal saggio di Alberto Destasio, che interpreta la tarda distinzione schellinghiana tra libertà positiva e libertà negativa come un tentativo di ripensare la *Freiheit* kantiana quale fatto non riducibile a concetto. Schelling svilupperebbe così una *traccia kantiana* che si riconnette,

[5] M. Frank, *Schelling, Hegel, Marx*, «Schelling-Studien», IV (2016), pp. 119-148.

significativamente, al pensiero di Heidegger, per il quale la libertà è situata immediatamente nel compimento (*Vollzug*) dell'essere.

La suggestiva interpretazione heideggeriana della *Freiheitschrift* è invece tematizzata nel contributo di Francesca D'Alessandris. Nel rimando al non-essere nell'essere, al non-fondamento (*Ungrund*) nel fondamento, Heidegger coglie in Schelling la presenza di una tensione verso un'ontologia non-metafisica. Sulla scorta di tale lettura, l'autrice ritiene che il tentativo schellinghiano di pensare Dio come garante della razionalità dell'esistenza finita si scontrerebbe con il bisogno di riconoscere le condizioni irrazionali e infondate della manifestazione divina (contrasto, opposizione, esistenza del male).

La sezione *Dialoghi* si conclude con un ultimo dialogo indiretto con Schelling, quello di Nietzsche, che è oggetto del saggio di Dennis Vanden Auweele dedicato al tema della religione. Il punto di convergenza tra Nietzsche e Schelling risiederebbe nel tentativo di 'razionalizzare' o, più esattamente, di 'ir-razionalizzare' la religione. Proponendo una lettura dialettica, ma non *à la* Hegel, dell'interazione tra filosofia e religione, l'autore individua un significativo punto di contatto fra i due filosofi nell'istanza di evitare due estremi: considerare la religione o come 'contraffazione' della filosofia oppure come suo assoluto opposto.

Il termine *Intersezioni*, che dà il titolo alla terza e ultima sezione del volume, va inteso, in senso matematico, come l'incontro fra due elementi orientati in direzione diversa. Questa immagine si riferisce al possibile intreccio della filosofia di Schelling con le problematiche dibattute dal pensiero contemporaneo, tuttavia non nell'ottica di una sua acritica attualizzazione, che rischia di restituire un'immagine frammentata e parziale dell'opera schellinghiana, bensì con l'obiettivo di mostrare come sia possibile interrogarsi sul presente mediante il ritorno alle riflessioni di un autore classico. È questo il caso del saggio di Matteo d'Alfonso, che, a partire dalla proposta teorica di Maurizio Ferraris, mostra come sia possibile leggere la Filosofia della mitologia di Schelling alla luce dei concetti di *realismo*, *emergenza* e *documentalità*. Se i *Weltalter* sarebbero ancora troppo impregnati di idealismo – così l'autore richiamando la tesi di Hoegrebe –, la Filosofia della mitologia restituirebbe invece la prima coerente presentazione della filosofia positiva, poiché lascerebbe emergere l'importanza del mito come documento scritto.

Con metodo analogo procede anche il saggio di Gianluca De Fazio, che, nel trattare della questione ecologica, fa dialogare la *Naturphilosophie* schellinghiana con l'ontologia di Merleau-Ponty. La chiave di lettura di questo confronto è il concetto di 'chiasma', di cui Merleau-Ponty fa uso nelle lezioni al Collège de France per chiarire l'unione di soggetto e oggetto nelle *Meditazioni* cartesiane, e che l'autore di questo saggio accosta alla nozione schellinghiana di Assoluto quale legame in divenire. L'assimilabilità dell'Assoluto alla nozione di chiasma consentirebbe, secondo De Fazio, di porre su basi nuove il problema relativo allo statuto della filosofia in quanto arte trascendentale e di offrire così un nuovo punto di vista per ripensare il presente.

Rimane nell'alveo del pensiero francese il contributo di Gregorio De Marchi, che si concentra sul concetto di ideologia scientifica nella riflessione di George Canguilhem. Questi interpreta la *Naturphilosophie* di Schelling come quella fonte di norme di verificazione che permetterebbero l'elaborazione di giudizi in merito alle pretese di legittimità delle differenti impostazioni teoretiche. Indagando gli elementi comuni alle posizioni di Schelling e Canguilhem, il contributo di De Marchi ne sottolinea l'attualità nella ricerca scientifica, con particolare riguardo per il dinamismo meccanicistico di Bechtel.

Conclude il numero uno studio dedicato alla ricezione del pensiero di Schelling in Russia nel periodo che va dalla pubblicazione dell'opera di Daniil Michajlovič Vellanskij, *Proliouziia k meditsine kak osnovatelnoi nauke* (1805), alla morte del fondatore del movimento slavofilo Ivan Kireevskij (1856). La tesi di questo saggio è che lo schema interpretativo della tradizione filosofica occidentale di Schelling, basato sulla distinzione fra una filosofia incapace di agganciare la vita (negativa) e una filosofia che, invece, dalla vita procede (positiva), sia stato assunto dall'intellighenzia russa come modello per determinare l'identità e la missione del proprio popolo.

A questi diciotto contributi, seguono recensioni e discussioni di una scelta significativa di volumi monografici e collettanei, che negli ultimi anni hanno determinato la *Schelling-Renaissance* di cui si parlava in apertura. L'auspicio è che le 'nuove prospettive' su Schelling qui proposte possano contribuire ad arricchire di nuovi importanti tasselli il complesso mosaico della filosofia classica tedesca e a promuovere una discussione ulteriore e proficua sulle questioni qui sollevate. Tentiamo dunque anche noi di rispondere in una chiave il più possibile attuale all'esortazione di Furhmans del 1972, «*Schelling wieder zu buchstabieren*»[6], lasciando tuttavia intatti lo spirito e il dinamismo intrinseci alla lettera del pensiero schellinghiano.

Simone Tarli
Università Sapienza di Roma/FSU Jena
✉ simone.tarli@uniroma1.it

Federica Pitillo
IISS Napoli / Università Sapienza di Roma
✉ federica.pitillo@uniroma1.it

Matteo V. d'Alfonso
Università di Ferrara
✉ dalfonso@unife.it

[6] H. Furhmans, *Vorwort*, in Id. (a cura di), *Nachschriften Helmes*, Torino 1972, pp. 5-10, qui 6.

¶ Sezione Prima

Temi

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429987

Testi/1

*La filosofia della Storia di Schelling**

Hans Jörg Sandkühler

Schelling's Philosophy of History

The 'big certainties' were destroyed during Schelling's life. This destruction was caused by the development of the *critic philosophy* (also '*anti-philosophy*' for Feuerbach) on one hand and of the consequent and complementary *critic empiricism* on the other. That led to the failure of sciences in the comprehension of the *status* of 'facts'. Since the philosophy was no more able to guarantee the truth neither by the Absolute nor by the 'fact itself', the *narrative history* replaced the *speculative* one. That was also the time of the passage from the philosophy of history to the historiography, from the philosophy of religion to the history of religion, from the philosophy of art to the history of art. Since the *Weltalter,* but above all with his *Philosophie der Mythologie,* Schelling was one of the proponents of this passage. The 'historicity' was in fact a very important issue of his thought[1]. He was a great analytic philosopher of the historicity of the *whole existence.*

***

* Traduzione a cura di Simone Tarli (Università Sapienza di Roma/Friedrich-Schiller-Universität Jena). Il saggio corrisponde alla parte terza di: H. J. Sandkühler, *Idealismus in praktischer Absicht. Studien zu Kant, Schelling und Hegel,* Frankfurt am Main 2013, pp. 105-136.

[1] Cfr. H. Zeltner, *Das große Welttheater. Zu Schellings Geschichtsphilosophie*, «Schelling-Studien», V, 1965, pp. 113-130; D. Jähnig, *Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling*, Basel 1972; W. Marx, *Schelling. Geschichte, System, Freiheit*, Freiburg 1977; H. M. Baumgartner, *Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich*, a cura di L. Hasler, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1981, pp. 175-192; W. G. Jacobs, *Geschichte als Prozeß der Vernunft*, in *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, a cura di H. M. Baumgartner, Freiburg 1975, pp. 39-44; Id., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1993; Id., *Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling*, in *Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, a cura di H. J. Sandkühler, Hamburg 1996, pp. 33-44; Id., *Das Universum als Geschichte, als moralisches Reich. Zum Verhältnis von Ethik und Geschichte bei Schelling*, in *Ethik und Geschichtsphilosophie*, a cura di D. Losurdo, Frankfurt am Main/Berlin/Bern 1998; C. Danz, *Geschichte als fortschreitende Offenbarung Gottes. Überlegungen zu Schellings Geschichtsphilosophie*, in *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings* System des transzendentalen Idealismus, a cura di C. Danz, C. Dierksmeier, C. Seyen, Würzburg 2001, pp. 69-82.

1. Schelling – un filosofo della storia?

L'epoca che, da un punto di vista temporale e contenutistico, viene indicata con il concetto di 'idealismo tedesco' si inserisce tra i grandi periodi della filosofia della storia. Quello che in Hegel è evidente – la sua filosofia è sostanzialmente filosofia della storia – in Schelling non lo è affatto. Questi non ha pubblicato un'opera con il titolo di filosofia della storia né tantomeno ha mai trattato quest'ultima come oggetto specifico di un suo testo. E allora un filosofo per cui la storia, *topos* delle grandi speranze dell'emancipazione civile, non ha una particolare rilevanza, dovrebbe rappresentare l'eccezione dell'idealismo tedesco? Assumere ciò significherebbe fraintendere una filosofia che, da cima a fondo, è un *pensare storico*. Lo stesso Schelling considerava la sua filosofia in questo modo, come risulta chiaro dal suo sguardo retrospettivo nelle monachesi *Lezioni sulla storia della filosofia moderna* del 1827:

> Io quindi cercai, in poche parole, di spiegare il nesso non lacerabile dell'io con un mondo esterno, da lui necessariamente rappresentato, per mezzo di un passato trascendentale di questo io, precedente la coscienza reale o empirica, una spiegazione che di conseguenza condusse a una storia trascendentale dell'io. E così si rivelò già con i miei primi passi nella filosofia la tendenza allo storico, almeno nella forma dell'io giunto a se stesso, cosciente di se stesso. […] la filosofia non è altro che per l'io che un'anamnesi, un ricordo di ciò che esso ha fatto e subito nel suo essere universale (nel suo essere pre-individuale)[2].

Già nelle *Idee per una filosofia della natura* (1797) Schelling aveva posto le basi del progetto che il *Sistema dell'idealismo trascendentale* avrebbe realizzato tre anni dopo:

> Ciò che per la filosofia *teoretica* è la *fisica,* per la filosofia *pratica* è la *storia*, e così a partire da entrambe queste parti principali della filosofia si sviluppano entrambe le diramazioni del nostro sapere empirico. Con l'elaborazione della *filosofia della natura*, e della *filosofia degli uomini* spero perciò di portare a compimento l'intera filosofia *applicata*. La dottrina della natura, attraverso la prima, e la storia, attraverso la seconda, dovrebbero ottenere un fondamento scientifico[3].

Nel *Sistema* Schelling parte dal presupposto «che altrettanto poco merita il nome di storia quel che è assolutamente privo di legge, o una serie di fatti senza scopo né intenzioni, e che soltanto l'unione di libertà e legalità costituisce il

[2] F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, in *Sämmtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, vol. X, p. 93. D'ora in avanti i *Sämmtliche Werke* saranno citati con *SW* seguito da numero romano per il volume e numero arabo per numero di pagina/e (*SW* X, 153 – corsivi di H. J. Sandkühler); tr. it. *Lezioni monachesi e altri scritti,* a cura di C. Tasciatore, Salerno 2019, pp. 53-231, qui pp. 136-137 (trad. leggermente modificata).
[3] F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, *SW* II, 4.

proprio della storia, ovvero il progressivo realizzarsi per opera di un'intera specie di esseri, di un ideale mai completamente svanito»[4].

L'esito della soluzione scelta da Schelling, benché apparentemente del tutto kantiana, a ben guardare ha in comune con le *Idee per una storia universale in prospettiva cosmopolitica* di Kant poco più che la *finalità storico-politica*: «l'unico vero oggetto della storia [può] essere soltanto il progressivo sorgere della costituzione cosmopolitica, essendo questa appunto l'unica ragione di una storia». Dunque, anche per Schelling «nel concetto di storia» è implicito «il concetto di una progressività infinita», ragion per cui il filosofo non vuole più concludere «immediatamente alla perfettibilità infinita della specie umana». A ciò si aggiunge che «coloro che si pronunciano pro o contro si trovano nella confusione più grande quanto al criterio secondo il quale i progressi devono essere valutati, alcuni riflettendo sui progressi *morali* dell'umanità, dei quali, è vero, vorremmo possedere l'unità di misura»[5].

In un altro luogo leggiamo: «e così quella stessa filosofia, che a un grado precedente era filosofia della natura, qui diventò filosofia della storia»[6]. All'inizio della sua *Filosofia della rivelazione* (1831/32), Schelling afferma enfaticamente che:

> La storia è l'autorità più irresistibile. Non vorrei ripetere quel famoso detto di Schiller "la storia universale è il giudizio universale" […] bensì direi: "i giudizi della storia sono i giudizi di Dio". […] L'irresistibile sviluppo della storia […] ci richiede una conoscenza chiara di ciò che è e una comprensione penetrante di ciò che sarà[7].

Questa 'presa di coscienza' non rappresenta un caso isolato. Nella sua prima lezione a Berlino, il 15 novembre 1841, il tardo Schelling si guarda allo specchio con ironia interpretando le parole di Hegel: «e quell'uomo stesso [Hegel] non ha torto a esternare la sua meraviglia anche in questo, che l'autore della filosofia dell'identità, com'è trapelato, abbia deviato da ciò che lo distingue, dal suo principio, e abbia cercato nella "fede impenetrabile scientificamente", nella storia un asilo sotto cui rifugiare la nuova filosofia»[8].

Schelling non avrebbe voluto scrivere nessuna 'filosofia della storia', anche se tutta la sua opera è attraversata dalla domanda sulla storicità dell'essere di Dio, della natura e dell'uomo. Nella berlinese *Introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia* (1842), riferendosi allo sviluppo della filosofia della storia, sottolinea criticamente che non gli è possibile comprendere come «si [sia] arrivati

[4] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, *SW* III, 590; tr. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Milano 2006, p. 507 (trad. leggermente modificata).
[5] Ivi, p. 591; tr. it., pp. 509-511 (trad. leggermente modificata).
[6] F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, *SW* X, 116; tr. it., p. 155.
[7] F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 voll., a cura di W. E. Ehrardt, Hamburg 1992, p. 697.
[8] F. W. J. Schelling, *Erste Vorlesung in Berlin. 15. November 1841, SW* X, 116; tr. it. *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione 1841/42,* a cura di F. Tomatis, prefazione di X. Tillette, Milano 2016, pp. 702-727, qui p. 715.

al puro solamente con il concetto». 'Futuro' e 'progresso' sono i concetti chiave con cui il filosofo conduce la sua critica alla filosofia della storia tradizionale:

> Vorrei cominciare, richiamando […] l'attenzione sul fatto che già l'associazione di due termini, presente nell'espressione filosofia della storia, implica che la storia venga intesa come un tutto. Come già abbiamo ricordato nell'ultima lezione, una cosa che sia indeterminata, e non trovi mai dei confini, non avrebbe niente a che fare con la filosofia. Ora, ci si potrebbe domandare, prima di tutto, quale delle concezioni precedentemente esaminate concepisca la storia come un processo delimitato e conchiuso. Alla storia, concepita come un tutto, inoltre, non appartiene forse anche il futuro? Non si trova però mai, in ciò che finora si è presentato come filosofia della storia, un'idea che permetta di assegnare alla storia una conclusione reale, se non addirittura *soddisfacente?* In effetti, che si pensi alla realizzazione di un perfetto ordinamento giuridico, al completo sviluppo della nozione di libertà, o a qualsiasi altra cosa analoga, tutte queste concezioni poggiano, nella loro insufficienza, su basi troppo fragili, perché lo spirito possa trovarvi il proprio centro di gravità. Mi domando se, in generale, si sia effettivamente immaginata una conclusione della storia o se, piuttosto, non si sia fatto altro che pensare alla storia come a qualcosa che non possiede un futuro nel vero senso della parola, e che perciò è destinato a procedere assolutamente all'infinito. In effetti, uno degli articoli di fede dell'odierna saggezza è, appunto, il progresso senza limiti (che proprio per questo è, però, anche privo di senso), e cioè un movimento incessante e senza interruzioni, nel quale avrebbe inizio sempre qualcosa di veramente nuovo e diverso[9].

Anche per Schelling il concetto polisemico di 'storia' indica sia il processo reale sia la storiografia, come si può vedere nelle sue *Lezioni sul metodo di studio accademico* (1803), in particolare nella decima dal titolo *Sullo studio della storia e della giurisprudenza*[10]. Qui egli tematizza la storicità e la storia del sapere a partire dal fondamento della metafisica dell'assoluto, invitando a «fare del passato oggetto di scienza», per evitare così di «sostituire al sapere stesso la conoscenza del passato. In tal senso, il sapere storico chiude l'accesso all'archetipo»[11].

Schelling si riferisce alla storia nella prospettiva di una doppia necessità: la storia è, a suo avviso, *pragmaticamente* necessaria, dacché la filosofia è, «*solo idealmente e non realmente*», «la rappresentazione immediata e la scienza del sapere originario stesso»; la «rappresentazione reale del sapere originario» attraverso «*tutti gli altri* saperi», a causa del suo frazionamento e della sua molteplicità, non può essere realizzata dagli individui, bensì solo dall'intera umanità – «e anche in questa solo per una visione intellettuale che guarda il progresso infinito in quanto presente». L'intero viene rappresentato attraverso la storia. La storia «non è né ciò che è semplicemente conforme alla legislazione dell'intelletto, sottoposto al concetto, né ciò che è semplicemente privo di legge, ma [è] ciò che congiunge

[9] F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie, SW* XI, 230; tr. it. *Filosofia della Mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842),* a cura di T. Griffero, Milano 1998, pp. 355-356.
[10] F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), *SW* V, 306-326; tr. it. *Lezioni sul metodo di studio accademico,* a cura di C. Tasciatore, Napoli 1989, pp. 155-165.
[11] Ivi, pp. 226 sgg.; tr. it., p. 78.

la necessità nell'intero all'apparenza di libertà nel singolo. Il sapere *effettivamente reale* [*das* wirkliche *Wissen*], essendo rivelazione successiva del sapere originario, ha dunque necessariamente un lato storico»[12].

Questo 'aspetto storico' traccia il terreno delle scienze positive[13]. L'opposizione, che Schelling rinviene tra la '*storia*'[14], ossia le scienze positive, e la filosofia, «sussiste solo fintanto che la storia viene vista come una linea di avvenimenti casuali o come mera necessità empirica» e non sulla base della stessa necessità che condiziona l'agire individuale, necessità la cui radice è l'assoluto[15]. Schelling definisce il rapporto tra storia e filosofia diversamente: la *storia* non può essere scienza, visto che tutte le «scienze reali sono sintesi dell'elemento filosofico e dell'elemento storico». Storia e filosofia condividono «lo stesso rango»[16] in relazione all'assoluto.

Da ciò risulta che la storia ha una dimensione empirica, come quella del «ricercatore storico» che si occupa della «pura registrazione e del puro accertamento dell'accaduto», in particolare «secondo uno scopo progettato dal soggetto e che pertanto è didattico o politico»[17]. Schelling polemizza contro il soggettivismo della storia pragmatica, di cui egli scorgeva il culmine nel «pragmatismo storico» del suo tempo, che si impone a mezzo del «raziocinare sugli eventi» e dell'uso di «vuote frasi retoriche», «per esempio sui continui progressi nell'umanità ed il modo in cui *noi* siamo alla fine arrivati a tanta eccellenza»[18]. L'autore delle *Vorlesungen* ambisce invece a una storia che «nella sua suprema idea deve essere indipendente e libera da ogni relazione soggettiva», a una storia intesa come «specchio dello spirito del mondo», dell'«eterno poema dell'intelletto divino». D'altra parte, la «finalità pragmatica della storia esclude da sé l'universalità e richiede necessariamente un oggetto limitato», attraverso l'elaborazione empirica del quale – come pure nel «progetto di Kant di una storia in senso cosmopolitico» – «l'intelletto viene illuminato, ma la ragione

[12] Ivi, p. 280; tr. it., p. 129.
[13] Ivi, p. 286; tr. it., p. 135.
[14] [In italiano le sfumature semantiche che contraddistinguono i termini *Geschichte* (storia nel senso del 'susseguirsi degli eventi', potremmo dire 'storia reale' – il lemma include infatti '*Schichte*', letteralmente 'strato') e *Historie* (storia 'pensata', nel senso 'real-ideale') vengono meno, per questo tradurremo in entrambi casi con 'storia', ma utilizzeremo il corsivo per *Historie* – N. d. T].
[15] Per questo problema si veda il riferimento critico a Kant nel *System der gesammten Philosophie*, *SW* VI, 554, trad it. in F. W. J. Schelling, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, a cura di A. Dezi, Torino 2013, pp. 381 sgg.
[16] F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, *SW* V, 307; tr. it., p. 156. Schaeffler sottolinea giustamente che «la filosofia dell'assoluto di Schelling supera ogni differenziazione tra la fondazione temporale e il principio atemporale, differenziazione per cui agli esordi del filosofare europeo la narrazione storica si distingueva dalla filosofia e entrambe si distaccavano nella mitologia in virtù di una più alta unità di una storia compresa filosoficamente» (R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt 1980, p. 172).
[17] F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, *SW* V, pp. 307 sgg.; tr. it., p. 156.
[18] Ivi, pp. 308 sgg.; tr. it., p. 157.

[…] rimane insoddisfatta»[19]. Schelling formula le sue conclusioni interamente nello spirito della critica alla crisi della modernità: 'la vera *storia*', che si fonda «su una sintesi di ciò che è dato ed effettivamente reale con l'ideale», «non è possibile diversamente che nell'arte, la quale fa pienamente sussistere ciò che è effettivamente reale, così come il teatro presenta eventi o storie in una perfezione e unità grazie alle quali essi divengono espressione delle idee supreme». Perciò la *storia* deve essere «contemplata nella sua totalità come un epos»; si evitino «le cosiddette *storie* universali»: «la vera storia universale dovrebbe essere composta nello stile epico, quindi nello spirito di cui si trova l'impianto in Erodoto. […] Chi vuole formarsi per divenire un artista in campo storico si attenga unicamente ai grandi modelli dell'antichità, i quali, dopo la decadenza della vita comune e pubblica, non furono mai più raggiunti»[20].

Schelling costituisce un'eccezione, se paragonato ai suoi precursori, ad esempio Kant, e a contemporanei, ad esempio Hegel, e poi anche a Feuerbach o Marx. Nel suo filosofare *storico* riecheggia una particolare tonalità, riconoscibile ad esempio nel *System der Weltalter* del 1827:

> Un'altra incomprensione dell'espressione *filosofia storica* deriverebbe dal pensare che essa debba offrire una storia critica, ma nessuno si aspetterà da me una cosa del genere. Inoltre, tale espressione dovrebbe essere solo *provvisoria* e può servire solo finché non se ne trovi una migliore. Il punto di partenza di tutta la filosofia delle epoche precedenti è il presente che tuttavia è per noi un tutto inconcepibile, in cui risiede l'operato di un passato indefinibile. *L'intero edificio del tempo dev'essere rimosso per arrivare al fondamento*[21].

In questo modo, dunque, Schelling crede «di aver trovato nella storia il filo di Arianna»[22]. Le influenze di Schelling non sono da cercare né nella tradizione della filosofia della storia dell'illuminismo, cioè nell'ottimismo dell'*infinita possibilità di perfettibilità del genere umano*, né nell'idea hegeliana per cui la storia dell'assoluto sarebbe garante del *progresso nella sua necessità*. Questo, però, non esclude il fatto il pensiero storico del nostro avesse invero dei riferimenti[23]:

(i) bisogna ricordare la nascita del pensare storico-filosofico, vale a dire i contesti a cui Schelling *si riferisce* e nei quali egli stesso *riconosce* la sua origine (le succitate *Idee per una storia universale in prospettiva cosmopolitica* di Kant e la 'Teologia della Natura'); Schelling è comunque sempre uno *storico della filosofia*. Non va dimenticato, inoltre, che Hegel è stato il punto di riferimento della sua polemica successiva: Hegel, a causa dell'inadeguata subordinazione

[19] Ivi, p. 309; tr. it., p. 158.
[20] Ivi, pp. 308-311; tr. it., pp. 158-160 (trad. parzialmente modificata).
[21] F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Laslaux*, hg. u. eingel. v. S. Peetz, Frankfurt am Main 1990, p. 141 (corsivi di H. J. Sandkühler).
[22] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, a cura di W. E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1989, pp. 141 sgg.
[23] Cfr. W. G. Jacobs, *Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling*, cit.

della molteplicità storica alla Mono-logia dell'assoluto, non offrirebbe secondo Schelling alcun modello; la 'logica' hegeliana non è in grado fondare uno sviluppo storico dello spirito sulla natura e della natura sulle oggettivizzazioni dello spirito nell'uomo. Paragonato a quelli di Kant e Hegel, il periodo del filosofare schellinghiano sulla storia sarebbe da considerare troppo breve; ma c'è anche il periodo in cui Schelling è da annoverare nell'idealismo tedesco; e, oltre a ciò, non va dimenticato che Schelling opera anche nel periodo dello storicismo e dell'*Historik* di Droysen, il che rende la sua filosofia partecipe del post-idealismo del diciannovesimo secolo.

(ii) Schelling è inoltre il riferimento di se stesso sin dalla filosofia trascendentale e della natura, che inizialmente tematizzavano a tentoni la storia, fino all'esplicitamente *storica* 'filosofia positiva': i suoi differenti progetti comprendono la storia filosoficamente in modo sempre più vivo, arrivando a considerarla un testo leggibile della natura, dello spirito o della rivelazione; essi inoltre verificano il concetto filosofico della storia con continuità critica e una sempre maggiore distanza dall'empiria delle scienze correlate alla storia.

(iii) La dimensione della storia che interessa Schelling è il *futuro* umano, la cui costruzione speculativa prevede necessariamente il lavoro sul passato; è tuttavia nel *presente*, che incrocia il passato e il futuro, che la storia nasce come contesto dell'*hic et nunc*.

Il particolare timbro che Schelling dà alla composizione del suo 'sistema storico' risuona già quando nel 1813 annota al titolo delle *Età del mondo* (già definite a partire dal 1811 e soggette a molte variazioni):

> Ho ri|scritto questo libro. Anche sistema delle parti o tempi della rivela|zione di D|i|o. […] Passa|to, un concetto belli|ssimo. – […] L'ho intitolato Età del mondo, perché? Che filo|sofia| viene cercata qui? Scienza|, quindi = *storia*[24].

Quale sia il significato che Schelling attribuisce alle sue *Età del mondo* e quanto egli sia incerto della sua opera, si evince invece dalla seguente annotazione:

> Non dubito che saranno in molti a criticare il titolo di quest'opera, per il fatto che è inde|finito, e a essere insoddisfatti anche con l'inizio dell'opera. – Poi la questione non è subito affrontata. Pensano solo che non sia stato possibile. Allora solo la pazienza – lasciali leggere l'opera senza un senso predefinito, senza un'opinione già confezion|ata|, come fosse l'opera di un autore scono|sciuto|, che essi né amano né

[24] F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, a cura di L. Knatz, H. J. Sandkühler, M. Schraven, Hamburg, 1994, pp. 144 sgg.; cfr. A. Lanfranconi, *Die* Weltalter *lesen*, in Weltalter – *Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie,* a cura di H. J. Sandkühler, Hamburg 1996, pp. 59-72; S. Peetz, *Produktivität versus Reflexivität. Zu einem methodologischen Dilemma in Schellings* Weltaltern, in Weltalter – *Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, cit., pp. 73-88 [nella traduzione delle annotazioni schellinghiane e dei passi tratti dai *Tagebücher* riproponiamo, nei limiti del possibili, la struttura originale del testo (diviso nei *SW* da barre verticali – |) che, con tutta evidenza, non è sempre fluida sul piano sintattico – N. d. T.].

odiano. Così da intendere le parole con il semplice intelletto, non con il senso contorto attribuito loro da una scuola; perché questo è effim|ero|, la lingua è eterna, per questo il scrivo per il popolo, non per la scuola; ma le espressioni |artistiche| di cui |mi servo| hanno esattamente il senso che io ascrivo loro. – Senza sfarzo scientifico. (trovare la linea dialettica solo alla fine). Valore più alto del popo|lare|. Qualcosa che si rende necessario al tempo. L'elaborato e il brill|ante non sono nel tempo. Quindi coinvolgere il lettore in un punto, in cui ognuno può stare [compresi – S. T.] "i grandi". Con il con|cetto| di tempo viene ostacolata**…**la rivela|zione| di Dio secondo il tempo[25].

L'interesse primario della *storia* non è più il progresso politico dell'impero *mondano* della libertà. Tuttavia, questo interesse non si limita alla domanda sul come la storia dell'uomo possa essere concepita nell'orizzonte della storia della rivelazione di Dio. Come nessun altro (o qualcun altro a malapena) nella cornice dell'idealismo tedesco, Schelling si fa carico di questo *meta-tema*, di *come* cioè si dovrebbe parlare della storia. A Schelling interessano le *culture storiche,* dunque le forme nelle quali la storia può venire e viene conosciuta:

Il passato viene saputo, il presente viene conosciuto, il futuro viene presentito. Il saputo viene narrato, il conosciuto viene esposto, il presentito viene profetato […] Tutto, assolutamente tutto, anche ciò che è esteriore per natura, deve esserci divenuto interiore, prima di poterlo esporre esteriormente o oggettivamente. Se l'epoca antica di cui lo storiografo vuole prospettarci un'immagine non si ridesta in lui stesso, allora la sua esposizione non sarà mai vera, mai evidente, mai viva. Cosa sarebbe ogni storia, se non le venisse in soccorso un senso interno[26]?

Si potrebbe discutere sul modo in cui Schelling fu un pensatore della storia[27] – che lui volesse esserlo è più che evidente. Egli si esprimeva in modo ermeneutico, dimostrando di essere a conoscenza della possibilità di interrogarsi sulla *storia* così come sulla filosofia della storia. Ci potremmo chiedere: aveva in mente una storia concreta o piuttosto solo una «storia trascendentale dell'io?»[28]. Ambiva solo alla comprensione del fatto che «il mondo esterno ci sta dinanzi aperto […] per ritrovare in esso la storia del nostro spirito»[29]? Cosa significa che

[25] F. W. J. Schelling*, Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, cit., p. 153.
[26] F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813,* a cura di M. Schröter, München 1979 (= WA), pp. 3 e 6*;* trad. it. *Le età del mondo. Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, a cura di V. Limone, Milano 2013, pp. 415 e 421.
[27] Per lungo tempo Schelling non è stato considerato un vero e proprio filosofo della storia, tanto che, tra i 950 studi tra il 1953 e il 1987 sul suo pensiero, solo 45 sono dedicati alla sua prospettiva storica, mentre più del doppio alla sua filosofia della natura. Nel 1993 W. G. Jacobs poteva ancora bilanciare, affermando che la filosofia della storia «appartiene a quella parte della teoria schellinghiana che non è stata ben approfondita. Viene in molti casi compresa come idealistica e quindi speculativa e liquidata in questo modo. […] Viene considerata speculativa nel suo significato peggiorativo, così come avviene per la filosofia della natura; inoltre, si insinua che essa passi solo accanto alla storia reale» (W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, cit., p. 9).
[28] F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, *SW* X, 93; tr. it., p. 137.
[29] F. W. J. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796/97)*, *SW* I, 383; tr. it. *Criticismo e idealismo*, a cura di C. Tasciatore, Roma-Bari 1996,

per Schelling «la natura è lo specchio della storia»[30]? Può considerarsi sufficiente per una filosofia della storia l'idea di un futuro, che è concepibile solo in Dio, ma difficilmente – lo si veda nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* – come futura condizione cosmopolitica dei diritti degli individui e degli stati?

Numerosi interpreti sono concordi sul fatto che Schelling, in relazione alla prospettiva storico-filosofica, sia da considerare il predecessore di Hegel: «mentre Hegel ha positivamente coronato l'idealismo tedesco attraverso l'affermazione della supremazia razionale della storia, rintracciamo nell'inversione schellinghiana di quell'affermazione la sua fine negativa. Perché l'ultima filosofia di Schelling oppone all'affermazione della ragione divina, che ha da essere, cioè alla storia dell'uomo, l'abnegazione della ragione umana che si sottomette a quella divina»[31].

È soprattutto all'interpretazione di H. M. Baumgartner che dobbiamo riconoscere il merito di aver mostrato il profilo completo del filosofo liberato dalle visioni unilaterali. Grazie alla sua interpretazione è stato possibile «riconoscere che la filosofia di Schelling, fin dall'inizio e nel suo nucleo centrale, è insieme una filosofia dell'assoluto e filosofia della storia». L'espressione di Baumgartner «la ragione nel passaggio alla storia» è perfettamente calzante; essa rappresenta «1. una definizione di ciò che Schelling nel corso del suo sviluppo realizza distintamente: il pensiero di Schelling prende continuamente alla larga la storia, la 'storia' è sempre un'idea conduttrice verso la soluzione filosofica del problema; 2. una connotazione critica, che si riferisce perfettamente alla filosofia di Schelling e, nello specifico, ascrive al suo pensiero della storia uno *status* peculiare, quello del 'passaggio', e 3. un titolo della critica: ciò che Schelling intendeva come 'vera filosofia storica', all'apparenza non è del tutto idoneo; tra ragione e storia, la ragione compresa dialetticamente si è aggiudicata, infine, la vittoria».

Baumgartner bilancia le seguenti posizioni: «1. che l'intento filosofico di Schelling sia condizionato da un interesse fondamentale alla storia, che segna, sin dall'inizio, l'orizzonte risolutivo dei problemi sistematici; 2. che lo sviluppo filosofico di Schelling sia caratterizzato da specifiche definizioni del rapporto tra storia e ragione e possa essere documentato da un riorientamento storico-filosofico interno al concetto di 'ragione', e 3. che l'ultimo rapporto ideato tra ragione e storia rimanga ancora ambivalente e problematico, di conseguenza la filosofia di Schelling resta ferma nello stato di un passaggio non perfettamente riuscito»[32].

p. 45.
[30] F. W. J Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, SW* I, 383; tr. it., p. 307.
[31] B. Bourgeoise, *Geschichtsphilosophie im Deutschen Idealismus*, in Weltalter – *Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, cit., pp. 15-32, qui p. 29.
[32] H. M. Baumgartner, *op. cit.,* pp. 175 sgg.

2. «Non è possibile nessuna filosofia della storia»

È stato proprio Schelling a farci interrogare sulla natura della sua filosofia della storia: nell'evoluzione del suo pensiero non rintracciamo una teoria fissa della storia. Egli non è però responsabile del frequente equivoco che emerge dalle sue riflessioni sulla 'storia': i suoi interpreti lo hanno spesso considerato troppo vicino a Kant o Hegel ai quali è stato anche paragonato. Ci sono affermazioni di Schelling come quelle del *Vom Ich* del 1795 che giustificano questo paragone:

> È difficile resistere all'entusiasmo quando si ha in mente questo grande pensiero. Come tutte le scienze, comprese quelle empiriche, corrono sempre di più verso il punto dell'unità compiuta, così anche l'umanità realizzerà infine come legge costitutiva quel principio dell'unità che è stato fin dall'inizio a fondamento della sua storia come regolativo; […] – così anche le diverse strade, diritte o traverse, che il genere umano ha percorso finora, dovranno confluire alla fine in un solo punto nel quale l'umanità potrà di nuovo raccogliersi, obbedendo come un'unica, compiuta persona alla medesima legge della libertà[33].

Tuttavia, due anni più tardi, Schelling si mostra erede di un'altra tradizione. Nelle sue riflessioni critiche sull'oggetto della *filosofia* della storia diventano chiare le sue perplessità – differentemente da quanto accadeva nell'illuminismo, in Kant o anche in Hegel – relative all'accesso *concettuale* della *filosofia* nello storico: «*non è possibile alcuna filosofia della storia*». Perché, così Schelling: «*ciò che è calcolabile a priori, ciò che accade secondo leggi necessarie, non è oggetto della storia;* e, viceversa*, ciò che è oggetto della storia non deve essere calcolabile a priori*»[34]. Con altre parole:

> *1) Ciò che non è progressivo, non è oggetto della storia*· […] 2) *Dov'è meccanismo, non v'è storia*, e viceversa, *dov'è storia, non v'è meccanismo.* […] Se quindi l'uomo ha storia (a posteriori), la ha solo essa, perché non ne ha nessuna (a priori); in breve, perché egli non si porta dietro la sua storia, ma è lui stesso a produrla[35].

> [Se] *filosofia della storia* equivale a scienza della storia a priori è questa, [allora] *una filosofia della storia è impossibile* […]. Ciò che era da dimostrare[36].

Lungi dall'essere un'opinione occasionale di Schelling, questa è invero una posizione fondamentale confermata poco più tardi nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800): «che, in generale, tutto quel che ha luogo secondo un meccanismo determinato o ha la sua teoria a priori non è affatto oggetto della

[33] F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, *SW* I, 158 ss.; cfr. *AA* I, 2, 79 sgg.; tr. it. *Dell'Io come principio della filosofia ovvero sull'incondizionato nel sapere umano,* a cura di A. Moscati, Napoli 1991, pp. 24-25.
[34] F. W. J. Schelling, *Aus der Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur im Philosophischen Journal von den Jahren 1797 und 1798*, *SW* I, 466 sgg.; tr. it. *Criticismo e idealismo*, cit., pp. 104-105.
[35] Ivi, p. 470; tr. it., p. 108.
[36] Ivi, pp. 470-473; tr. it., p. 110.

storia. Teoria e storia sono totalmente contrapposte. L'uomo ha storia soltanto perché nessuna teoria permette di preventivare ciò che farà»[37].

'L'uomo non porta con sé la sua storia, la produce': questo *topos* è divenuto conosciuto attraverso un pensiero della storia che non ha costruito il suo percorso alla luce delle indicazioni del razionalismo, bensì della critica allo stesso. Il napoletano Giovanni Battista Vico ha spianato la strada (anche se non proprio una figura di spicco nella storia della filosofia, egli fu comunque di grande impatto sul pensiero storico anche in Germania, per esempio in quello di Goethe e Marx). Schelling non menziona Vico neanche nelle lezioni *Sulla storia della filosofia moderna,* in cui però si riferisce sovente a Herder che conosceva Vico. Il *topos*, secondo cui la storia sarebbe conoscibile per gli uomini, poiché da essi costruita, si rintraccia nella raccolta del 1744, apparsa per la prima volta nel 1725, dal titolo *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni:*

> […] Ma, in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio: che questo mondo civile è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i princìpi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar meraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, dal quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini[38].

I *Principi* di Vico sono storie *raccontate* secondo la cronologia delle «tre età che gli egizi ci lasciaron detto aver camminato per tutto il tempo del mondo corso loro dinanzi, cioè: degli dèi, degli eroi e degli uomini»[39]. Schelling ha concepito analogamente la sua 'narrativa' *Filosofia della mitologia.* Il motivo dell'interesse verso il mito è da rintracciare nel fatto che le mitologie rappresentano una «preistoria reale», «il processo *reale, oggettivo* della formazione preistorica della soggettività e con esso della fondazione della storia. Questo carattere delle mitologie si dispiega dai processi storici con i quali sono in relazione. Dunque, il processo di differenziazione, 'il venir fuori dell'uomo dalla creazione divina', è definito insieme come il passo dell'uomo verso la propria libertà, l'assegnazione

[37] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus, SW* III, 589; tr. it., p. 505.
[38] G. Vico, *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni,* in Id., *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1971, pp. 377-702, qui p. 461; Kant ha modificato questo teorema ne *Il conflitto delle facoltà* con il concetto di «narrazione storica che prevede che cosa avverrà nell'immediato futuro», rispondendo alla domanda di Schelling sulla (im)possibilità di una storia a priori: «se colui che predice prepara e *cagiona* egli stesso gli eventi che preannunzia» (I. Kant, *Gesammelte Schriften*. hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 sgg., vol. VII, pp. 79-80; tr. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia 1994, p. 158.
[39] G. Vico, *op. cit.*, p. 393.

della legge come *sua* legge, ma anche come la caduta del divino»[40]. In questo senso Schelling può rintracciare nella propria filosofia una *tendenza allo storico*, senza bisogno di rivendicare il titolo di *filosofo* della storia. Nella sua prima lezione di Monaco egli afferma:

> La filosofia non lascia riposare chi l'ha colta nella sua profondità prima di aver guardato anche nelle profondità della natura e della storia. Attraverso la natura e la storia questi viene nuovamente rinviato alla filosofia. Nella natura sono stati messi in evidenza fatti e fenomeni, la cui spiegazione non si può più sostenere con i mezzi ammessi di solito: essa richiede concetti assolutamente più elevati. […] Non più la speculazione, bensì la natura stessa disturba la quiete delle ipotesi abituali. […] Non meno la storia dell'umanità presenta dei fatti che finora si è cercato di offuscare e di rendere in qualche modo irriconoscibili con teorie non soddisfacenti, fatti che invece basterà esporre nella loro nuda e pura semplicità per convincersi che sarà alla loro altezza solo una filosofia che torni indietro fino ai più profondi inizi. In breve, dovunque si guardi nel vasto campo della conoscenza e della scienza umane, vediamo da ogni parte i segnali dell'approssimarsi di quel momento che i ricercatori ispirati di tutti i tempi hanno previsto, di quel momento nel quale si svelerà l'intima identità di tutte le scienze e l'uomo alla fine si impadronirà del vero e proprio organismo delle sue conoscenze e del suo sapere […][41].

3. Concetti, simboli e immagini della storia

3.1. 'Cosa siamo e per quale vita siamo nati?'

«La mitologia fa iniziare la storia con il primo passo dal dominio dell'istinto al regno della libertà, con la perdita dell'età dell'oro o, ancora, con il peccato originale, cioè con la prima espressione dell'arbitrio»[42]. Questo enunciato programmatico del *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800 può esser letto come *summa* di tutto l'interesse di Schelling verso la storia: il peccato originale, la mitologia, la storia e la libertà sono i concetti fondamentali con cui il filosofo si è occupato della storia, al fine di «portare sempre la libertà alla rappresentazione»[43].

«Quid sumus, & quidnam victuri gignimur? ordo Quis datus? [Cosa siamo e per quale vita siamo nati? Quale ordine è dato?]»[44]. A partire da questo motto, una citazione dal *Saturae* di Persio Flacco, nel 1792 il giovane studente di Tubinga scoprì la prima chiave d'accesso al proprio pensiero. Ciò a cui era interessato già negli *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine* [...],

[40] S. Smid, *Folgen der Kritik des Geschichtskonzepts in der Hegelschen Rechtsphilosophie durch Schelling für die Staatsphilosophie. Historischer Fortschritt als Problem der Rechtsphilosophie*, «Arch. f. Rechts- und Sozialphilos.», LXXIII, 1987, pp. 338-358, qui p. 354.
[41] F. W. J. Schelling, *Erste Vorlesung in München. 26.11.1827*, *SW* IX, 362 sgg.; tr. it. *Lezioni monachesi e altri scritti,* cit., pp. 31-41, qui pp. 37-38.
[42] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus, SW* III, 589; tr. it., p. 505.
[43] W. E. Erhardt, *Nur ein Schelling,* «Studi Urbinati», LI, 1976, 2, pp. 111-122, qui p. 116.
[44] *SW* I, 2; testo tedesco in: F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling- Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner (I. Werke; II. Nachlaß, III. Briefe, IV. Nachschriften) Stuttgart 1976- (= *AA* seguito da numero romano della serie, numero romano del volume e numero arabo della/e pagine/e) – *AA* I, 1, 61.

la sua tesi «per l'ottenimento del più alto grado in filosofia» (*Ein kritischer philosophischer Auslegungsversuch des ältestens Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit*), era la «communis naturae humanae observatio [osservazione della comune natura umana]», poiché «in hac enim historiae generis humani universae ultimae rationes quaerendae sunt» [in essa sono da cercare i principi ultimi della storia umana – trad. S. T.][45]. Con questo Schelling aveva colto la *sua* problematica[46]. Il problema della natura umana rimane stabile e determinerà – malgrado i cambiamenti delle soluzioni al problema – il pensiero successivo:

> L'insistente inquietudine […] riguardo l'umana malvagità, che ci ha portato perlopiù la nostra cultura, può condurre qualcuno ad avere a cuore le questioni umane e a preoccuparsi. È un problema grande e difficile il fatto che l'inizio della cultura che si è liberata in noi, cioè della ragione, può diventare anche l'inizio della malvagità umana, dal momento che noi un tempo eravamo così straordinariamente felici, quando eravamo ancora molto lontani dell'utilizzo della ragione – e ciò significa precisamente: dalla più alta dignità di cui siamo in possesso[47].

Questa avrebbe dovuto rappresentare probabilmente, ora e ancora per qualche anno, la soluzione al problema, soluzione che tuttavia lascia Schelling scettico. Ciononostante, in un primo momento, sembra lasciarsi convincere del fatto «che, quando si lasciano esprimere con le parole, le epoche ritornano di nuovo all'allora epoca d'oro […] – solamente sotto la guida e condizione della ragione»[48]. Anche in *Über Offenbarung und Volksunterricht* del 1798 Schelling non fa nessuno sconto, piuttosto pone l'accento sulla «storia della religione», che per lui «è la rivelazione continua o la rappresentazione simbolica di quelle idee, così come generalmente la storia della nostra stirpe non è altro che lo sviluppo continuo del progetto morale del mondo, che noi, da predestinati, dobbiamo accettare attraverso la ragione (che è assoluta)». Tutto il reale è «*solo lo sviluppo di una ragione assoluta*», e per questo «dobbiamo trovare anche nella storia, e soprattutto nella storia dello spirito dell'uomo, dappertutto la traccia di quella *ragione assoluta* che ci si presenta da un punto di vista empirico (unicamente *pratico*) come *provvidenza*, che a priori, in un certo senso, ha disposto tutto così come noi lo troviamo nella realtà»[49].

Schelling aveva da seguire le 'tracce della ragione' su diverse strade. Da una sua visione più tarda alcune di queste strade si rivelarono vicoli ciechi. Fino al *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800 la natura costituiva anzitutto il *medium* della scoperta. Essenziale è il fatto che non si tratta mai di storia della natura per sua stessa volontà; ciò che è da scoprire è la «*storia del nostro spirito*»:

[45] *SW* I, 21; *AA* I, 1, 82.
[46] G. W. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, cit., p. 209: Jacobs vede nella tesi del 1793, successiva a *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Weg,* il «primo concetto di storia nell'idealismo tedesco».
[47] Testo tedesco in *AA* I, 1, 140 sgg.
[48] Ivi, p. 147.
[49] F. W. J. Schelling, *Über Offenbarung und Volksunterricht* (1798), AA, I, 4, 255; SW, I, 480.

Ciò che l'anima intuisce è sempre la sua *propria natura che si dispiega*. Ma la sua natura non è altro che quel conflitto più volte accennato, che essa esibisce in determinati oggetti. Così essa, mediante i suoi propri prodotti, indica, in maniera impercettibile per gli occhi comuni, ma per il filosofo in maniera chiara e determinata, la via sulla quale giunge gradualmente all'autocoscienza. Il mondo esterno ci sta dinanzi aperto come un libro [*aufgeschlagen*], per ritrovare in esso la storia del nostro spirito[50].

La grande tematica affrontata nella dissertazione non cade mai nel dimenticatoio, nemmeno quando Schelling si dedica prioritariamente alla filosofia della natura. L'«intera storia del nostro genere […] comincia con il peccato originale, cioè col primo atto arbitrario, e finisce col regno della ragione, quando cioè dalla terra scomparirà ogni arbitrio»[51]. Già qui compare anche una nuova comprensione dello Schelling di allora, di uno Schelling che parlava di «dialettica storica»[52]: l'avvicinarsi dell'uomo dotato di *spirito* alla natura contrassegna l'inizio di un «mondo che si leva completamente diverso e nuovo sulla natura e che si protrae oltre essa, di un mondo della *conoscenza*, della *storia* e della *stirpe* umana»[53].

Il 'peccato originale' per Schelling non è oggetto della critica morale. Esso assolve piuttosto la funzione di *condizione necessaria* alla costruzione globale della teoria della storia e della libertà: «Schelling interpreta il peccato originale come il primo atto di libertà dell'uomo, nel quale e con il quale scaturisce la ragione umana, la coscienza di sé». Egli intende «considerare il mito del peccato originale come un incipit costruibile a priori della 'storia filosofica dell'umanità'. […] Affinché l'uomo possa realizzare la sua ragione, si deve liberare dalla sua determinatezza, oltrepassando i confini stabilitigli attraverso la sensazione. La caduta dalla natura è dunque qui resa necessaria dall'essenza dell'uomo»[54].

3.2. Preistoria, mitologia e rivelazione della storia di Dio

Da una prospettiva storico-filosofica non ha senso designare linee di rottura tra il 'primo' Schelling del *Sistema*, il 'secondo' de *Le età del mondo* e il 'terzo' della Filosofia della mitologia e della rivelazione. Già lo Schelling del 1800

[50] F. W. J. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, *AA* I, 4, 110; *SW* I, 383; tr.it. *Criticismo e idealismo*, cit., p. 45.
[51] Ivi, p. 439; tr. it., p. 89 (nota).
[52] F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* XI, 9; tr. it., p. 79.
[53] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Zweites Buch. Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie, SW* XI, 400; tr. it. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a cura di L. Lotito, Milano 2002, p. 281.
[54] A. Pieper, *Der Ursprung des Bösen. Schellings Versuch einer Rekonstruktion des transzendentalen Anfangs von Geschichte*, in *Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart. Festschrift f. H. A. Salmony,* a cura di A. Cesana, O. Rubitschon, Basel/Boston/Stuttgart 1985, pp. 199-216, qui p. 203.

assumeva per la periodizzazione della storia la misura dei «tre periodi [della] rivelazione […]. Le due contrapposizioni, destino e provvidenza, tra i quali, nel mezzo, si posiziona la natura, che realizza il passaggio dall'uno all'altro, ci forniscono, inoltre, il motivo della ripartizione»[55]. Nel primo periodo il destino domina come un cieco potere, in questo periodo avviene «il naufragio della lucentezza e della meraviglia del vecchio mondo»; nel secondo ciò che era destino diventa natura, «aperta legge della natura […], che costringe la libertà e il cieco arbitrio a servire un *piano della natura,* e man mano perlomeno ad introdurre una legalità nella storia»; la sua manifestazione è la «propagazione della grande repubblica romana». È *questo* piano della natura, che appartiene ad uno stadio della storia superato, «che, nel suo completo sviluppo, deve condurre all'Unione delle Nazioni e allo Stato universale»; da questa premessa si comprende il motivo per cui Schelling ha concepito la legge e lo stato come «seconda *natura*»:

> Il terzo periodo della storia sarà quello che in passato si rivelò come destino e come natura e si svilupperà e rivelerà come *provvidenza*; ciò che sembrava un'opera del destino o della natura, sarà invece l'inizio di una provvidenza che si rivela in modo imperfetto. Non sappiamo dire con precisione quando comincerà questo periodo, ma quando questo periodo arriverà, [allora] *sarà* anche Dio[56].

È così che, in primo luogo, il suo proprio soggetto e il suo proprio oggetto vengono forniti alla filosofia della storia; in secondo luogo, viene stabilita la sua illimitabile *chiarezza*: non c'è nessuna *fine della storia*, nemmeno come costituzione mondiale e universale[57]. Per Schelling si costituisce definitivamente il terreno sul quale, a suo parere, la metafisica tradizionale e razionale della storia aveva fallito. Risulta inoltre chiaro che la teoria della storia proposta dal filosofo si discosta dai metodi tradizionali della *costruzione* speculativa e razionale della storia. Naturalmente è possibile che non venga abbastanza messo in evidenza che per Schelling l'alternativa non sussiste in nessun modo nell''irrazionalismo'; i sistemi 'logici' razionali sarebbero infatti, secondo l'autore, presupposti storici e sistematici invitabili per concepire la realtà; questi «diventano innanzitutto falsi quando escludono il positivo ed essi stessi ci si spacciano»[58]. A tal proposito, si legge in un altro luogo: «una filosofia della storia reale non è possibile attraverso la scienza della ragione, sebbene si sia riconosciuto che anche la filosofia della storia abbia i suoi aspetti negativi»[59]. La filosofia di Schelling sviluppa una peculiare forma della razionalità: questa è diventata storica proprio nel senso in cui *spiega* il passato nell'interesse del futuro da una prospettiva del presente.

[55] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Zweites Buch, SW* XI, pp. 603 sgg.; tr. it., p. 617.
[56] *Ibid.* Cfr. *SW* V, 290.
[57] Cfr. *SW* XI, 229 sgg., 551 sgg.; tr. it., pp. 579 sgg.
[58] F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28*, cit., p. 12.
[59] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Zweites Buch, SW* XI, 568, Anm. 1; tr. it., p. 615, nota 1.

Per questo Schelling non lascia che la storia – la grande storia collettiva, «che non concepisce solo il genere umano, ma la creazione stessa fin dall'inizio»[60] – abbia inizio lì, dove si conosce per via della tradizione scritta. Egli piuttosto la amplia nella dimensione della preistoria della libertà, del fondamento originario (non fondamento, *Ungrund*) atemporale di una crisi permanente e della rivelazione possibile attraverso essa, le cui manifestazioni sono i miti. La filosofia «vi rimanderà al suo confronto con la preistoria della soggettività e alle sue tracce; dunque, non è sufficiente ripercorrere la storia solo ai confini del tempo 'senza storia', come faceva Hegel. Piuttosto, deve essere intrapresa un'indagine dei 'ricordi' inconsci sulla preistoria, 'risvegliata nella soggettività'. […] Le mitologie rappresentano una reale preistoria, il processo *reale* e *oggettivo* della formazione preistorica della soggettività e con ciò la fondazione della storia»; per questo «le immagini mitologiche della creazione (e di Dio)» sono tracciate dalla prospettiva del 'peccato originale': «Dio, in tali immagini, viene disegnato dai soggetti pensanti come un riflesso di un passato andato perduto»[61].

Per Schelling la mitologia ha le sue radici in una *crisi*: «la mito|logia cade nella crisi della cosci|enza|, la cui fine è l'intero mondo esteriore non divinizzato»[62]. Il motivo della crisi risiede nell'atto della libertà umana prima del tempo e della storia. La mitologia si fonda su «fatti immemorabili [*unvordendliche Tatsachen*], senza i quali non ci sarebbe nessuna storia. La storia non potrebbe essere storia, se l'uomo non avesse scosso il fondamento di una nuova»[63]. La storia è il processo e l'ambito della libertà – nel bene e nel male. La storia è perciò *crisi permanente, espressione della divisione e alienazione*. La causa di questa crisi non può – così Schelling – risiedere in Dio; se così fosse, non ci sarebbe libertà alcuna. Le storie degli Dèi del politeismo e quelle di Dio delle religioni monoteiste non sono oggetti della teologia, bensì rappresentanti di *segni* che servono a evidenziare in un certo senso che e in che modo *gli uomini stessi* sono gli artefici della propria storia. Gli Dèi, nella ricostruzione storica dei miti, divengono umani.

La *storia filosofica* di Schelling è dedicata al ricordo della soggettività e della libertà che si ravvivano nell'uomo. *Il* segno mitologico dell'inizio della storia è la 'caduta' – segno di libertà. Nei miti, gli dèi/Dio sono segni di un possibile futuro e di una possibile conciliazione degli uomini con loro stessi.

Schelling vede la storia in quanto crisi in relazione all'idea di una 'futura mitologia'[64]; in essa la storia viene divisa in tre età del mondo – unità originaria/

[60] F. W. J. Schelling, *Der Philosophie der Offenbarung erster Theil*, *SW* XIII, 197; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, 2 voll., a cura di A. Bausola, Bologna 1992, vol. 1, p. 225.
[61] S. Smid, *op. cit.*, p. 354.
[62] F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*, a cura di L. Knatz, H. J. Sandkühler, M. Schraven, Bd. 12, Hamburg 1998, p. 77; cfr. Id., *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* XI, 20; tr. it., pp. 91-92.
[63] F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., vol. I, p. 238.
[64] «La *Filosofia della mitologia* di Schelling è il risultato di un'inversione del concetto di una mitologia della ragione in quello di una ragione della mitologia» (S. Peetz, *Die Philosophie der Mythologie*, in *F. W. J. Schelling. Mit Beiträgen von Ch. Danz u. a.,* a cura di H. J. Sandkühler, Stuttgart 1998, pp. 150-168, qui p. 152).

separazione/riunificazione. Queste età del mondo non sono da pensare come tappe di una successione temporale, ma come *momenti* diacronici, *simultanei di tutto il tempo e di la tutta la storia*. Nella 'nuova mitologia' debbono coesistere i miti del politeismo e del monoteismo (solo all'apparenza in successione cronologica) – questo è, essenzialmente, il risultato della *Filosofia della mitologia* di Schelling[65]. La storia è aperta a un futuro non ancora filosoficamente concepibile: «ma come possa nascere una nuova mitologia, che non sia invenzione del singolo poeta ma di una generazione nuova che quasi rappresenti, per dir così, un unico poeta, è un problema la cui soluzione si può attendere solamente dai futuri destini del mondo e dal corso ulteriore della storia»[66]. Il lavoro sul mito non era dedicato al passato per sua stessa volontà. La *Filosofia della Mitologia* era in realtà anche una 'chiave per il passato'; il suo scopo intrinseco era tuttavia «la determinazione della presente situazione spirituale della coscienza umana»[67].

Da un punto di vista teoretico, una *filosofia* della mitologia per Schelling è del tutto questionabile[68]: la 'critica' che egli sviluppa non deve imporre al suo oggetto nessuna «prospettiva prescritta, per così dire dettata, dalla filosofia»; vieppiù: il lavoro sul mito non sarebbe possibile «senza che, al tempo stesso, la filosofia si ampliasse in uno o qualche senso, per il fatto, che entrasse in contatto con un oggetto totalmente nuovo»[69]. Nel suo diario dell'anno 1846 Schelling annota: "11 |luglio| l'intera presente disposizione delle lezi|oni sulla mito|logia di nuovo rovesciata e ritornata alla vecchia con la seguente scansione|:| XI. |Lezione|: la filo|sofia| della re|ligio|ne di Hegel nuovamente accolta. Infine, che la defi|nizione della mito|logia| potrebbe condurre la *filo*|*sofia*| *st*|*essa*| anche ad un ampliamento»[70].

[65] La *Filosofia della mitologia* del 1856/57 tratta dalle opere postume raggruppa le lezioni che Schelling tenne a Erlangen nel semestre estivo del 1821, a Monaco dal 1828 e a Berlino dal 1842; queste lezioni contengono scritti autonomi e cioè: (i) la *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (*SW* XI, 1-252); (ii) la *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie* (*SW* XI, 253-572); (iii) *Der Monotheismus* (*SW* XII, 1-131); (iv) *Die Mythologie* (*SW* XII, 133-674).

[66] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus, SW* III, 629, tr. it., p. 581. Sulla 'nuova mitologia' si vedano: M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil*, Frankfurt am Main 1982; Id., *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil*, Frankfurt am Main 1988.

[67] F. W. J. Schelling, *Der Philosophie der Offenbarung zweyter Theil*, *SW* XIV, 19; tr. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., vol. 2, p. 127.

[68] F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*, cit., p. 94: Per comprendere «cos'è la mito|logia non serve la filo|sofia| della religione e perciò nemmeno la filo|sofia». Cfr. anche la prima lezione dell'*Introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia, SW* XI, 4; tr. it., p. 74: «Una delucidazione preliminare potrebbe tuttavia essere necessaria, perché la denominazione *Filosofia della mitologia,* tramandando denominazioni simili quali *Filosofia del linguaggio*, *Filosofia della natura*, e così via, rivendica per la mitologia una collocazione che finora non sembra giustificata e che, quanto più è elevata, tanto più esige una motivazione approfondita. […] Da nessuna parte è scritto che sia necessario spiegare ogni cosa in modo filosofico, per cui, laddove fossero sufficienti mezzi più semplici, sarebbe superfluo chiamare in causa la filosofia».

[69] *SW* XIV, 27.

[70] F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*, cit., p. 86; cfr. ivi, p. 104: «la filo|sofia| s|tessa| è da ampliare, af-

I dubbi rispetto alla filosofia hanno per Schelling un secondo, e più importante, fondamento sistematico: la filosofia non sa cosa sia l'essere; l'essere non si lascia concepire solo attraverso il pensiero razionale; il lavoro storico sul mito deve decifrare 'l'essere immemorabile' (*unvordenklich*) nella sua storicità per mezzo del fatto che i *miti* vengono compresi *in quanto segni nel tempo (all'inizio ancora senza tempo) dell'esperienza umana*; si tratta di portare alla luce – da un lungo offuscamento – il «sistema originario proprio dell'umanità, sulla base di uno sviluppo scientifico e, laddove possibile, di un percorso storico. Dunque, la scienza che è giunta ad un punto certo è indivisibile dalla storia ed è quasi necessario il passaggio dall'una all'altra»[71].

In questo contesto, le prime dichiarazioni di Schelling in *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793) non sono da perdonare alla 'giovinezza', bensì indicano una strada da seguire. Per «concetto della storia dei miti» qui si intende che al mito appartengono le storie contenenti le leggende di un tempo in cui nessun evento era stato ancora registrato in forma scritta, e in cui tutti venivano riprodotti solo oralmente»[72]. Nasce così un nuovo concetto di *verità storica*: quella storia «attraverso cui una *qualche verità* riceve un senso percepibile, può essere, perlomeno a seguito delle circostanze principali, vera storia»[73].

Qui viene intrapreso quel percorso diretto fino all'affermazione nel *Sistema* del 1800: ciò che «il filosofo può rappresentare unicamente in modo soggettivo», l'arte lo può rappresentare «in modo oggettivo con universale validità». La filosofia compiuta, che «è scaturita ed è stata nutrita dalla poesia nell'infanzia del sapere», rifluirà «in quell'universale oceano della poesia». Il «tramite del ritorno della scienza alla poesia» è la mitologia.

Per Schelling, nel contesto del mitologema del peccato originale, vi è un interesse esistenziale e teoretico che si lega anche alla connessione di filosofia e religione:

> Il grande scopo dell'universo e della sua storia è unicamente la completa conciliazione nell'assolutezza e il dissolversi nuovamente in essa. L'importanza di

finché essa possa creare o assumere in sé ogni re|li|gione| filo|sofica, che può concepire realmente anche quella mito|logica e |rive|lata». Cfr. ivi, p. 118: «[E| se questa rel|igione| filo|sofica|, in cui la mito|logia| è anche solo conce|pita| in modo |vero|, ancora sempre futura, [ancora] |è| estranea allo stato attuale della filo|sofia [per la quale] |è| irraggiungibile – così, questo non è un monito al nostro svi|luppo|, che si fonda sulla nostra concezione della mito|logia|. Questa è anche del tutto indi|pendente| dalla filo|sofia|]. Tuttavia, non negheremo affatto, che con queste le|zioni| miriamo non solo all'ampliamento di un parti|colare| sa|pere| filos|ofico| (come la filo|sofia| della sto|ria|), e che il fa|tto| (rintracciato) 'indipendente dalla filosofia tutta' e 'stabilito'|,| trovato sulla via della ricerca puramente empirica |,| che dobbiamo conoscere nella mito|logia|, sia abbastanza potente, da portare la filo|sofia| s|tessa| e |la| cosci|enza| filo|sofica| oltre i confini pre|senti».

[71] F. W. J. Schelling, *Ueber die Gottheiten von Samotrake (1815), Nachschrift*, *SW* VIII, 423; tr. it. *Le divinità di Samotracia*, a cura di F. Sciacca, Genova 2009, p. 84.

[72] F. W. J. Schelling, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, *AA* I, 1, 195 sgg.; *SW* I, 43 sgg.

[73] *AA* I, 1, 230; *SW* I, 71 (corsivi di H. J. Sandkühler).

una filosofia che assume, sia pure inconsapevolmente, come principio, il principio del peccato originale, espresso nella sua massima universalità, non può mai essere abbastanza apprezzata, dopo la mescolanza di idee con concetti della finitezza avutasi col dogmatismo nell'epoca precedente[74].

Sarebbe falso, tuttavia, considerare secondario, nei concetti di 'preistoria' e 'mitologia', il solito movente: la storia, attraverso l'ampliamento delle forme simboliche, dei miti, delle religioni e delle arti, può essere espressa a patto che venga enucleata l'idea di un futuro a partire dalla ricostruzione del processo della libertà, che comincia nel dispiegamento dell''essere immemorabile' nel mondo e nella realtà, per cui il peccato originale è imprescindibile. Questo è per Schelling *un* principio alla base di tutti i processi storici, ma che si manifesta nelle forme più disparate, ugualmente valide a seguito della loro emancipazione dalla cieca natura[75]. Nella sua *Einleitung in die Philosophie* (1830) Schelling parlava nuovamente del fatto

> che un nuovo, secondo, mondo ideale si erige al di sopra della natura, [un mondo che è] più ricco della natura nei sensi. In questo secondo mondo sarà ripetuta la storia della natura attraverso la coscienza umana; il principio del successivo superamento torna solo in una forma spirituale (storia in senso stretto). Così come questo principio è un vero *Proteus* nella natura, allo stesso modo si mostra nella storia sotto diverse forme, sebbene in sé rimanga sempre lo stesso. In questo modo credo di aver trovato il filo di Arianna nella storia[76].

Lo scritto *Sull'essenza della libertà umana e degli oggetti a essa connessi* (1809) ha ricondotto tutto al 'non fondamento' (*Ungrund*), l'infondato prima di tutta la storia, al fine di spiegare la storia come storia della libertà. Dunque, il concetto, storicamente concretizzato, «vivo e reale», della libertà ha il suo fondamento nella «facoltà umana del bene e del male»[77]. Avendo a che fare col «fatto della libertà»[78], «il metodo di Schelling nello scritto sulla libertà non è più trascendentale. Non vengono più cercate, come nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800, le condizioni di possibilità e il compito viene assolto attraverso una costruzione a posteriori, ri-costruzione [*Nachkonstruktion*] della ragione che si costruisce da sé. Schelling è già da ora convinto, che – come verrà meglio espresso nel 1812 e 1814 – «Dio voleva averci come complici del suo piano»[79].

---

[74] F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion (1804)*, *SW* VI, 43; tr. it. *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà,* a cura di L. Pareyson, Milano 2002, pp. 33-76, qui pp. 56-57.
[75] La *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer era interessata proprio a questo Schelling.
[76] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie,* cit., pp. 141 sgg.
[77] F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, *SW* II, 352; tr. it. *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà,* cit., pp. 77-140, qui p. 92.
[78] Ivi, p. 336; tr. it., p. 81.
[79] W. Marx, *Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich*, cit., pp. 46-69, qui p. 50.

Già prima della *Freiheitsschrift,* Schelling, in *Filosofia e religione*, voleva che l'atto della libertà, che si manifesta nel male del peccato originale, «venisse visto da un lato più positivo», perché «l'intenzione finale della storia è la riconciliazione della caduta»[80]. Questo Schelling non ha al suo fianco la teologia conservativa del suo tempo. Dietro la lettera della presunta filosofia 'religiosa', si doveva scovare quello spirito ribelle che si pronuncia con cautela nei testi pubblicati, ma più apertamente nel progetto filosofico privato dei *Weltalter*, così come nel diario personale del 1810: «L'uomo è la natura *che pone Dio*. – quindi la natura in lui è il Dio che pone. Ma Dio non |è| posto assolutamente – bensì [è] storico»[81].

In una versione più recente, meno indecorosa ma del tutto coerente, leggiamo: «allora, se non Dio, potrebbe essere solo l'uomo colui che rompe l'unità a seguito di una fine del tutto giusta»[82]. Con la frase del serpente in paradiso «voi sarete come Dio o al pari di Dio» – così Schelling nella prima *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* monachese – viene espresso questo «essere come se si fosse Dio» e con esso l'«occasione per la rivoluzione». Il fatto della 'caduta' non si può dimostrare a priori; a partire da questo fatto, il «fatto originario della storia», però, può essere assolutamente affermato – a differenza di quanto succede in una «filosofia che avanza nel meccanismo» del progresso – «che [esso] si è realizzato». In questo modo «l'uomo [divenne] l'occasione di una nuova conseguenza degli eventi»[83].

3.3. La storicità del cristianesimo

La 'storia' di Schelling può essere letta come *storia della salvezza*, ma la storia è e rimane la storia degli uomini in quanto «una rivelazione di Dio che si dispiega soltanto successivamente»[84]. Nei *Weltalter* essa emerge con la «storia degli sviluppi dell'arciessenza», con il «tempo premondano»[85]. Il dispiegarsi dell''arciessenza' (*Urwesen*), il divenire causa del 'non fondamento' e la 'genealogia del tempo' possono essere resi espliciti esclusivamente in una storia della *libertà umana*[86]. Questo è il contesto nel quale Schelling poteva a più riprese ribadire che il cristianesimo è «una religione storica eminente», e che «dove non c'è il cristianesimo, non c'è nessuna storia». A differenza delle concezioni che ammettono una necessità storica, il «sistema storico» di Schelling afferma «che tutto si basa sulla volontà, sulla libertà e sul fatto reale». Il cristianesimo è una «visione storica dell'universo» e può essere colto «solo da tale visione (quella

[80] F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion, SW* VI, 63; tr. it., p. 69.
[81] F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, cit., p. 43.
[82] F. W. J. Schelling, *Der Philosophie der Offenbarung erster Theil*, *SW* XIII, 360; tr. it., vol. I, p. 448.
[83] F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 223. [Il testo originale è «Ihr werdet sein wie Gott oder als Gott»; la distinzione tra *wie* e *als* non è riproducibile nella traduzione italiana, perciò sono stato costretto a parafrasare – N. d. T.].
[84] F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, *SW* VI, 57; tr. it., p. 67.
[85] F. W. J. Schelling, WA, 10; tr. it., p. 21.
[86] F. W. J. Schelling, WA, 75; tr. it., p. 171.

storico-filosofica)». Perciò «una filosofia della rivelazione non sarebbe altro che il trionfo più elevato della filosofia storica stessa, vale a dire la sua ultima evoluzione»[87].

Schelling non ha scritto il 'sistema dei tempi' sul cristianesimo con lo scopo di escludere la storia 'etnica' come criterio del paragone con esso. La storia cosmo-teogonica ascrive al mito e alle religioni politeiste la loro funzione di *presupposti costitutivi* delle religioni politeiste, tra cui è da annoverare il cristianesimo[88]. Il cristianesimo è un *fenomeno storico*; ciò rappresenta l'ideale della *soggettività*, che, tuttavia, non è né l'inizio né la fine della storia; nei suoi esordi è «una manifestazione particolare di quello spirito *universale* destinato a impadronirsi di lì a poco del mondo intero. Non è stato il Cristianesimo a creare unilateralmente lo spirito di quei secoli, ma lo stesso Cristianesimo ha inizialmente rappresentato un'espressione *di* codesto spirito universale»[89]. La storia, che è da scrivere e spiegare, non può cominciare con la rivelazione; essa ha, per meglio dire, i motivi per spiegare che una storia della rivelazione può diventare possibile:

> Il vero Dio, Dio nel suo essere soprannaturale, si può solo rivelare rompendo qualsiasi forma di offuscamento e mistero in cui egli è posto per la coscienza, per mezzo del fatto che in essa agiscono solo le potenze separate (l'esteriorità, il naturale, l'esoterico di Dio). Anzitutto dev'essere disvelato il mistero. L'uomo originario non è all'interno di un rapporto in cui una rivelazione era necessaria e possibile. La sua coscienza è fusa con l'essere divino stesso; bisogna dunque prima estraniarsi quando deve aver luogo la rivelazione. Questa coscienza estraniata è data al Dio, al *vero* Dio, solo nella mitologia. Essa, o meglio la coscienza affetta mitologicamente, è quindi il presupposto di una possibile rivelazione[90].

La mitologia per Schelling «non è da spiegare da presupposti casuali, solo empirici, non da uno scombussolamento casuale; non è derivata da fraintendimenti». Essa ha le sue radici in «quei fatti immemorabili [*unvordenklich*, letteralmente 'im-pre-pensabile' – S. T.] senza i quali non ci sarebbe alcuna storia. La storia non potrebbe essere storia se l'uomo non avesse gettato le fondamenta di una nuova [storia]»[91].

Non assistiamo a una sopravvalutazione della portata storica della filosofia di Schelling, quando guardiamo al «passaggio ad un discorso sulla filosofia della

[87] F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., pp. 5 sgg.
[88] Schelling evidenzia «che nella storia dell'umanità non si può iniziare subito con la rivelazione, come ciò da cui derivare tutta la conoscenza e la formazione umane. Anzitutto dev'essere disvelato il mistero. L'uomo originario non è all'interno di un rapporto in cui una rivelazione era necessaria e possibile. La sua coscienza è fusa con l'essere divino stesso; bisogna dunque prima estraniarsi quando deve aver luogo la rivelazione. Questa coscienza estraniata è data al Dio, al *vero* Dio, solo nella mitologia. Essa, o meglio la coscienza affetta mitologicamente, è quindi il presupposto di una possibile rivelazione» (*SW* XIII, 187 sgg.).
[89] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst. Allgemeiner Theil der Philosophie der Kunst. Erster Abschnitt*, *SW* V, 424; tr. it. *Filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Napoli 1986, p. 116.
[90] *SW* XIII, 187.
[91] F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 238.

mitologia» nella successiva *Filosofia della rivelazione*. Attraverso l'insegnamento «di un *processo* involontario e necessario, nel quale la mitologia è nata», è stato possibile «otten[ere] un fatto interamente nuovo per la storia dell'umanità, attraverso cui ciascuno spazio fino ad ora vuoto viene riempito fino a quello che non risale a nessuna *storia*, ovvero lo spazio del tempo preistorico in senso più ampio. Se viene chiesto di cosa si occupi l'umanità in quel tempo, dal quale non giunge a noi nessuna notizia certa di un evento esteriore, allora è da rispondere: quel tempo preistorico silenzioso era riempito da quello scombussolamento immane dell'indole e della consapevolezza dell'uomo, che producevano o accompagnavano le rappresentazioni divine dei popoli»[92].

L'*Introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia*[93] ha, all'interno della teoria del mito di Schelling, un significato particolare. Schelling affronta il problema 'soggettività, libertà e crisi' nella cornice di un'evidente svolta teoretica; i miti politeisti sono allo *stesso tempo* (i) un'espressione del divenire cosciente e della coscienza umani («*al di fuori* della coscienza» la mitologia non ha «altra realtà»[94]) e (ii) momenti di un *necessario processo autopoietico*; i miti *si* generano nella coscienza: non sono né 'invenzioni' né 'illusioni'; sono piuttosto «risultati di un processo indipendente dal pensiero e dalla volontà», che «furono per la coscienza, che subì tale processo, qualcosa di inconfutabilmente e imperiosamente reale»[95]. Il lavoro sul mito non ha più, dunque, lo scopo – come per il primo Schelling – di snidare l'acerba 'fanciullezza' degli uomini; la rivendicazione della ricostruzione storico-empirica dei miti ambisce ora a una visione universale: tutti i miti hanno un significato che si fonda sulla loro natura di rappresentazioni (segni) della realtà – «nel fatto che gli avvenimenti raccontati sono reali»[96]. Si tratta naturalmente di una realtà simbolica rappresentata nella *coscienza*. Per questo anche la 'filosofia positiva' di Schelling rimane, in fin dei conti, una filosofia della coscienza – anche se in un senso considerevolmente differente rispetto a quello del *Sistema dell'idealismo trascendentale*[97].

La *filosofia della rivelazione* di Schelling non rappresenta, però, il passaggio alla teologia del suo tempo. La filosofia resta nella sua specifica razionalità la misura della critica di Schelling alla chiesa, al cristianesimo e alla teologia (razionale e supernaturalistica). La comprensione storica del cristianesimo

[92] *SW* XIII, 380 sgg.; cfr. X. Tilliette, *Schelling. La mythologie expliquée par elle-mème*, in *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris 1977, pp. 39-53.
[93] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Erstes Buch*, *SW* XI, 1-252; tr. it., pp. 73-386.
[94] Ivi, p. 124; tr. it., p. 221.
[95] Ivi, p. 194; tr. it., p. 307; «La filosofia della mitologia è un lavoro memorativo, nel senso che è al contempo lavoro storico in un processo oggettivo e anamnesi in un processo soggettivo» (L. Knaatz, *Geschichte, Kunst, Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie,* Würzburg 1999).
[96] F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* XI, 10; tr. it., p. 80.
[97] Lo stesso Schelling ha sottolineato di aver iniziato a occuparsi della mitologia, interessato alla formazione e allo sviluppo dell'(auto-)coscienza (cfr. ivi, 202; tr. it., pp. 318-319).

presuppone una riabilitazione del paganesimo[98] e dell'ebraismo. La dottrina di Dio, la dottrina dello spirito e la cristologia sono componenti fondamentali della concezione storica di Schelling della libertà dell'uomo.

Il giovane Schelling aveva elaborato il suo programma filosofico e le sue convinzioni religiose e filosofiche in opposizione alla teologia del suo maestro di Tubinga e alla teologia illuminista razionale, accogliendo la critica storico-critica della Bibbia; questi tre aspetti rimangono costruttivi anche per la *Filosofia della rivelazione*.

Naturalmente la *Filosofia della rivelazione* tiene conto anche del mutamento della situazione teologica all'inizio del XIX secolo, nonostante Schleiermacher avesse favorito, nel campo della teologia, una nuova formulazione critica del valore teologico dei contenuti tramandati. Per Schelling il tempo della confessione era però giunto al termine[99]. Egli contrasta qualsiasi punto di vista dogmatico e si esprime a favore di Lessing, grazie al lavoro del quale «alla ragione è resa almeno plausibile la *possibilità* dei rapporti su cui si fondano le principali dottrine cristiane»[100]. Egli afferma programmaticamente: «come primo principio […] deve venire affermato (e fu affermato) che questo legame della filosofia e della rivelazione non deve accadere a spese o della filosofia o della rivelazione, che in nessuna parte deve andare perduto qualcosa, che nessuno soffra violenza»[101].

La *Filosofia della rivelazione* non è da leggere primariamente come filosofia della religione, bensì – nel particolare *medium* della storia – come *filosofia dello spirito*: «Lo spirito perfetto, nella misura in cui è ciò che esso sarà e che non è vincolato a sé, bensì può uscire da sé, e quindi è uno spirito vivente, può essere chiamato solo Dio secondo l'utilizzo ufficiale della lingua»[102].

Dio è *divenire e futuro*, il suo divenire non è pensabile senza la *libertà*. L'umanità di Cristo non può essere compresa come datità, bensì solo come lo scopo di un processo. Schelling concepisce questo processo in quanto *incarnazione* del Figlio e libero atto. Cristo realizza la *libertà che deve-essere* sotto le condizioni di alienazione (*Entfremdung*).

> L'umanità di Cristo può essere pensata come sussistente solo attraverso un solo *actus continuum* di alienazione; Cristo, infatti, dice: Io ho la facoltà di lasciare la mia vita (di abbandonarla sacrificando l'umanità) e di riprenderla; qui il discorso non si riferisce alla morte di Cristo, ma al suo essere autonomo, che egli poté abbandonare e che potrebbe anche riprendere[103].

[98] Cfr. X. Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellinghienne du paganisme*, Napoli 1984.
[99] Cfr. F. W. J. Schelling, *Aus einem öffentlichen Vertrag zu H. Steffens Andenken (24.4.1845)*, *SW* X, 403.
[100] Cfr. Ivi, 404 sgg; cfr. anche *SW* VII, 412.
[101] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, *SW* XIII, 142; tr. it. *Introduzione alla filosofia della mitologia o fondazione della filosofia positiva*, in Id., *Filosofia della rivelazione*, cit., vol. 1, pp. 229-230.
[102] F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung,* cit., p. 89.
[103] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, *SW* XIV, 192; tr. it., vol. 2, p. 285. Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1846. Philosophie der Mythologie und reinrationale Philosophie*, cit., pp. 51 sgg.:

3.4. Il metodo storico e la filosofia delle forme simboliche

In tutte le sue riflessioni sul metodo storico, Schelling ha fissato la sua prima distinzione dei «diversi punti di vista con cui la storia potrebbe essere pensata» così:

> Il punto di vista supremo […] è quello religioso, ovvero quello dal quale tutta la storia viene concepita come opera della provvidenza. Che questo punto di vista non possa essere assunto come tale nella storia, risulta dal fatto che esso non è essenzialmente diverso da quello filosofico. Si capisce che io qui non nego la costruzione religiosa né quella filosofica della storia; tuttavia, quella rientra nella teologia, questa nella filosofia, ed entrambe differiscono necessariamente dalla storia in quanto tale. Il punto di vista opposto a quello dell'Assoluto è il punto di vista empirico, che a sua volta presenta due aspetti. Quello della pura registrazione e del puro accertamento dell'accaduto: cosa che è propria dello storico in quanto ricercatore, il quale rappresenta solo un carattere dello storico come tale. Quello della coordinazione del materiale empirico secondo un'identità dell'intelletto, oppure, poiché quest'ultima non può trovarsi negli avvenimenti in e per se stessi, dato che essi appaiono dal punto di vista empirico piuttosto come casuali e disarmonici, quello dell'ordinamento secondo uno scopo progettato dal soggetto e che pertanto è didattico o politico. Questo modo di trattare la storia, secondo una intenzione del tutto determinata e non universale, è ciò che, secondo l'accezione stabilita dagli antichi, si chiama storia pragmatica. […] La vera storia, inoltre, si basa su una sintesi di ciò che è dato ed effettivamente reale con l'ideale, ma non attraverso la filosofia, giacché questa piuttosto sopprime la realtà effettuale, essendo totalmente ideale, mentre la storia deve essere interamente nella realtà e tuttavia, in pari tempo, ideale. Questo non è possibile diversamente che nell'arte, la quale fa pienamente sussistere ciò che è effettivamente reale, così come il teatro presenta eventi o storie in una perfezione e unità grazie alle quali essi divengono espressione delle idee supreme. È dunque l'arte quella con cui la storia, essendo scienza del reale in quanto tale, viene al contempo elevata al di sopra di questo, nel dominio più alto dell'ideale, là dove risiede la scienza; il terzo e assoluto punto di vista della storia è, dunque, quello dell'arte storica[104].

A partire dal *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling ha affrontato il problema del simbolo[105] in stretta connessione con la mitologia greca e con il suo *senso infinito*: «[…] la mitologia greca, di cui non si può negare che contenga un senso infinito e simboli per tutte le idee, è nata in seno a un popolo e in una maniera tali, l'uno e l'altra, da far ritenere impossibile un'intenzionalità permanente nell'invenzione e nell'armonia con la quale tutto si trova unificato in un unico vasto insieme. Così avviene per ogni vera opera d'arte»[106].

«L'azione liberatoria di D|i|o consiste nel porre, creandolo attraverso un atto asso|luto|, nell'antica umanità naturale un nuovo iniziatore del ge|nere| umano, un secondo Adamo (che Cristo fosse il vero uomo per eccellenza non è sbagliato, visto che il primo uomo fu solo un punto d'inizio)» Cfr. ivi, p. 154: «Cristo doveva portare l'uma|nità| fuori dalla rivel|azione|, dall'ebraismo e dal paganesimo|,|, la *chiesa*, ma far continuare la rivelazione ([con] molti sacrifici)|».

[104] F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, *SW* V, 307-310; tr. it., pp. 156-159.

[105] Cfr. T. Griffero, *Senso e immagine. Simbolo e mito nel primo Schelling*, Milano 1994.

[106] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus, SW* III, 619; tr. it., p. 563.

Sono due le caratteristiche intrinseche al simbolo: (i) esso è 'indifferenza dell'universale e del particolare'; l'allegoria, invece, non ha questa caratteristica; (ii) i simboli rappresentano la realtà e sono chiari (questo vale anche per l'allegoria). Anche le 'idee' rappresentano l'«indifferenza dell'universale e del particolare», ma non possono essere considerate reali – come avviene per il simbolo. È interessante notare come Schelling abbia definito, nel contributo alla *querelle des anciens et des modernes,* il mondo antico *simbolico* (la sua arte è rivolta al chiuso, al limitato) e il mondo moderno (questo ambisce l'illimitato) *allegorico*. Nella mitologia greca l'«infinito» è totalmente «simbolizzato attraverso il finito»[107]. L'epoca moderna rappresenta la «fine del vecchio mondo degli dèi»[108]; essa è determinata dall'«antitesi di finito e infinito, accompagnata dall'assoluta esigenza di abolire l'antitesi stessa», che però «non può venir mai abolita nel tutto [ma solo nel singolo – S. T.]»[109]. Nell'epoca moderna «tutte le intuizioni simboliche» vengono superate e «il finito viene inteso solo come allegoria dell'infinito»[110]. La contrapposizione tra natura e storia corrisponde alla contrapposizione tra simbolo e allegoria; solamente una «nuova mitologia»[111] rende possibile una «sintesi di storia e natura»[112].

È evidente che il concetto di simbolo e le funzioni che Schelling gli attribuì non avrebbero voluto limitarsi all'analisi di una forma artistica. Siamo di fronte – così come afferma Ernst Cassirer nella *Filosofia delle forme simboliche* – a una «critica della coscienza del mito»[113]. Non è un caso che Cassirer si sia riferito continuamente a Schelling nella sua analisi del pensiero mitico in quanto forma simbolica:

> Schelling in modo esplicito ascrive a suo particolare merito l'idea di aver messo in luogo di inventori, di poeti o in genere di individui, per la prima volta, la stessa coscienza umana, e di averla indicata come sede, come *subjectum agens* della mitologia. […] Ma se in tal modo il mito si è dimostrato una particolare e originaria *forma di vita*, si è con ciò liberato anche da ogni apparenza di una soggettività semplicemente unilaterale[114].

Di certo Cassirer fornisce, in relazione a un'espressione centrale di Schelling, un'indicazione sui limiti della concezione schellinghiana. Riferendosi alla nona lezione sulla *Filosofia della mitologia*, egli afferma che

[107] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, *SW* V, 422; tr. it., p. 114.
[108] Ivi, p. 432; tr. it., p. 122.
[109] Ivi, p. 430; tr. it., p. 120.
[110] Ivi, p. 447; tr. it., p.133.
[111] Ivi, p. 446; tr. it., p. 132.
[112] Ivi, pp. 449 e 457; tr. it., pp. 134 e 140.
[113] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, in *E. Cassirer. Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe*, a cura di B. Recki, Hamburg 1998 sgg. (= ECW), 12, p. IX; tr. it. *Filosofia delle forme simboliche. Volume II: il pensiero mitico,* a cura di E. Arnaud, Firenze 1964, p. XIII.
[114] Ivi, p. 7; tr. it., pp. 10-11 (corsivo H. J. Sandkühler; cfr. anche: E. Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften [1922-1926]*, ECW 16, p. 171).

il processo mitologico non ha solo un significato religioso, ma universale, dunque è il processo universale che si ripete in esso; conformemente a questo anche la verità, che la mitologia ha in processo, non è esclusiva, universale. Non si può negare alla mitologia, come si è soliti fare, la verità storica, dunque il processo, attraverso cui essa si genera, essendo esso stesso una storia vera, una reale procedura. Altrettanto poco è da escludere la verità fisica, perché la natura è, allo stesso modo, un punto di passaggio necessario del processo mitologico come di quello universale.

A ciò si lega la critica interrogativa di Cassirer:

Il pregio caratteristico e i caratteristici limiti del procedimento esplicativo dell'idealismo schellinghiano si manifestano chiaramente in questo passo. Il concetto unitario dell'assoluto è ciò che assicura anche la coscienza umana, in modo vero e definitivo, della sua assoluta unità, in quanto fa derivare da una comune origine prima tutto ciò che in essa si manifesta come funzione particolare, come direzione determinata dell'attività spirituale. Certo però che al tempo stesso questo concetto di unità ha in sé il pericolo che tutto il complesso delle particolari distinzioni concrete venga alla fine assorbito da essa e reso irriconoscibile. In tal modo per Schelling il mito può diventare una seconda 'natura', perché per lui la natura stessa si era già prima convertita in una specie di mito, il significato e il valore puramente empirico di essa si erano annullati nel significato spirituale ad essa attribuito e nella funzione che ne faceva la manifestazione dell'assoluto. Se si ricusa di compiere questo primo passo, sembra che si debba conseguentemente rinunciare anche a compiere il secondo, sembra quindi che non rimanga più alcuna via a una peculiare essenzialità e verità, a una speciale 'oggettività' del mito. O vi è forse un mezzo, una possibilità per lasciar sussistere come tale la questione posta da Schelling nella *Filosofia della Mitologia,* ma trasferendola al tempo stesso dal terreno della filosofia dell'assoluto al terreno della filosofia critica?[115].

Che la visione di Cassier su Schelling come filosofo dell'assoluto sia da ritenere valida anche nel contesto della filosofia della mitologia, è discutibile. La teoria filosofica schellinghiana del mito si profila in realtà come una *teoria storico-critica secolare*.

Hans Jörg Sandkühler
Universität Bremen
✉ hsandk@uni-bremen.de

[115] ECW 12, p. 12; tr. it. cit., p. 15; cfr. ECW, 16, p. 176.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429989

Contributi/1

Der wirkliche Vollzug der Freiheit

Zur 'Tendenz zum Geschichtlichen' in Schellings unmöglichem System

Gregor Schäfer

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 08/06/2020. Accettato il 17/09/2020.

The Real Accomplishment of Freedom. On "the Tendency Towards Historicity" in Schelling's Impossible System

Schelling calls his later philosophy a 'philosophy of history' or a 'historical philosophy'. This terminology does not designate a separate discipline but rather can be understood as an integral part of what becomes – in late Schelling – positive philosophy. The concept of history as the performative enactment of freedom positive philosophy intends is constitutive for both human and, in a Christian tradition, divine freedom. Against the reduction to a merely negative philosophy, this positive understanding of history includes the possibility of the events of ruptures within history. It thinks historical time not as an empty progress or linear evolution but implies the – specifically – eschatological tendency towards something unprecedentedly new, connecting the present with the past and the future. At the very same time, it is focusing on a place for free human responsibility against the background of a profound crisis as Schelling discerns it as characteristic for modernity. The essay presents some constellations of this historical philosophy and argues for its critical potential.

***

1.

Dass die Ausbildung einer «Philosophie der Geschichte» für den inneren Zusammenhang seiner Philosophie – im Durchgang durch Transzendental- und Naturphilosophie – konstitutiv ist, hebt Schelling im Rückblick auf seinen Denkweg explizit hervor:

> Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtseyn vorausgehende transscendentale Vergangenheit dieses Ich zu erklären, eine Erklärung, die sonach auf eine transscendentale Geschichte des Ichs führte. Und so verrieth sich schon durch meine ersten Schritte in der Philosophie die Tendenz zum Geschichtlichen wenigstens in der Form des sich selbst bewußten, zu sich selbst gekommenen Ich. Denn das Ich bin ist eben nur der Ausdruck des zu-sich-Kommens selber – also dieses zu-sich-Kommen, das im Ich bin sich ausspricht,

setzt ein *außer-* und von-sich-Gewesenseyn voraus. [...] Und so wurde denn dieselbe Philosophie, welche auf einer früheren Stufe Naturphilosophie war, hier Philosophie der Geschichte[1].

«Philosophie der Geschichte» oder «*geschichtliche Philosophie*»[2] versteht Schelling hierbei nicht als Disziplin einer solchen Geschichtsphilosophie, «die das Wesen des menschlichen Handelns in der Geschichte vernunftwissenschaftlich zu bestimmen versucht»[3]. Und dass unter diesem Titel auch nicht nur ein regionalontologisch objektivierbarer Gegentand, neben anderen Gegenständen, thematisch werden soll, darauf deuten sprachlich das *nomen actionis* einer «Tendenz zum Geschichtlichen» *einerseits* und die eine performative Vollzugsform anzeigende Wendung der «geschichtlichen Philosophie» *andrerseits* hin. Es handelt sich dabei vielmehr – so in der *Münchener Vorlesung* zum *System der Weltalter* – um einen «*vorläufige*[*n*]»[4] Ausdruck für eine neue Fragestellung, wie sie ins Zentrum der in der Spätphilosophie ab 1827 exponierten *positiven Philosophie* führt. Der Terminus steht für eine Problematik, die damit zusammenhängt, was Schelling im Rahmen seiner *positiven Philosophie* gegenüber einem bei sich selbst bleibenden begrifflich-apriorischen Denken, gegenüber *negativer Philosophie*, erschließen will. Während die im Deutschen Idealismus dominant gewordene Richtung der Geschichtsphilosophie für Schelling – der seine späte geschichtliche Philosophie damit prominent gegen Fichte und Hegel abgrenzt[5] – im Rahmen negativer Philosophie verbleibt, wird in positiver Philosophie, dem Anspruch nach fundamentaler, «das Verhältnis von positiver (geschichtlicher)

[1] F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in Ders., *Sämmtliche Werke*, Abtheilung I: Bd. X, hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-1861, S. 93-94, 116. – Die Werkausgaben von Schellings Schriften werden im Folgenden durchgehend zitiert als: *SW* = F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Abtheilung I: Bde. I-X, Abtheilung II: Bde. I-IV (wobei die Bände der beiden Abteilungen zitiert werden als *SW* I-XIV), hg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-1861; *AA* = F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, Reihe I: *Werke*, hg. v. A. Baumgartner/W. G. Jacobs/H. Krings/H. Zeltner, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976ff. Die Schriften Hegels werden zitiert als: *TWA* = G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (= *Theorie Werkausgabe*), Bde. 1-20, hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Frankfurt am Main 1969-1971.

[2] F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, hg. u. eingel. v. S. Peetz, Frankfurt am Main 1998, S. 10.

[3] W. Schmied-Kowarzik, *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, München 2015, S. 316. Vgl. hierzu H. J. Sandkühler, *Schellings 'positive' Philosophie der Geschichte als Alternative innerhalb des Deutschen Idealismus*, in *Handbuch Deutscher Idealismus*, hg. v. H. J. Sandkühler, Stuttgart/Weimar 2005, S. 240-246, hier: S. 240; ferner D. Jähnig, *Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling*, «Studia Philosophica», XXX/XXXI, 1970-71, S. 126-166. Vgl. für die folgenden Ausführungen speziell L. Knatz, *Schellings Welt der Geschichte*, «Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie», II, 1996, S. 45-58; sowie Ders., *Geschichte, Kunst, Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Würzburg 1999.

[4] F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, a.a.O., S. 10.

[5] Vgl. hierzu für Fichte W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart/Köln 1955, S. 96-102; für Hegel: ebd., S. 102-112; X Tilliette, *Schelling contre Hegel*, «Archives de Philosophie», XXIX, 1966, S. 89-108.

und negativer (ungeschichtlicher) Philosophie» selbst vielmehr übergreifend «als Prinzipienfrage diskutiert»[6]. Ein Zugang zu jenem «unvordenklichen Seyn» oder «unvordenklich Existirenden»[7], wie es allem Denken als die Faktizität von dessen Vollzug immer schon vorhergeht und ihm inhärent ist, ohne dass es in der Immanenz begrifflichen Denkens je präsent werden könnte und auf das Medium von dessen kategorialem Gerüst reduziert werden dürfte, impliziert auch einen Zugang zu jener Dimension, die Schelling im Zusammenhang einer geschichtlichen Philosophie als wirkliche Geschichte eröffnet.

Ziel der folgenden Überlegungen ist es, einige Aspekte dieser geschichtlichen Philosophie zu entfalten. Gemäß der eingangs zitierten Rede Schellings von einer «Tendenz zum Geschichtlichen» und mithin dem Selbstverständnis seiner Philosophie als geschichtliche Philosophie überhaupt kann die Fokussierung auf den späten Schelling nicht exklusiv verstanden werden. Vielmehr vermöchte gerade das Thema der geschichtlichen Philosophie das hermeneutische Potential transversal vor- und rückgreifender Lektüren zwischen den einzelnen werkgeschichtlichen Phasen Schellings deutlich zu machen[8]. Wie Horst Fuhrmans betont, kann es freilich «*die* Konzeption Schellings»[9] nicht geben. Ein Überblick über *die* Konzeption auch der geschichtlichen Philosophie ist angesichts der, in jeder seiner Werkphasen, so zahlreichen Systementwürfe Schellings daher ohnehin nur relativ zu verstehen. Dass dem so ist, dürfte nicht zuletzt gerade mit dem Gegenstand dieser Philosophie selbst zusammenhängen: Als, nach Xavier Tilliettes globaler Charakterisierung, 'Philosophie im Werden'[10] hat sie Geschichte nicht bloß zu ihrem Gegenstand, *über* den und *von* dem sie handelt, sondern muss sie sich – in Koinzidenz von Subjekt und Objekt – vielmehr performativ selbst *als* Geschichte vollziehen. Während Fichtes und Hegels geschichtsphilosophische Systeme sich im Kontext des das Problemfeld des nachkantischen Idealismus überhaupt bestimmenden «Historical Turn»[11]

[6] L. Knatz, *Geschichte, Kunst, Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, a.a.O., S. 279. Als prinzipientheoretische Grundlegung transformiert die geschichtliche Philosophie mithin auf komplexe Weise die traditionelle Form von Metaphysik und Ontologie, sofern sich, nach einer Wendung aus Schellings *Freiheitsschrift*, das Sein nur im Werden empfindlich werden kann – vgl. hierzu W. Schmidt-Biggemann, *Geschichte wissen. Eine Philosophie der Kontingenz im Anschluss an Schelling*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2014, S. 19.
[7] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIV, 337.
[8] Vgl. zu diesem lektüretheoretischen Aspekt insgesamt A. Lanfranconi, *Krisis. Eine Lektüre der 'Weltalter'-Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1992, obgleich in der Perspektive der vorliegenden Argumentation Lanfranconis Priorisierung des *Weltalter*-Projekts gegenüber dem Spätwerk *sensu stricto*, wie sie etwa auch artikuliert wird von J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954, nicht geteilt werden kann, sondern dieses vielmehr als eine systematische Weiterführung und Vertiefung von jenem gelesen wird.
[9] H. Fuhrmans, *Schellings Lehre vom Sündenfall als der 'Urtatsache' der Geschichte*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, hg. v. L. Hasler, Stuttgart/Bad Cannstatt 1981, S. 227-231, hier: S. 227.
[10] Vgl. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 Bde., Paris 1970.
[11] K. Ameriks, *History, Idealism, and Schelling*, «International Yearbook of German Idealism», X, 2012, S. 123-142, hier S. 125; siehe jetzt hierfür analog auch Ders., *Kantian Subjects. Cri-*

durch ihre geschlossene logische Form auszeichnen, legt die hierzu mit Schelling vorliegende Perspektive ihren Fokus auf eine bereits in ihrer Darstellung fragmentarische, der Kontingenz, der Ungewissheit und dem Unvorhersehbaren einen konstitutiven Ort einräumende Konzeption von Geschichte[12]. Der Ausgang der bereits vom frühen Schelling als Existenz der Freiheit gedachten Geschichte[13] bleibt, um der kommenden Wirklichkeit von etwas wahrhaft Neuem willen, offen. Und er *muss* offenbleiben, sofern die sittliche Freiheit des Menschen, und damit zugleich auch die des Absoluten – zuletzt Gottes selbst –, in den absoluten Vollzug von Geschichte notwendig miteinbezogen ist. Zugleich und in eins damit indes zeichnet es die geschichtliche Perspektive positiver Philosophie aus, dass in ihrem Rahmen sich die Offenheit von Geschichte der Geschlossenheit eines Systemanspruchs nicht einfach spannungslos entschlägt. Der Einbezug des Absoluten in die Geschichte meint nicht dessen verharmlosende Auflösung und Verflachung, wie sie für den nachidealistischen relativistischen Historismus bestimmend ist – wofür man, in der Epoche des Deutschen Idealismus, in Herders Geschichtsphilosophie einen Vorläufer sehen mag[14]. Er bezeichnet vielmehr jenes

tical Philosophy and Late Modernity, Oxford 2019, S. 153-169.

[12] Die unter diesem Aspekt vorhandene Nähe von Schelling zu Hölderlin betont K. Ameriks, *History, Idealism, and Schelling*, a.a.O., S. 127, Anm. 11. Vgl. zu Hölderlin Ders., *Kant's Elliptical Path*, Oxford 2012, S. 281ff. passim; *History, Succession, and German Romanticism*, in *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*, hg. v. D. Nassar, Oxford 2014, S. 47-67.

[13] Vgl. D. Jähnig, Schelling, *Die Kunst in der Philosophie*, Bd. 1: *Schellings Begründung von Natur und Geschichte*, Pfullingen 1966, S. 177–221.

[14] Dass Schellings geschichtliche Philosophie – ebenso wie der nachkantische Idealismus überhaupt – Herder, diesem «Kopernikus der Geschichte» (Ernst Cassirer), zentrale Impulse verdankt, kann freilich nicht bestritten werden. Doch ist die Spezifik der *systematischen* Bedeutung und Tragweite, die Geschichte in Schellings geschichtlicher Philosophie einnimmt, zweifelsohne eine andere als bei Herder. Die inhärente Spannung von Geschichte zu einem Begriff des Absoluten, wie sie sich im von Herder zumindest vorbereiteten nachidealistischen Historismus alsdann auflöst, wird bei Schelling vielmehr gerade zum Ferment, zur Sprengkraft eines eschatologisch aufgeladenen Geschichtsbegriffs. Dieser stellt sich einem historischen Relativismus dadurch entgegen, dass für ihn – wie man es nach einer prägnanten Wendung Adornos formulieren kann – «nicht Wahrheit in Geschichte, sondern Geschichte in der Wahrheit enthalten ist» (Th. W. Adorno an A. Sohn-Rethel, Karte vom 17.11.1936, in *Briefwechsel 1936-1969 / Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel*, hg. v. Chr. Gödde, München 1991, S. 32). Vgl. zum noch immer wenig erforschten, für viele Aspekte von Schellings geschichtlicher Philosophie bedeutsamen Verhältnis zu Herder etwa S. Dietzsch, *Differenzierungen im Begriff des Geschichtlichen: Herder und Schelling*, in *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus,* «Fichte-Studien-Supplementa», VIII, hg. v. M. Heinz, Amsterdam/Atlanta 1997, S. 296-309. Als auf einen weiteren wichtigen und aufschlussreichen Bezugspunkt in der Herausbildung der Problematik einer geschichtlichen Philosophie in der Konstellation des Deutschen Idealismus sei auch auf Friedrich Schlegel verwiesen. Schlegel sieht in der – als ganze und eine gedachten – lebendigen Geschichte die eigentliche Wissenschaft, von der sowohl die Philosophie als auch die einzelnen Wissenschaften sich nicht abgesondert halten dürften, da sie vielmehr deren Bestandteil seien: «Streng genommen ist freilich diese Absonderung nicht durchaus nothwendig, sondern nur willkürlich und entstehen daraus keine zwei besondere Wissenschaften, *da es nur eine, die Geschichte, giebt* [...]. Wenn die Geschichte die einzige Wissenschaft ist, könnte man fragen, wie verhält sich dann die *Philosophie* zu derselben? Die Philosophie selbst muß dem Geiste nach historisch, ihre Denk- und Vorstellungsart überall *genetisch und synthetisch* seyn [...].» (F. Schlegel, *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Nebst Fragmenten*

durchaus paradoxe Spannungsverhältnis von Wahrheit und Geschichte, von methodischer, begrifflicher Systematizität *einerseits* und Offenheit und Freiheit *andrerseits*, wie es für die Struktur von Schellings absolutem Realidealismus oder Idealrealismus in der komplexen Verschränkung von negativer und positiver Philosophie konstitutiv ist. Wie der oben zitierte Passus, in dem er auf seinen Denkweg zurückblickt, es andeutet, beschreibt Schellings 'ontologische' Zuwendung zunächst zur Naturphilosophie[15] und später zur geschichtlichen Philosophie nicht einfach eine äußerliche Preisgabe des systematischen Anspruchs transzendentaler Philosophie, sondern setzt sie vielmehr gerade deren immanente Radikalisierung ins Werk. Eine Transzendentalphilosophie, die bei sich selbst bleibt und nicht aus sich selbst heraustritt, wird zuletzt ihrer eigenen reflexiven Begründungsleistung nicht gerecht. Gerade um diese Begründung wahrhaft absolut zu vollziehen, muss der transzendentale Idealismus, anstatt abstrakt-rationalistisch bei sich selbst zu bleiben, sich sein «*außer*- und von-sich-Gewesenseyn» als «zu-sich-Kommen» voraussetzen: ein 'Außer-sich-Sein', das als solches der wirkliche Vollzug der Geschichte ist[16]. Philosophie muss, am höchsten Punkt ihrer Reflexion angelangt, zu einer geschichtlichen Philosophie werden – «[d]er Gegenstand auch der höchsten Wissenschaft ist ein geschichtlicher»[17].

vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts (= *Supplemente zu Fried. v. Schlegel's sämmtlichen Werken*, Bd. III), hg. v. K. J. H. Windischmann, Bonn 1846, S. 126-127. Vgl. zum Problem des Geschichtlichen bei Schlegel etwa P. L. Oesterreich, *Schlegel's Theory of History and his Critique of Idealistic Reason*, in *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, hg. v. P. Koslowski, Berlin 2005, S. 9-22.

[15] Siehe D. Sturma, *The Nature of Subjectivity: The Critical and Systematic Function of Schelling's Philosophy of Nature*, in *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, hg. v. S. Sedgwick, Cambridge 2000, S. 216-231.

[16] Vgl. hierzu aufschlussreich F. Duque, *Die (verborgene) Vernunft. Schellings Symbolik und Mythologie*, in *Metaphysik als Wissenschaft: Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag*, hg. v. D. Fonfara, Freiburg i.Br. 2006, S. 294-310, hier: S. 303: «Diesbezüglich hat Schelling tiefsinnig bemerkt, daß das Bewußtsein der transzendentalen Philosophie eine bloß logische, abstrakte Identität erhält und somit insgeheim von der Sehnsucht danach ergriffen ist, daß diese Identität einmal vollzogen wird. Das Bewußtsein ist aber ganz ohnmächtig dazu, denn es ist zerstreut und verworren, ja nahezu verrückt, unter der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen, wenn es in der Tat weltlich ist und sich inmitten der Seienden befindet, nicht aber im luftigen Schattenreich der Logik. Deswegen ist es bei Kant und auch bei Descartes ein *pium desiderium* gewesen, unmittelbar das persönliche, freie *Sum* mit dem logischen *Ich denke* verbinden, ja identifizieren zu wollen. Dazu gilt es zuerst, die uralte Vergangenheit eines noch unfreien Bewußtseins zur Entscheidung zu bringen. Jede Ent-Scheidung aber bedeutet im Voraus die luzide Bestätigung, daß das Bewußtsein kein schon immer vorhandenes Ding, also kein Datum oder Faktum ist, sondern die bewegliche Lage bzw. der Schnittpunkt zwischen Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit, also zwischen den Modi der Welt und deren Dasein als dem Seienden im Ganzen. Das Bewußtsein ist so gleichsam eine Wunde, eine Kluft zwischen dem Ich und der Welt. Allein diese Wunde strebt zum Heil bzw. zur Versöhnung von Innerem und Äußerem. Und dieses Streben erzählt oder besser *ist* nun eine, nämlich: unsere Geschichte».

[17] J. Habermas, *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in Ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied a.Rhein/Berlin, S. 108-161, hier: S. 130. Siehe hierzu auch P. Koslowski, *History as the Control of Speculation: Schelling's Discovery of History and Baader's Critique of Absolute Historicity*, in *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, a.a.O., S. 23-38.

Es ist die die folgenden Überlegungen stützende Grundthese, dass es ebendiese den systematischen Wahrheitsanspruch in der Linie von Kant zu Fichte und Hegel innerlich radikalisierende und aus sich selbst heraustreten lassende – 'in Freiheit setzende' – Bewegung ist[18], aus der die eigentliche Radikalität von Schellings geschichtlicher Philosophie resultiert und die für deren Grundlegung bestimmend ist.

2.

Das Desiderat einer geschichtlichen Philosophie antizipierend weist Schelling von seinen ersten Anfängen an einen nur begrifflichen Zugang der Philosophie zur Dimension des Geschichtlichen zurück. Denn:

> *Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich*, und umgekehrt, *nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte*. Wenn also der Mensch (a posteriori) Geschichte hat, so hat er sie nur desswegen, weil er keine (a priori) hat; kurz, weil er seine Geschichte nicht mit- sondern selbst erst hervorbringt[19].

Aus der Voraussetzung, dass «*Philosophie der Geschichte* so viel ist, als Wissenschaft der Geschichte *a priori*», folgt, «*daß eine Philosophie der Geschichte unmöglich ist*»[20]. Als konstitutiv unvorhersehbar, unberechenbar Neues hervorbringende steht Geschichte für Schelling damit unhintergehbar im Horizont von *a priori* sein-sollender Freiheit: «Dem Menschen [...] ist seine Geschichte nicht vorgezeichnet, er kann und soll seine Geschichte sich selbst machen; denn das eben ist der Charakter des Menschen, daß seine Geschichte, obgleich sie in praktischer Hinsicht planmäßig seyn *soll*, doch (ebendesswegen) in theoretischer Rücksicht es nicht seyn kann»[21]. Entsprechend heißt es im *System des transscendentalen Idealismus*: «Der Mensch hat deßwegen Geschichte, weil, was er thun wird, sich nach keiner Theorie zum Voraus berechnen läßt»[22].

Aus der Perspektive von Schellings Identitätsphilosophie macht sich die «Tendenz zum Geschichtlichen» damit zugleich im Zusammenhang der Fragestellung geltend, wie Freiheit mit Notwendigkeit, wie Subjektivität mit Objektivität im Absoluten zu vermitteln seien. Erst als Ganze – und an diesem emphatischen Anspruch wird auch der späte Schelling bei allen hierbei entscheidenden Verschiebungen festhalten – vermag Geschichte wahre Geschichte zu sein. Im Rahmen einer «Harmonie», welche die «absolute

[18] Vgl. zur Denkfigur eines 'In-Freiheit-Setzens' im Ausblick auf Schellings Spätphilosophie F. Duque, *Die Philosophie in Freiheit setzen. Freiheitsbegriff und Freiheit des Begriffs bei Schelling*, «Fichte-Studien», XV, 1999, S. 169-188.
[19] F. W. J. Schelling, *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*, *AA* I, 4, 188-189.
[20] Ebd., 190.
[21] Ebd., 187-188.
[22] F. W. J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, *AA* I, 9, 1, 288.

Synthesis» von Freiheit und Notwendigkeit leisten soll[23], stellt sich die Frage, wie Freiheit in der Konzeption eines «*absolut Identische*[*n*]» zugleich so zu denken ist, dass sie hierbei als Freiheit existieren kann:

> Wenn nun aber jenes Absolute der eigentliche Grund der Harmonie zwischen dem Objectiven und dem Subjectiven im freyen Handeln, nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Gattung ist, so werden wir die Spur dieser ewigen und unveränderlichen Identität am ehesten in der Gesetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freye Spiel der Willkühr in der Geschichte sich hindurchzieht[24].

Zu vermeiden gilt es hierbei *einerseits* einen Objektivismus, für den «alle freyen Handlungen, also auch die ganze Geschichte als schlechthin prädeterminirt» angenommen werden müssen – was, «durch eine völlig blinde Vorherbestimmung», zum «System des *Fatalismus*» führt; *anderseits* aber auch einen Subjektivismus, der «ein System der absoluten Gesetzlosigkeit, das eigentliche System der *Irreligion* und des *Atheismus*, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein Gesetz und keine Nothwendigkeit sey»[25], implizierte. Damit indes bleibt im Ausgang des *Systems des transscendentalen Idealismus* das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit ein immanent spannungsvolles. Geschichte ist nur als System, als Ganzes denkbar. Doch macht sie sich in der *Immanenz* dieses Systems und durch es hindurch ebenso als perennierende Spannung, als exzessive *Transzendenz* geltend und findet in der Geschlossenheit des Systems insofern konstitutiv keinen Platz[26]. Durch die freie Tätigkeit «jede[r] einzelne[n] Intelligenz» handelt hierbei «das Absolute, d.h. ihr Handeln ist *selbst* absolut, insofern weder frey noch unfrey, sondern beydes zugleich, *absolut*-frey, und eben deßwegen auch nothwendig»[27]. In der Synthesis des Systems koinzidieren Freiheit und Notwendigkeit, freie Handlung und Prädetermination absolut – im Absoluten als der wahrhaften Harmonie zwischen Freiheit und Notwendigkeit, dem «System der Vorsehung, d.h. *Religion* in der einzig wahren Bedeutung des Wortes»[28]. Doch ist «[d]er Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit» hierbei zugleich auch «nothwendig ein unendlicher; denn wäre er hier je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freyheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht»[29]. Schelling gibt angesichts dessen zu bedenken: «Der letzte Grund der

[23] Vgl. hierzu P. L. Oesterreich, *Philosophie, Mythos und Lebenswelt. Schellings universalhistorischer Weltalter-Idealismus und die Idee eines neuen Myhos*, Frankfurt am Main/Bern/New York/Nancy 1984, S. 54ff. passim.
[24] F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, *AA* I, 9, 1, 299-300.
[25] Ebd.
[26] Dies lässt sich anhand der Überlegungen Rüdiger Bubners als eine im Ausgang von Kants Transzendentalphilosophie überhaupt bestimmende Spannung denken – vgl. R. Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen: Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1984, S. 100.
[27] F. W. J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, *AA* I,9,1, 288.
[28] Ebd., 300.
[29] Ebd.

Harmonie zwischen der Freyheit, und dem Objectiven (Gesetzmäßigen) kann also nie vollständig objectiv werden, wenn die Erscheinung der Freyheit bestehen soll»[30]. Freiheit ist nur wirklich, sofern sie sich – im Absoluten – vollzieht. Sie ist, ebenso wie dieses selbst, nicht einfach gegeben, sondern muss sich allererst geschichtlich verwirklichen: Wir sind, so Schellings prägnante Figur für diesen Zusammenhang, «Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besondern Rollen, die wir spielen»; der Dichter des Ganzen aber steht diesem Schauspiel nicht unabhängig gegenüber, sondern verwirklicht sich wesentlich nur durch unsere Mitdichtung hindurch und in ihr – er «enthüllt […] sich nur successiv durch das Spiel unserer Freyheit selbst, so daß ohne diese Freyheit auch er selbst nicht *wäre*»[31].

Es ist ebendieses Ganze, welches Schelling auch im Kontext des als «*System der positiven und geschichtlichen Philosophie*»[32] intendierten *Weltalter*-Projekts als ein in sich wesentlich geschichtliches denkt. Das Ganze ist das wirkliche Ganze nicht als die Gegenwart einer abstrakt immer nur bei sich selbst bleibenden Identität, sondern erst als faktischer Vollzug, mithin als geschichtlicher Prozess:

> Da aber das Gegenwärtige, abgeschnitten von der Vergangenheit, nicht eigentlich begriffen werden kann, ist insofern die wirkliche Erkenntnis der Gegenwart nur möglich, wenn sie im Zusammenhang mit der Vergangenheit betrachtet wird. Dasselbe gilt von der Zukunft [...]. Indem die Gegenwart bereits den Keim der Zukunft in sich trägt, ist sie nicht erkennbar ohne die Zukunft. [...] Das ganze Gebäude der Zeit muß bis auf den Grund abgetragen werden, um es zu begreifen[33].

Dieses Begreifen indes kann sich als solches nicht nur logisch, abstrakt-rationalistisch vollziehen. Einem *nur* begrifflichen Denken muss, indem es Gegenwart aus dem «für uns unbegreifliche[n] Ganze[n]» nimmt, «worin das Werk einer unbestimmbaren Vergangenheit liegt»[34], Geschichte als ganze verschlossen bleiben. Negative Philosophie kann sich der Existenz wirklicher Geschichte insofern nicht annehmen, als sie, als solche, jede für Geschichte konstitutive tatsächliche Folge immer schon in eine formell-logische verkehrt (hat):

> Das Successive meines Denkens hebt sich im Gegenstande meines Denkens selbst wieder auf. Es ist kein *wirkliches* Geschehen, durch welches A zu B fortgeht; es ist in dieser Folge nichts Geschichtliches. Ein *geschichtlicher* Zusammenhang fordert also eine *wirkliche* Succession im *Gegenstande*, nicht bloss in meinem Denken. Der Zusammenhang zwischen A und B muss durch ein wirkliches Geschehen vermittelt sein[35].

[30] Ebd., 301.
[31] Ebd.
[32] F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, hg. u. komm. v. H. Fuhrmans, Torino 1972, S. 91.
[33] Ebd., S. 85.
[34] Ebd.
[35] Ebd., S. 87.

Die Gegenwart, bei der begriffliches Denken als bei seinem Ausgangspunkt stehenbleibt, verharrt in logischer Geschlossenheit. Ihr bleibt versperrt, dass «der gegenwärtige Zustand der Dinge und der Welt […] ein unendlich bedingter [ist]»[36]. Der Begriff, der, sich selbst überlassen, immer nur mit sich selbst anfangen kann, kann die «unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht»[37]. Begriffliches Denken kann den faktischen Vollzug von Geschichte als solchen in sich nicht einholen. Als *Ganze* indes muss Geschichte, im Medium positiver Philosophie, aus dieser abstrakten Gegenwart des Begriffs, auf den sich negative Philosophie beschränkt, heraustreten. Sie kann sich erst vermittels einer wirklichen «Genealogie der Zeit»[38] auf Vergangenheit und Zukunft hin öffnen[39].

Die darin enthaltene, im Grunde gegenüber allen bestehenden Zuständen strukturell *revolutionäre* Signatur geschichtlicher Philosophie macht die Ambivalenz gerade auch noch des späten Schelling aus, der realpolitisch, anders als der junge Schelling, in einer Revolution freilich ein ebenso törichtes wie frevelhaftes «Verbrechen» – «*parricidium*» – ausmacht[40]. Diese Ambivalenz zeigt sich etwa in der Erwiderung Schellings auf die Anfrage des Königs Maximilian

[36] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIV, 332.
[37] Ebd.
[38] F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, I, in den Urfassungen von 1811 und 1813 hg. v. M. Schröter, München 1946, S. 75.
[39] Auch für Hegel ist die spekulativ als Ewigkeit gedachte «konkrete Gegenwart [...] das Resultat der Vergangenheit» und damit zugleich, nach einer Formulierung von Leibniz, «trächtig von der Zukunft» (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, *TWA* 9, § 259, Zus.); doch ist für ihn hiermit nur die Gegenwart, «das Vor und Nach» (ebd.) nicht. Für Schelling aber kann die Vergangenheit im Medium des Begriffs niemals aufgehoben werden: «Eine solche Darstellung der Geschichte möchte gern das Geschehene ungeschehen machen, die Vergangenheit, soweit sie ihren höchst zufälligen Begriffen nicht gemäß ist, als nicht-existent, d.h. außer aller Wirkung und Bedeutung für die Gegenwart, setzen». (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIV, 22) Indem negative Philosophie die Vergangenheit als «nicht-existent» setzt, bleibt sie damit in eins auch der Zukunft gegenüber, die «nur aus der Vergangenheit und Gegenwart begriffen werden [kann]» (F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, a.a.O., S. 85), verschlossen. Dass, wie Peter Szondi es deutet, der späte Schelling eine «auf die Zukunft ausgerichtete, die Gegenwart von der Zukunft her als Übergang, als Provisorium, verstehende» Auffassung zugunsten einer solchen preisgebe, welcher die Zukunft «nicht minder fremd sein wird als seinem Rivalen Hegel» – «dem die Gegenwart zum Hafen wird, in welchem das Schiff der Geschichte zum Stillstand kommt» (P. Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1974, S. 236) –, muss im Rahmen der vorliegenden Argumentation mithin entschieden zurückgewiesen werden. – Vgl. zu Schellings positiver Philosophie in ihrem Verhältnis zu Hegel – das bei genauerem Hinsehen freilich gerade in seiner Differenz auch tiefgehende systematische Fragestellungen teilt –, als monographische Untersuchung noch immer ein Desiderat darstellend, Th. Leinkauf, *Sein-Können, Tat, Existenz: Aspekte von Schellings Hegel-Kritik in der Weltalter-Philosophie*, «Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch», XXX, 2004, S. 63-102; S. McGrath, *On the Difference between Schelling and Hegel*, in S. McGrath, J. Carew (hg. v.), *Rethinking German Idealism*, London 2016, S. 247-270.
[40] F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, *SW* XI, 547. Vgl. hierzu M. Schraven, *Philosophie und Revolution: Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1989.

von Bayern, welche sozialen Reformen durchzuführen seien: Schelling hat hierfür keine, im Sinne praktikabler, konstruktiver Reformen, für den Monarchen programmatische Antwort parat[41]. Er attestiert der Gegenwart – mit Bezug auf den Apostel Paulus – vielmehr einen «verlorengegangene[n] Begriff» davon,

> daß die Welt nicht ein [...] Sein, sondern selbst nur ein Zustand ist, der [...] nicht bleiben kann, sondern notwendig vorübergeht. Wie der eine Apostel sagt: Die Gestalt dieser Welt vergeht [...]. Der wahre Schluß der Geschichte [...] ist die kommende Welt, er kann also nicht in die Gegenwart versetzt werden, deren wahres Ziel und Ende nur sein kann, *aufgehoben zu werden*[42].

Man mag darin einen Eskapismus vor der politisch-sozialen Wirklichkeit in die unbestimmte Zukunft eines Jenseits sehen. Doch in dieser Passivität liegt auch – wie das Paradigma der frühen Christen, deren Indifferenz gegenüber dem römischen Reich für dieses das größte σκάνδαλον war, es zeigt – ein absoluter Maßstab, vor dem alles partikular Bestehende hinfällig wird, indem ihm das Prädikat der Wahrheit – oder überhaupt die Möglichkeit, als ein Zustand wahrheitsfähig zu sein – versagt bleibt[43]. Jeder partikulare weltliche Zustand wird hier stattdessen zu einer vorübergehenden Episode[44]. Die Wahrheit liegt für Schelling nicht in einer so und so bestimmten Gegenwart, sondern in

[41] Das Konzept eines sozialreformerischen Fortschritts bleibt – in der Sprache des Deutschen Idealismus – auf der Ebene des Verstandes, erreicht aber nicht diejenige der eigentlichen Vernunft: «Nur im Verstand gibt es *Fortschritt*, in der Vernunft keinen. Den wahren Vernunft- an die Stelle unserer Verstandesstaaten zu setzen, wird kein Fortschritt, es wird die *wahre* Revolution seyn, deren Idee von dem, was man so genannt hat, völlig verschieden ist.» (F. W. J. Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, *SW* VI, 564-565.) Hieraus erhellen die (verborgenen) Bezüge von Schellings Philosophie zu einigen Tendenzen des Junghegelianismus – siehe hierfür M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992.

[42] Zit. nach H. Fuhrmans, *Schellings Lehre vom Sündenfall als der 'Urtatsache' der Geschichte*, a.a.O., S. 231. – Siehe für den *locus* zu Paulus *I Kor* 7,31: «παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.» Diese paulinische Eschatologie grenzt Schelling damit zugleich von einer 'apokalyptischen Schwärmerei' ab, die «einen vollkommenen Staat in dieser Welt will» (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, *SW* XI, 552): «Auch der Apostel Paulus bezeichnet als die fernste Zukunft jene Zeit, wo der Sohn selbst untertan und Gott Alles in Allem sein wird: wo also diese äußere Veranstaltung, diese Ökonomie, die mit dem unabhängig gesetzten Sohn gegeben ist, aufhören wird. Aber der Apostel setzt diese Zeit in die schlechterdings letzte Zukunft» (F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., hg. v. W. E. Ehrhardt, Hamburg 1992, S. 708). Vgl. zum Problem der Eschatologie bei Schelling E. Brito, *La création selon Schelling*, Leuven 1987, S. 606-621.

[43] Im Anschluss an die paulinische Eschatologie lässt sich diese gegenüber allem Bestehenden spezifisch revolutionäre Haltung als die eines «ὡς μὴ» (*I Kor* 7,29) fassen: Ihr Vollzug setzt die Macht des Bestehenden gleichsam in Klammern und behandelt die bestehenden sozialen Verhältnisse und ihre Prädikate so, als ob sie – *hier und jetzt* – nicht (mehr) bestünden. Vgl. hierzu G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006, S. 34ff.; zu Agambens diesbezüglich erhellendem Schelling-Bezug siehe M. Maesschalck, *La philosophie positive de l' histoire relue par Giorgio Agamben. Une réception postmoderne de Schelling*, in *L'héritage de Schelling / Das Erbe Schellings. Interprétations aux XIXème et XXème siècles / Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. v. G. Bensussan, L. Hühn, P. Schwab, Freiburg/München 2015, S. 331-354.

[44] Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIV, 129.

der Öffnung der Gegenwart auf den unabgeschlossenen Erfahrungsraum der Vergangenheit – und damit in eins auch auf die noch offene Zukunft hin. Unter Bezugnahme auf ein mit der Gegenwart nicht koinzidierendes Absolutes wird damit zugleich auch jeder bestehende Staat von der Dimension möglicher Wahrheit subtrahiert: In der Folge des Sündenfalls, d.h. der ursprünglichen Freiheit des Menschen (wir kommen darauf zurück), kann jeder bestehende Staat für den Menschen zuletzt nur Symptom von dessen gefallener Natur, eine ihm von außen auferlegte mechanisch-formelle Zwangsgewalt bleiben und kann es sich bei ihm mithin – ontologisch-axiologisch – niemals um die Sphäre handeln, in der sich der höchste sittliche Zweck der Freiheit realisieren lässt[45]. Jeder bestehende Staat bleibt aus der Wahrheits-Perspektive des wahrhaft metaphysischen Vernunftstaates als des im Absoluten gründenden «Bild[es] der Verfassung des Ideenreichs»[46], des eigentlichen 'Reichs der Freiheit' – in religiöser Sprache: des 'Reichs Gottes' (βασιλεία τοῦ θεοῦ) –, ein notwendiges Übel. Der höchste Zweck, nämlich die Freiheit als «über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat»[47], bleibt auf jede «bloß äußere, der thatsächlichen Welt gegenüber thatsächliche Gemeinschaft»[48] irreduzibel. Er ergibt sich aus ihr nicht in einem bruchlosen logischen Kontinuum, nicht organisch-evolutionär, sondern hebt sich von ihr durch einen auf nichts Bestehendes zurückführbaren ontologischen Sprung ab und kann mithin nicht als transitives Ziel linear fortschreitender Geschichte konzipiert werden[49]. Als negative bleibt die für Schelling nur scheinhafte Sittlichkeit des modernen Staates von der affirmativen Sittlichkeit, die von

[45] Diese Staatsauffassung hält sich im Grunde vom Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus bis zum späten Schelling durch.
[46] F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methoden des akademischen Studiums*, *SW* V, 260. Vgl. hierzu H. J. Sandkühler, *F. W. J. Schelling – die Geschichte und das Recht*, in *'Die bessere Richtung der Wissenschaften'. Schellings 'Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums' als Wissenschafts- und Universitätsprogramm* (= *Schellingiana*, Bd. 25), hg. v. S. Ziche, G. F. Frigo, Stuttgart/Bad Cannstatt, S. 207-246, hier: S. 227-228.
[47] F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, *SW* XI, 551. Schelling fasst, gemessen am Zweck höherer Sittlichkeit, die Aufgabe des irdischen Staates darin, dass dieser sich selbst «unfühlbar» mache (vgl. ebd.) – was mit dem oben zitierten paulinischen «ὡς μὴ» in einen sachlichen Zusammenhang gebracht werden kann. Dass Schelling diese gegen staatliche Unfreiheit geltend gemachte 'Unfühlbarkeit' nicht in einem individualistischen Sinne, nicht im Sinne liberaler Staatskritik meint, wird daran deutlich, dass er in seinen *Würzburger Vorlesungen* gerade in der «Sklaverei des Privatlebens» ein Zeichen dafür sieht, wie in den modernen Staaten «die öffentliche Freiheit […] untergeht» (F. W. J. Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, *SW* VI, 573). Vgl. hierzu – in Abgrenzung von der oft vertretenen Interpretation, Schelling befürworte eine Wiedereinführung der Sklaverei – C. Cesa, *Ergänzende Hinweise*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, a.a.O., S. 309-313, hier: S. 311; ferner auch Ders., *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969; Ders., *Le idee politiche dell' ultimo Schelling*, in «Archivio di Filosofia», I, 1976, S. 57-72.
[48] F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, *SW* XI, 551.
[49] Vgl. ebd.

geschichtlicher Philosophie allererst «in ihren positiven Formen zu offenbaren»[50] ist, prinzipiell-ontologisch geschieden[51].

Sofern positive geschichtliche Philosophie einen Raum eröffnet, der sich, über alles Bestehende hinaus, offenhält für das Undenkbare der Wahrheit einer kommenden Welt, die noch nicht begrifflich präfiguriert, von keinem Gedanken ergriffen ist, anerkennt sie, in der Öffnung auf Vergangenheit, ausdrücklich auch das Zukünftige als jene Dimension, in der – in abgründiger Freiheit – unvorhersehbar Neues entsteht und in der mithin – aus der Perspektive des begrifflich bereits Erfassten – *Un*-Mögliches sich ereignet. Positive Philosophie hebt an mit dem «vollkommene[n] Geist» als einer «absolute[n] Wirklichkeit vor aller Möglichkeit», einer «Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht»[52]. Es ist dieser Geist, aus dessen Ursprung jede geschichtlich sich ereignende *originale* Wahrheit entspringt. Denn «original nennt man nur etwas, wovon man erst einen Begriff erhält, dadurch, daß es wirklich ist, also das, wo die Wirklichkeit der Möglichkeit zuvorkommt»[53]. Original ist alles geschichtlich sich ereignende Neue, dessen unvorhersehbare Emergenz eine je singuläre Wahrheit konstituiert, die auf keinen bereits feststehenden Begriff reduzibel sein kann. Entsprechend heißt es schon im *Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus*: «Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze *Welt* – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*»[54]. Nicht – was Schelling als einen geschichtslosen abstrakten Rationalismus zurückweist – als eine Auswahl aus einem Set bereits vorgegebener Möglichkeiten, sondern als ein ursprüngliches Verwirklichen, dessen Möglichkeit erst *gewesen sein wird*, wenn es sich aktual vollzieht, tritt die Existenz der so verstandenen Wahrheit aus Freiheit hervor.

3.

Für diesen Zusammenhang aufschlussreich nimmt das θεολογούμενον des Sündenfalls eine zentrale *philosophische* Funktion ein: «[D]ie ganze Geschichte unseres Geschlechts [...] beginnt mit dem Sündenfall, d.h. mit der ersten willkürlichen That»[55]. Die Figur des *peccatum originale* bildet die für das

[50] F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, *SW* V, 276.
[51] Für Schelling tritt zwischen die Immanenz der bürgerlichen Gesellschaft, die «empirische Zwecke zum Nachteil des Absoluten» verwirklicht und die «keine wahrhaft innere Identität herstellen» kann und in der sich so, *per negationem*, der Rückzug des «göttliche[n] Princip[s] von der Welt» (ebd., 235-236, 273) zeigt, und die Transzendenz des Vernunftstaates ein begriffslogisch nicht mediatisierbarer Bruch. Dieser macht sich innerweltlich als eine eschatologische Spannung auf das Absolute hin geltend und konfrontiert die moderne Welt mit einer in ihr unversöhnbaren, durch keine einzelnen Reformen korrigierbaren metaphysischen *Krisis*.
[52] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 262.
[53] Ebd.
[54] Zit. nach *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. v. M. Frank/G. Kurz, Frankfurt am Main 1975, S. 110.
[55] F. W. J. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, *AA* I, 1, 165-166, Anm.

Geschichtliche als Dimension von Freiheit notwendige Bedingung eines *Abfalls*, eines *Urfalls* des Menschen[56]. Erst das Faktum dieser *Ur-Tatsache*, erst diese «unvordenkliche Tatsache»[57] der *natura lapsa* des Menschen vermag Geschichte zu konstituieren. Für die philosophische Durchdringung dieses Zusammenhangs findet sich in der die geschichtliche Philosophie präludierenden *Freiheitsschrift* eine zentrale Weichenstellung. In ihrem Kontext konstituiert sich für Schelling die Synthesis des geschichtlichen Prozesses gerade nur durch Freiheit, den abgründig freien Akt geschichtlicher Subjekte – ohne dass damit das Resultat, der heilsgeschichtliche Ausgang des Gesamtprozesses, anders als eben, *paradox*, vermittels des Vollzugs dieses abgründig freien Akts selbst antizipiert wäre. Indem im Sündenfall sich Subjektivität durch die Negation von unendlicher Subjektivität als endliche konstituiert, «bewirkt sie, daß die unendliche Subjektivität in die menschliche Sphäre eintritt und sich solchermaßen als die Macht zeigt, die die endliche Subjektivität wieder in ein angemessenes Verhältnis zum Absoluten zu bringen vermag»[58]. Erst als endliche vermag Subjektivität zu handeln. Und erst, indem sie handelt, vermag sie zur Wahrheit ihrer Selbsterkenntnis zu gelangen. Damit Freiheit als bewusste Wahl des Guten hervortreten kann, muss zu ihr auch eine wirkliche Alternative vorliegen[59]. Diese handlungstheoretische und moralische Voraussetzung aber ist erst «mit der Verankerung der Möglichkeit des Bösen im Grund gegeben»[60]. Im Sündenfall, als der ursprünglichen Wahl des Bösen, wird Geschichte als die Dimension eröffnet, in der der Mensch prinzipiell auch das Gute wählen *kann*. Der bestimmte Ausgang dieser Geschichte aber ist durch die im Sündenfall markierte grundlose Freiheit notwendig offen.

Erst diese Freiheit eröffnet den transzendentalen Raum von Geschichte als einen solchen, in dem sich unvorhersehbar Neues geschichtlich ereignen kann:

[56] Vgl. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, S. 287–315.
[57] F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, a.a.O., S. 238.
[58] W. Schulz, *Das Verhängnis der spekulativen Philosophie. Eine kritische Rückbesinnung auf Schelling*, in Ders., *Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart*, Stuttgart 1994, S. 163-186, hier S. 166.
[59] Es ist für die mit Schelling gedachte Freiheit wesentlich, dass sie zunächst nicht auf eine bestimmte Möglichkeit festgelegt ist, sondern dass sie ein «agire senza ragione intrinseca, cioè illimitata e arbitraria» ist (L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, S. 45). Dennoch aber darf sie, um wirkliche Freiheit zu werden, keine leere Willkür bleiben: Freiheit «vollzieht sich ohne eine ihr innerliche Gesetzmäßigkeit, die sie in eine bestimmte Richtung nötigen würde, als wirkliche Wahl, wobei sie sich aber nur in der Hinwendung zur Positivität als Freiheit verwirklicht, während die Zuflucht beim Nichts ihre Perversion bedeutet; ihre Entscheidungen sind der Freiheit nicht äußerlich, so daß sie ohne Rückwirkung auf sie selbst blieben, sie ist vielmehr selbst die Wahl, die sie vollzieht, sie ist offen, aber nicht beliebig. Jedem Akt der Freiheit ist eine Rückwirkung auf diese selbst eigen, weshalb ihr als echter Freiheit grundsätzlich alle Möglichkeiten offenstehen, sie aber nur in der Wahl der Positivität des Seins zu sich selbst findet» (W. J. Bangerl, *Das Nichts als Ab-Grund der Freiheitsgeschichte. Perspektiven der Gotteserfahrung im Zeitalter der Nichtsbedrohtheit aus der Begegnung mit Luigi Pareyson, Franz Rosenzweig, Karl Barth und Hans Urs v. Balthasar*, Münster 2006, S. 75).
[60] L. Knatz, *Geschichte, Kunst, Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, a.a.O., S. 131.

als der jähe Einbruch der Wahrheit gleichsam «wie ein Dieb in der Nacht»[61]. Das Ereignis von etwas Neuem, die Manifestation einer neuen Wahrheit setzt einen Bruch in der kausalen Kette voraus: etwas, das, als «Urgrund oder *Ungrund*»[62], in sich selbst gründet – das Wunder einer Tat, deren Vollzug, *uno actu*, ihr eigener Anfang ist. Ohne den in sich selbst gründenden Entschluss einer solchen *Ur-Tat* gäbe es keine wirkliche, geschichtlich sich vollziehende Freiheit[63]. Und zugleich ist es erst dieser grundlose Entschluss, welcher geschichtliche Zeit erschließen kann, indem er die vor dem Anfang der geschichtlichen Zeit, den vor dem Sündenfall liegenden Zustand, in dem schlechterdings nichts, d.h. nichts wahrhaft Neues geschieht, durchbricht. Der geschichtliche Vollzug dieser Freiheit erweist sich hiermit als *immanent* und *transzendent* in eins. Er äußert sich als der Durchbruch der Ewigkeit *inmitten* der linearen-historischen Zeit, als der innerweltliche Augenblick von deren plötzlicher Suspension. Im Akt der Freiheit, durch die er die kausale Kette durchbricht, verbindet sich hier der Mensch mit dem Absoluten selbst als dem ursprünglichen *Ungrund* der Geschichte:

> Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung [...] zusammen [...]. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren, ist doch in den Anfang der Schöpfung [...] erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr), hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie außer dem Erschaffenen, frey und selbst ewiger Anfang ist[64].

[61] *I Thes* 5,2.
[62] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, AA* I, 17, 170.
[63] Im für die Möglichkeit und Wirklichkeit menschlicher Freiheit paradigmatischen Sündenfall 'wiederholt' sich hierbei – wie für diesen Zusammenhang im Blick zumal auf Schellings *Erlanger Vorlesung WS 1820/21* aufschlussreich weiter auszuführen wäre – die ewige Freiheit des Schöpfungsentschlusses Gottes: Die Schöpfung, wie Schelling sie hier denkt, ist nicht nur eine «Fortsetzung der vorhergegangenen Bewegung, sondern sie ist eine völlig *neue* Bewegung, *ein eigentlich zweiter Anfang*» (F. W. J. Schelling, *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hg. u. komm. v. H. Fuhrmans, Bonn 1969, S. 161). Sie ist «ein schlechthin *freier* Anfang», mit dem «eine ganz neue Reihe von Zeit» (ebd.) anfängt. Der Akt der Weltschöpfung, der die ihm vorangehende Rotationsbewegung, in der nichts wahrhaft, geschichtlich Neues sich ereignet, durchbricht, ist der vollkommen freie Akt Gottes. Der Vollzug dieses freien Entschlusses, mit dem der wirkliche geschichtliche Anfang der Welt anfängt, setzt sich – wie es sich im Rahmen von Schellings Potenzenlehre systematisch erschließt – die ihm vorangegangene, vorgeschichtliche Rotationsbewegung als seine eigene Vergangenheit voraus – siehe hierzu L. Hühn, *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart/Weimar 1994, S. 214ff. Vgl. für diesen Gottes- und Schöpfungsbegriff, für die *Erlanger Vorlesung*, M. Durner, *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der Ersten Erlanger Vorlesung*, München 1979, S. 223ff.; im Blick auf den Übergang zu Schellings Spätphilosophie zumal W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, a.a.O., S. 181–240 passim.
[64] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, AA* I, 17, 153.

Die Ewigkeit dieses Anfangs einer «unbegreiflichen Urthat»[65] steht der geschichtlichen Zeit nicht abstrakt gegenüber. Vielmehr zeigt sich die spezifische Zeit freiheitskonstitutiver Geschichte hiermit selbst als «eine Folge von Ewigkeiten. In dieser Entscheidung also schließt sich Ewigkeit in Zeit auf»[66]. Dieses in ihr je von Neuem sich wiederholenden abgründigen Entschlusses indes kann sich freie Subjektivität im Medium begrifflicher Selbsttransparenz gerade nicht bewusstwerden. Dieser Entschluss ist das, was jeder Reflexion *unvordenklich* immer schon vorausgegangen sein muss. «Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll»[67], kann sich als ewiger freier Anfang nur unbewusst vollziehen. Er zersprengt, aus seiner Immanenz heraus, das Medium eines immer nur mit sich selbst identischen Selbstbewusstseins. Er zeigt sich vielmehr nur an jenem 'Anderen', dessen sich Schellings *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* deshalb als eines eigenwertigen Gegenstandsbereichs annehmen. In Mythologie liest Schelling jene *unvordenkliche* Geschichte, die sich einem rein-begrifflichen Zugang notwendig entzieht und die in dessen Medium (im Gegensatz zu einer abstrakt-rationalen Mythostheorie) *salva veritate* nicht übersetzbar sein kann. Positive Philosophie muss deshalb einen eigenen Zugang zu jenem heterogenen, fremden Raum des Prozesses, in dem die Mythologie entstanden ist, erschließen, der die *unvordenkliche* Voraussetzung des Anfangs der Geschichte als einer Geschichte der Freiheit bildet. Sofern sie den – begrifflich uneinholbaren, unhintergehbar nur *erzählbaren* – Anfang menschlicher Geschichte als einer Geschichte der Freiheit erzählt, eröffnet Mythologie eine «völlig neue Thatsache»[68]: Eine *Tatsache*, die, als deren *Ungrund*, im *Unvordenkbaren* der Freiheitsgeschichte der Menschheit liegt. Aus diesem *Ungrund* heraus indes ist Mythologie kein solches Vergangenes, dessen Übermacht den Menschen an eine fertige, gleichsam versteinerte Objektivität oder an einen traditionalen Bestand zurückbindet. Der Terminus *Tatsache* verweist vielmehr – in Auseinandersetzung mit der fichteschen *Tathandlung*[69] – auf jenes eingangs zitierte «unvordenkliche Seyn», dessen Faktizität das Denken als Denken nicht einholen kann, da es sich (sowohl für den Menschen als auch für Gott selbst) nicht als abstraktes *Bei-sich-selbst-Sein*, sondern nur als *wirkliche* Geschichte, als faktischer Vollzug äußern kann. Die so gedachte *Tatsache* ist für Schelling der Vollzug von Freiheit, die sich, als Subjektivität, nicht nur (wie für Fichtes subjektiven Idealismus)[70] an sich selbst, sondern zugleich als objektiver Prozess, in dem außer ihr seienden 'Anderen', vollziehen muss[71]: derart, dass in

[65] F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, *SW* VIII, 304.
[66] Ebd., 302.
[67] F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, II, a.a.O., S. 184.
[68] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 380.
[69] Vgl. dazu etwa F. W. J. Schelling, *Philosophie der Religion*, *SW* VI, 42.
[70] Vgl. F. Duque, *Die Philosophie in Freiheit setzen. Freiheitsbegriff und Freiheit des Begriffs bei Schelling*, a.a.O., S. 178.
[71] Vgl. entsprechend F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XII, 57: «*Bei*-sich-seyn heißt im *außer*-sich-Seyn *an sich* (in seinem Wesen) bleiben und bestehen, sein *An-sich*, sein Wesen, sein Selbst nicht verlieren im *außer*-sich-Seyn».

der *Tatsache* dieses 'Andere' mithin auf die Spuren der in ihm sich äußernden ewigen Freiheit hin lesbar wird. *Tatsache* meint so gerade *nicht*, faktizistisch, die unmittelbar äußerlich gegebene Positivität objektiver Gebilde, sondern vielmehr «eine Art Geheimnis, de[n] Gegenstand einer aufmerksamen Ermittlung und Vermittlung»[72], wie positive Philosophie sie hermeneutisch leistet. Es ist der so sich öffnende unerschöpfliche *Ungrund*, aus dem heraus sich wirkliche Freiheit – und, damit zugleich, wahrheitskonstitutive Geschichte – ereignet. Aus dem *Ungrund* ursprünglicher Freiheit heraus muss das Sein dieses ewigen Anfangs hierbei als in sich selbst inkonsistent, gleichsam aus den Fugen, als fragil gedacht werden: «Das erste *Seyende*», so Schelling, «dieses primum Existens, wie ich es genannt habe, ist also zugleich das erste Zufällige (Urzufall). Diese ganze Construktion fängt also mit der Entstehung des ersten Zufälligen – sich selbst Ungleichen –, sie fängt mit einer *Dissonanz* an, und *muß* wohl so anfangen»[73]. Die Geschichte hat für Schelling keinen *substantialiter* vorgegebenen Anfang. Dieser bleibt ontologisch vielmehr notwendig im Ambivalenten. Und ebendeshalb nur kann das *unvordenklich* Vergangene aus seiner transzendentalen Unbestimmtheit heraus – Schelling spricht hier auch von einem «ganz *leeren* Raum» [74] – indem wir es *erzählen*, sich unserer je aktuellen Freiheit überhaupt erschließen. Das *unvordenkliche Alte* ist der lebendige Ursprung, aus dem heraus – Gegenwart je neu mit dem Vergangenen und mit der Zukunft kurzschließend – *Neues* entsteht. Und wir haben teil an diesem Ursprung, indem wir, in einem abgründig freien Akt, unsere Freiheit aktual vollziehen.

Es ist vor dem Hintergrund der *Freiheitsschrift* eine minimale – doch freilich bedeutsame – Scheidelinie, welche diese spezifische geschichtliche Vollzugsform von Freiheit von jenem oben zitierten «System des *Fatalismus*» trennt, für den in der Geschichte alles nur zu dem wird, zu was es immer schon prädeterminiert war. Hiergegen hebt Schelling die spezifisch performative Dimension hervor, welche in seinen Begriff von Prädestination paradox gerade die Möglichkeit wirklicher Freiheit einschließt: «Auch wir behaupten eine Prädestination, aber in ganz andern Sinne, nämlich in diesem: wie der Mensch hier handelt, so hat er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln *wird* nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht *wird*, sondern der Natur nach ewig ist»[75]. Die Vollendung der Geschichte ist damit nicht in einem traditionellen Sinne von Teleologie vorgezeichnet. Es ist vielmehr gerade erst der freie Vollzug sittlicher Handlung, welcher Geschichte als bereits «von Ewigkeit bestimmt»,[76] als absolut prädeterminiert denkbar werden lässt. Man kann diese paradoxe Prädestination eine retroaktiv-teleologische Selbstprädestination nennen. In der

[72] X. Tilliette, *Die 'höhere Geschichte'*, in *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate derInternationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, a.a.O., S. 193-204, hier: S. 194.
[73] F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, *SW* X, 101.
[74] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 380.
[75] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, AA*, I, 17, 154-155.
[76] Ebd., 154.

Wirklichkeit des performativen Vollzugs ihrer Konzentration fallen absolute Notwendigkeit und absolute Freiheit absolut zusammen – und öffnet sich der zuvor, an sich, unbewusste Prozess dem Licht des Bewusstseins, das im Vollzug dieser Konzentration aufleuchtet[77]. Der Raum der Vergangenheit bleibt aus dieser Perspektive hiermit zugleich radikal unbestimmt. Die Vergangenheit zeichnet sich nicht durch eine substantielle, kompakte Gegebenheit aus, sondern als in ihrer ontologisch-transzendentalen Struktur irreduzibel unbestimmte vielmehr – «[d]enn was im Anfang eines Processes ist, wird erst durch das Ende klar»[78] –durch ihre retroaktiv-teleologische Bestimm*barkeit*. Vergangenheit ist nicht einfach (vor)gegeben, sondern kann und muss je wieder neu *re*-konfiguriert werden.

In Zersprengung eines homogenen linear-progressiven Geschichtsbegriffs macht die perennierende Gegenwart des ewigen Anfangs von Freiheit – die als solche eine bloße, bei sich selbst bleibende Gegenwart auf Vergangenheit und Zukunft hin aufschließt – immer wieder neue Erzählungen, neue Narrative, ein immer wieder neues Verhältnis von Altem und Neuem denkbar und erforderlich[79].

[77] F. W. J. Schelling, *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, *SW* VIII, 73-74.

[78] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, *SW* XII, 154.

[79] In einer nur wenig beachteten geistesgeschichtlichen Linie kann man hier eine Nähe zu jener «Abstammungslinie der revolutionär-messianischen Theologie» sehen, wie Walter Benjamins *Geschichtsphilosophische Thesen* sie im 20. Jahrhundert – unter freilich anderen theoretischen und politisch-ethischen Vorzeichen – repräsentieren: «Die Geschichte ist ein 'offener' Prozeß, eine Abfolge von leeren Zeichen, von Spuren, die auf den kommenden eschatologischen Augenblick verweisen, in dem […] alle Zeichen ihre Bedeutungsfülle erhalten werden. Das Kommen dieses Augenblicks ist nicht im Voraus garantiert, sondern hängt von unserer Freiheit ab. Das Ergebnis des Kampfes um Freiheit wird die Bedeutung der Vergangenheit selbst bestimmen: hier wird entschieden, was die Dinge 'wirklich waren'. […] Die Vergangenheit selbst ist nicht fixiert, sie wird 'gewesen sein', das heißt durch die kommende Erlösung *wird sie gewesen sein*, *was sie immer schon war*» (S. Žižek, *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wien 1996, S. 99-100). Für diesen im Blick auf Schellings immer schon geschichtsontologisch aufgeladenes Verständnis von philologischer Religionsgeschichte wohl äußerst aufschlussreichen Zusammenhang wäre zumal auch auf die Ähnlichkeit zu Motiven der kabbalistischen Tradition einzugehen. Das Konzept des *zimzum* (צמצום) weist offenbare Strukturanalogien mit Schellings Figur einer 'Contraction Gottes' auf. Vgl. hierfür etwa – auf die durchaus systematische Tragweite solcher und anderer apokrypher Quellen für Schelling hinweisend (man denke etwa an Böhme oder Oetinger) – J. Habermas, *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, a.a.O., S. 120ff.; Chr. Schulte, *Zimzum bei Schelling*, in *Kabbala und Romantik. Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte*, hg. v. E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, C. Schulte, Tübingen 1994, S. 97-118; Ders., *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Berlin 2014, S. 296-323. Auf die diesbezügliche Relevanz von Franz Joseph Molitors (christlich-)kabbalistischer Geschichtsphilosophie, die im Blick auf Schelling höchst aufschlussreich wäre, kann an dieser Stelle nur verwiesen werden. Vgl. hierfür wiederum C. Schulte, *Zimzum. Gott und Weltursprung*, a.a.O., S. 323-340.

4.

Seine paradigmatische Objektivität aber gewinnt dieser ewige Anfang in den Gegenständen der Mythologie und der Offenbarung, welche für die (positive geschichtliche) Philosophie insofern «ein großes *geschichtliches Phänomen einer höhern transcendentalen Geschichte*»[80] darstellen. Ohne die Ereignisse, die in ihnen ihre Spuren hinterlassen, wäre für Schelling Geschichte nur ein tautologischer, insofern ungeschichtlicher, sich als abstrakte Identität reproduzierender Prozess, in dem sich nichts wahrhaft Neues ereignen könnte. Erst diese Ereignisse – dies tritt für Schelling im Lichte der die Mythologie voraussetzenden Offenbarung der monotheistischen Religionen hervor[81] – inkorporieren jene Wahrheiten, welche die für die Geschichte, sofern sie menschliche – und göttliche – Freiheit verwirklicht, richtungsweisenden Einschnitte markieren:

> Die Auferstehung Christi ist das entscheidende Faktum, womit die ganze höhere, von gemeinem Standpunkte aus nicht begreifliche, Geschichte sich schließt. Tatsachen dieser höhern Geschichte, wie die Auferstehung Christi, sind wie Blitze, in denen die innere Geschichte in die äußere, sie durchkreuzend, durchbrechend, hervortritt. […] Wie leer und tot würde die Geschichte erscheinen, wenn sie ihres Zusammenhanges mit der höhern, transzendenten, göttlichen Geschichte beraubt würde?! […] Die äußere Geschichte ist nicht aufzulösen in jene höhere; aber ihren Zusammenhang mit der höhern zu erhalten, muß unter andern eine der Wirkungen der Philosophie der Offenbarung sein[82].

Für den Übergang vom zeitlosen, kontemplativen Absoluten der antiken Welt zu dem in und als Freiheit sich vollziehenden wirklichen Absoluten eines personalen Gottes, das als solches überhaupt erst Geschichte im eigentlichen Sinne – das *singulare tantum* von der *einen* Geschichte κατ' ἐξοχήν – ermöglicht[83], markiert das heilsgeschichtliche Ereignis der christlichen Offenbarung die entscheidende Zäsur:

---

[80] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841* (= *Schellingiana*, Bd. 6), hg. v. A. Roser/H. Schulten, Stuttgart/Bad Cannstatt 1996, S. 210.

[81] Vgl. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, a.a.O., S. 350–361; J. Ewertowski, *Die Freiheit des Anfangs und das Gesetz des Werdens. Zur Metaphorik von Mangel und Fülle in F. W. J. Schellings Prinzip des Schöpferischen*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1999, S. 222-226.

[82] F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, a.a.O., S. 599-600. Zum Verhältnis des geschichtlichen Christus-Ereignisses zum Erfordernis einer positiven Philosophie siehe F. Tomatis, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. 'Kénosis' del Figlio e mistero trinitario*, in *Cristo nella filosofia contemporanea*, Bd. 1, hg. v. S. Zucal, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, S. 169-202, hier S. 171-173; vgl. auch Ders., *Kenosis del Logos. Ragione e Rivelazione nell' Ultimo Schelling*, Roma 1994.

[83] Erst die singuläre Tat des christlichen Ereignisses durchbricht jenen in schlechter Unendlichkeit in sich bleibenden Kreislauf der antiken Welt, in dem nichts eigentlich Neues entstehen kann. Vgl. dazu Th. Leinkauf, *Sein-Können, Tat, Existenz: Aspekte von Schellings Hegel-Kritik in der Weltalter-Philosophie*, a.a.O., S. 71.

Hier ist der Punkt, wo sich erklären läßt, wie eine Philosophie der Offenbarung möglich sei. Sie ist nicht wie die Mythologie als ein notwendiger Prozeß zu begreifen, sondern, vollkommen frei gesetzt, kann sie nur aus dem Entschluß und der Tat des freiesten Willens gefaßt werden. Durch die Offenbarung ist eine neue, zweite Schöpfung eingeleitet, sie selbst ist ein vollkommen freier Akt[84].

Vom blitzhaften Einbruch der wesentlichen Ereignisse der christlichen Religion – der Inkarnation Gottes, der Kreuzigung und Auferstehung Christi – aus werden die als solche für die Genesis des Geistes unhintergehbaren Sphären der Naturgeschichte[85] und Mythologie als notwendige Vorstufen lesbar, die *im* Vollzug dieses Einbruchs *immer schon* zum Licht der Offenbarung *hingeführt haben werden*[86]. Soll in ihr Freiheit überhaupt möglich sein, muss Geschichte – mit Schelling – diese bereits erwähnte Form retroaktiver Teleologie annehmen. In der aktualen Gegenwart ihres Vollzugs ist Freiheit je ein absolutes Ereignis.

[84] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, hg. v. M. Frank, Frankfurt am Main 1993, S. 253.

[85] Vgl. hierzu J. S. Lawrence, *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte*, Würzburg 1989.

[86] Damit erklärt sich der eingangs zitierte Zusammenhang zwischen Schellings erster Naturphilosophie und dem späteren Werk. Die werkgeschichtlich vorangehende Naturphilosophie erweist sich, «zeigt» sich im Lichte dieser spezifischen «Vorsehung», im performativen Vollzug schrittweiser retroaktiver Aufrollung, «zuletzt» als in die Philosophie des Geistes (in Kunst, Religion, Philosophie) integriert: «Hieraus folgt also, daß diese Philosophie mit ihren ersten Schritten in der Natur ist, oder von der Natur anfängt – natürlich nicht um in ihr zu bleiben, sondern um in der Folge durch immer fortschreitende Steigerung sie zu übertreffen, über sie hinauszukommen, und zum Geist, in die eigentlich geistige Welt, sich zu erheben. [...] Die Philosophie mußte in die Tiefen der Natur hinabsteigen, nur um sich von dort aus zu den Höhen des Geistes zu erheben. [...] Hier kam also die Philosophie auf jenes letzte, über alles siegreiche Subjekt, das selbst nicht mehr objektiv wird, sondern immer Subjekt bleibt, und das der Mensch nicht mehr wie im Wissen als *Sich*, sondern als *über* Sich und eben darum als *über* allem erkennen muß, dem *zuletzt* alles unterworfen ist, und das nun nicht mehr bloß, wie im ersten Ausgang, Geist und Vorsehung *ist*, sondern auch als Vorsehung sich *erklärt*, und am Ende *zeigt*, was es im Anfang schon war». (F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, *SW* X, 107, 117) Siehe zudem F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie* (= *Schellingiana*, Bd. 1), hg. v. W. E. Ehrhardt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, S. 142: «Der letzte Beweis ist nunmehr nur noch der, daß über der Natur sich eine neue zweite ideale Welt erhebt, reicher als die Natur an Sinnen. [...] In dieser zweiten Welt wird die Geschichte der Natur durch das menschliche Bewußtsein wiederholt; es kehrt das Prinzip der sukzessiven Überwindung nur in einer gesteigerten Gestalt wieder (Geschichte im engeren Sinn). Wie dieses Prinzip in der Natur ein wahrer Proteus ist, so wird es auch in der Geschichte unter verschiedenen Gestalten sich zeigen, obwohl es in sich stets dasselbe bleibt. Auf diese Weise glaube ich in der Geschichte den[n] Ariadnes Faden gefunden zu haben». – Vgl. für das Verhältnis von der christlichen Offenbarung zur heidnischen Mythologie ferner den Passus in F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*, hg. v. K. Vieweg, C. Danz, München 1996, S. 167 [Mitschrift Chováts]: «Viele haben im Christenthum Elemente für heidnisch erklärt, aber eben dies heidnisch Reale macht das Christenthum reell. Das Christenthum schafft diesen Stoff nicht, es findet ihn [vor], der Inhalt der Offenbarung ist verwandelter Stoff, aber sie verwandelt nicht nur die natürliche Religion, hat [diese als] aufgehobenes in sich, und die Offenbarung ist auch durch Vernunft begreiflich. Die Geschichte ist Inhalt des Christenthums, aber sie hat [ihre] Voraussetzung nur in reellen Vorgängen, die in der Philosophie der Mythologie erschlossen sind». Vgl. hierzu auch X. Tilliette, *La mythologie comprise: Schelling et l' interprétation du paganisme*, Paris 2002.

Sie ist sich selbst ihre eigene Wahrheit und ihr eigenes Licht. Freiheit ist ein in sich selbst gründender, ewig mit sich selbst anfangender Akt. Und es ist erst der wirkliche Vollzug dieser Freiheit selbst, der sie über die Notwendigkeit als den aus der Perspektive ihres Ereignisses zu ihr *hingeführt haben werdenden* Prozess sich erheben lässt und sie – und auch noch ihr Gegenteil, die Notwendigkeit – erklärt und begreifbar macht. Im Lichte dieses Ereignisses wird der gesamte Prozess gleichsam innerlich erleuchtet und macht sich so für uns je wieder neu erzählbar. Aus Freiheit heraus erst können wir uns diese Vorgeschichte – als Mythologie – überhaupt veranschaulichen und erinnern – und so die Vorgeschichte aus der Stummheit befreien, die sie für ein bei sich selbst bleibendes begriffliches Denken ist. Zugleich aber ist Freiheit ohne diese in ihrem unmittelbaren Akt selbst unbewusst bleibende Vorgeschichte nicht möglich. Dass der Akt wirklicher Freiheit immer schon von etwas abhängt, das ihm selbst *unvordenklich* vorausliegt, wird durch Schellings *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* sichtbar. In ihnen zeigt und erklärt sich in retroaktiver geschichtlicher *Vorsehung*, was von hier aus, als ewiger Anfang der Freiheit, *immer schon gewesen sein wird*. Indem sie sich ihre Vorgeschichte erzählt, setzt sich die Freiheit selbst die Bedingungen, die zu ihrem Ereignis *hingeführt haben werden*, voraus. Als ewiger Anfang kann Freiheit auf keinen Determinismus reduzibel sein. Als wirkliche Freiheit muss sie sich, in ihrem Vollzug, vielmehr noch ihre eigenen faktischen Bedingungen einholen. Sie muss, im Vollzug ihres Ereignisses, *immer schon gewesen sein*. Sie ist nichts, das zunächst nicht war und dann beginnt – sie ist vielmehr, in ihrem Vollzug, notwendig ewiger Anfang. Einholen aber kann sie ihre eigene *unvordenkliche* Faktizität, ihren ewigen Anfang, nur, indem sie sich diese Faktizität als ihre Vorgeschichte *erzählt*. Als wirkliche, als ganze muss sich Freiheit – hat sie sich aus unerklärlichem Abgrund heraus einmal ereignet – diesen Abgrund, ihre eigene Faktizität, als Mythologie veranschaulichen, um ihn so unter die Macht ihrer Freiheit zu bringen und ihn in diese Macht einzuholen. Freiheit erzählt sich damit, in ihrem ganzen, wirklichen Vollzug als Freiheit, ihr geschichtliches Werden zu sich selbst. Und sie muss sich dieses geschichtliche Werden erzählen, d.h. muss sich retroaktiv ihr Werden zu sich selbst als Mythologie veranschaulichen und verinnerlichen[87], soll sie wirkliche, nicht bloß abstrakte Freiheit sein.

Die so eröffnete 'wahre' Geschichte durchbricht das Kontinuum einer linear verlaufenden Geschichte. Geschichtliche Ereignisse werden hiermit als konstitutiv unvorhersehbare, neue, kommende Anfänge ankündigende Einbrüche denkbar. Die im Medium positiver Philosophie, paradox, eingeholte *Denkbarkeit* der Existenz solcher *undenkbarer*, *unmöglicher* Brüche, das *Begreifen* des in ihnen hervortretenden *Unbegreiflichen*, macht Schelling gegen eine progressive Geschichtsphilosophie geltend: «Eine bloß mechanische, mittels eines einfürallemal feststehenden Mechanismus, einförmig und eintönig

[87] Vgl. ebd., S. 109 [Nachschriften 'Athen' u. Eberz]: «Ein Verhältniß zum Inneren der Mythologie hat die Philosophie erst mit ihrer eigenen geschichtlichen Gestalt erhalten. Das Successive in der Philosophie mußte auf das Successive in der Mythologie aufmerksam machen».

fortschreitende Philosophie weiß allerdings nichts von solchen wiederholten Umstürzen, wie der gegenwärtige, durch den der Mensch ein wirklich zweiter Anfang, der Anfang einer ganz neuen Folge von Ereignissen wird»[88]. Ohne diese neuen Ereignisse, «ohne die darin gedachte fruchtbare Diskontinuität [gäbe es] einzig nur Unterwerfung unter starren Gesetzzwang»[89]. Das christliche Ereignis ist das Paradigma einer solchen durchbrechenden neuen Wahrheit. Es transfiguriert retroaktiv das ihm Vorangegangene, indem die in ihm sich instanziierende Wahrheit die Hülle des Vergangenen durchbricht und der Geschichte so die Wahrheit eines neuen universellen Sinns[90] einschreibt:

> Wenn die Sachen selbst kommen, verschwinden die bloßen Schatten derselben. Gegen ein so *objektives*, unter den Augen der entzauberten Welt vorgegangenes Faktum verschwand alles früher Geglaubte und *wurde* zur Fabel [...]. Es ist eine bekannte Sache, daß die Geschichte seit der Erscheinung Christi eine ganz andere Bedeutung annimmt, als sie vor derselben hatte[91].

Der Durchbruch des christlichen Wahrheits-Ereignisses indes – so deutet Schelling an, wenn er an der oben zitierten Stelle von Tatsachen *wie* der Auferstehung spricht – ist nicht abgeschlossen, sondern auf Zukunft hin offen. Der Ausgang der auf die pagane und die christliche Zeit folgenden kommenden Versöhnung bleiben für Schelling notwendig offen. Die auf die Kirche des Petrus und des Paulus folgende johanneische Kirche[92] ist heilsgeschichtlich notwendig, doch kann sie sich – ansonsten eröffnete sie nicht das wahrhafte Zeitalter der Freiheit – nur in unserer freien Tätigkeit, in der Entscheidung zu ihr hin, erfüllen[93]. Die für Schellings Geschichtsbegriff konstitutive, in den Geschichtsprozess hineingenommene, in ihm *immanentisierte* eschatologische Dimension[94] tritt

[88] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 360.
[89] E. Bloch, *Experimentum mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt am Main 1977, S. 139.
[90] Vgl. hierzu S. Trawny, *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*, Würzburg 2002, S. 142.
[91] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIV, 175.
[92] Vgl. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, a.a.O., S. 412–421.
[93] Vgl. hierzu A. Dempf, *Weltordnung und Heilsgeschichte,* Einsiedeln 1958, S. 48: «Es muß freilich ein dialektischer Prozeß in der christlichen Heilsgeschichte konstruiert werden, aber die Entwicklungsstufen dienen nur der Festsetzung des Zeitpunktes, an dem die freie Entscheidung zu vollziehen ist». *Indem* positive Philosophie durch die abstrakten Seinsbestimmungen der – für sich negativen – Dialektik «hindurchgeht» (und durch sie allerdings «hindurchgehen» *muss*, vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter, Fragmente*, II, a.a.O., S. 114, 117), werden diese zu dem, was Schelling als «historisch» oder «mythisch» bezeichnet (ebd., S. 117). Vgl. dazu Th. Leinkauf, *Sein-Können, Tat, Existenz: Aspekte von Schellings Hegel-Kritik in der Weltalter-Philosophie*, a.a.O., S. 73-74.
[94] Die oben bereits mit Bezug auf Paulus angeführte eschatologische Zeit, in der die «Gestalt der gegenwärtigen Welt vergeht», meint kein chronologisches Ende, «sondern die Gegenwart als Forderung nach Vollendung»; in der messianischen Jetztzeit ist «die ganze Vergangenheit sozusagen summarisch in der Gegenwart enthalten» – sie verwirklicht sich als «Rekapitulation», als abbreviatorische Verdichtung der Geschichte der ganzen Menschheit (G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, a.a.O., S. 90, 159). Im Äon der Zukunft,

hier mit dessen prinzipieller Offenheit in ein dynamisch aufgeladenes Verhältnis. Ohne diese eschatologische Spannung wäre geschichtliche Progression nur eine «ins Unendliche» fortlaufende, eine schlechte Unendlichkeit: Ein «Fortschritt ohne Grenzen» aber gilt Schelling als «ein sinnloser Fortschritt»; ein solcher Fortschritt verunmöglicht es, Geschichte «als ein Ganzes» zu denken, denn ein «Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses [hat] als solches kein Verhältniß zur Philosophie» – damit aber hätte Geschichte «überhaupt keine wahre Zukunft» und wäre «ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfinge»[95].

5.

Die Möglichkeit von 'wahrer', d.h. Freiheit verwirklichender Geschichte hängt vor diesem Hintergrund von der Existenz, vom Hervortreten von begriffslogisch nicht zu konstruierenden Wahrheiten *in* dieser Geschichte ab. Geschichte steht damit ein für jene Dimension, in der die Bedingungen von Wahrheiten *mit* dem Ereignis des Einbruchs neuer Wahrheiten allererst entstehen und ebenso sich etwas wahrhaft Neues ereignet. Es ist damit das Wesen von in emphatisch wahrheitskonstitutivem Sinne *geschichtlichen* Ereignissen, *a priori* «nicht nur nicht gewusst [zu werden], sondern nicht einmal gewusst werden [zu können]»[96]; und erst sie machen ein Subjekt denkbar, das für Schelling in der Wirklichkeit seines geschichtlichen Vollzugs wahrhaft frei ist. Und ebendies verbietet es, die so gedachte Geschichte von einer begrifflich-logisch schon feststehenden Wahrheit aus zu begreifen – um ihr damit, innerhalb des Gefüges eines begrifflich-logischen Systems, einen Ort zuzuweisen, wie Schelling dies Hegels in den Rahmen von dessen enzyklopädischem System eingeordneter Weltgeschichte zum Vorwurf macht[97]. Geschichte sprengt für Schelling den Rahmen eines jeden einzelnen, abstrakt bei sich bleibenden Systems. Dies nicht indes äußerlich, indem die einzelnen Systeme relativistisch, etwa lebensphilosophisch, einfach aufgelöst würden, sondern gleichsam *von innen* her: Indem Schelling ihre rationalistische Geschlossenheit von einer ihnen *unvordenklich* vorausgehenden Geschichte der Wahrheit her aufsprengt; von etwas her, das sie als solche notwendig immer schon voraussetzen müssen,

in dem Gott sich mit der Welt verbunden haben wird, so Schelling entsprechend, zeigt sich «die Simultaneität zwischen allem Gewordenen […], so daß die Früchte verschiedener Zeiten in Einer Zeit zusammen leben und in concentrischer Stellung, wie Blätter und Werkzeuge einer und der nämlichen Blüthe, in Einem Mittelpunkt versammelt sind» (F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, I, a.a.O., S. 87). Vgl. hierzu H. Furhmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954, S. 408-425; ferner auch O. Schrader, *Die Lehre von der Apokatastasis oder der endlichen Beseligung Aller. Ein dogmatischer Versuch zu ihrer Vertheidigung*, Berlin 1901, S. 56-57.

[95] F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, *SW* XI, 230.

[96] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIV, 5.

[97] Vgl. hierzu H. Folkers, *Philosophie der Geschichte bei Hegel und Taubes und geschichtliche Philosophie seit dem späten Schelling*, in *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, hg. v. R. Faber, E. Goldman-Thau, T. Macho, Würzburg 2001, S. 193-219.

doch das in ihrer eigenen Immanenz konstitutiv nicht eingeholt werden kann. Denn – so Schelling – «der Gedanke, [...] ein System des menschlichen Wissens zu finden, [...] setzt natürlich voraus, daß es ursprünglich [...] nicht im System [...] ist»; der Vernunftphilosophie ist *unvordenklich* schon eine Geschichte der Wahrheit vorausgegangen, «ehe im Platon auch nur die wahre Idee eines Systems erscheinen konnte»[98]. Die positive Philosophie eröffnet so eine Dimension, in welcher die geschichtliche – und für Geschichte als Dimension wirklicher Freiheit konstitutive – Emergenz neuer Wahrheiten, die prinzipiell durch spätere Wahrheiten ergänzt werden und mit denen frühere Wahrheiten je neue, variable Verhältnissen eingehen können, denkbar wird. Die positive Philosophie gilt Schelling mithin als «eigentlicher Empirismus, insofern als das in der Erfahrung Vorkommende selbst mit zum Elemente, zum Mitwirkenden der Philosophie wird»[99]. Der in den rationalen Systemen sich geltend machende begründungstheoretische Anspruch aber bleibt für Schelling zugleich die notwendige Voraussetzung eines jeden *philosophischen* Zugangs zur Geschichte: «Mit der Vernunftwissenschaft ist eine Philosophie der wirklichen Geschichte unmöglich, obgleich wir zugegeben haben, daß auch die Philosophie der Geschichte ihre negative Seite hat»[100]. Diese Systeme jedoch «*werden*» – so Schelling – «*falsch, wenn sie das Positive ausschließen und sich selbst dafür ausgeben*»[101]. Sie werden falsch, wenn sie zu begrifflichen Hypostasierungen werden, die sich als die Wirklichkeit selbst ausgeben[102]. In Wahrheit aber sind sie nicht die Wirklichkeit, nicht das Leben selbst, sondern verbleiben in dessen propädeutischem Vorhof. Sie sind gleichsam dessen begriffliches Spiegelbild. Ihnen aber setzt positive Philosophie nicht einfach dogmatisch und unvermittelt eine alternative Konzeption gegenüber[103]. Vielmehr macht sie sich darin geltend,

[98] F. W. J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, *SW* IX, 231.
[99] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 130.
[100] F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, *SW* XI, 568, Anm.
[101] F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst Lasaulx*, a.a.O., S. 12.
[102] Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841* (= *Schellingiana*, Bd. 6), a.a.O., S. 208-209: «Das Monströse bestand gerade darin, daß mit der negativen Philosophie das positive erreicht und dem negativen unterworfen werden sollte. Dieses unförmliche Compositum muß sich von selbst zersetzen, so wie die negative Philosophie in ihre Schranken zurückgekehrt ist; indem die negative Philosophie alles positive, alle wirkliche Existenz ausschließt, setzt sie es eben damit außer sich; gegen die zur positiven sich aufblähende negative Philosophie, die anstatt gegenüber von allem positiven oder dogmatischen einer ehrenhaften Armuth sich zu rühme sich als Reichthum gebärdet, und das positive bedrücken will, gegen diese habe ich mit aller Kraft gestritten, während ich die negative Philosophie die ihrer selbst bewußt, mit dem sich bescheidet, was vor aller Existenz im Gedanken ist, wenn sie sich ihrer Natur gemäß vollendet, für die größte Wohlthat erkläre, die dem menschlichen Geist und der Wissenschaft zu Theil werden kann [...]».
[103] Obwohl der zentrale Einfluss von Jacobi auf Schellings Spätphilosophie zweifelsohne nicht geleugnet werden kann, zeigt sich gerade unter diesem Gesichtspunkt eine Differenz zu diesem. Wie Habermas es im Blick auf Kierkegaard richtig betont – und wie es auch für Jacobi gilt –, «hat Schelling zu keiner Zeit den Anspruch des Begriffs aufgegeben, zu keiner Zeit hat er wie Kierkegaard das Wissen durch den Glauben begrenzt» (J. Habermas, *Das Absolute und die*

sie auf das in ihnen negativ enthaltene Leben hin zu öffnen[104]. Schelling erhebt mit positiver Philosophie damit den Anspruch, den Vernunftgehalt negativer Philosophie zu vollenden:

> Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber *indem* sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und ist *insofern* nichts mehr *außer dieser*, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur Eine Philosophie. [...] *In* der positiven Philosophie triumphiert daher die negative als die Wissenschaft, in welcher das Denken seinen Zweck erst wirklich erreicht [...][105].

Die positive Philosophie aber kann für Schelling ihren Vollendungspunkt nur im lebendigen, handelnden Gott finden. Dieser Gott ist wesentlich Werden, Geschehen, Prozess[106]. Positive Philosophie will die Existenz dieses Gottes nicht nur *a priori* beweisen – «in Ansehung *Gottes* ist sie Wissenschaft und Erkenntniß a posteriori»[107]. Sofern dieser Gott wahrhaft frei ist, zeigt sich seine Existenz vielmehr erst im geschichtlichen Prozess und als dieser: «Aber vorausgesetzt, daß die Schöpfung das Werk eines freien Entschlusses ist, so werden wir uns dies, daß Gott Schöpfer oder Hervorbringer eines von ihm verschiedenen Seins sein *wollte*, nicht anders einbilden können, als durch die Tat – dadurch, daß er

Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, a.a.O., S. 115). Auch noch Schellings positive Philosophie schließt in sich als ihre notwendige Selbstreflexion ein, dass sie Philosophie ist: «Ich ehre allen wahren Glauben, aber wenn man glauben will braucht man nicht zu philosophiren; und es ist widersinnig in die Philosophie das Glauben einzumischen; gerade darum philosophirt man weil man mit dem bloßen Glauben sich nicht begnügen will. Aber die *positive Philosophie trifft doch immer der Vorwurf, daß sie sich an die Offenbarung anschließt*. Allerdings schließt sie sich an die Offenbarung an, aber wie sich die *Naturphilosophie an die Natur*, die *Philosophie der Mythologie an die Mythologie* anschließt. [...] *Da*bey [sic, Anm. d. Verf.] übt aber die Offenbarung keine andere Autorität aus, als die jedes andere Object das die Philosophie, das jede andere Wissenschaft begreifen will, über die Philosophie oder über diese Wissenschaft ausübt». Vgl., aus anderer Perspektive, zu Jacobis Kritik an Schelling (und Hegel): B. Sandkaulen, *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg 2019, S. 271-287.

[104] Man kann in Anspielung auf Paulus (*I Kor* 13,12) sagen: In negativer Philosophie sehen wir das Leben «δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι». Positive Philosophie aber vollzieht sich demgegenüber als eine solche deutende Hermeneutik, die im Negativ begrifflicher Spiegelschrift das Leben selbst entschlüsselt. Als positive Philosophie bleibt auch sie Philosophie. Doch als positive ist sie sich dessen bewusst, dass das Leben etwas von der Philosophie, als Philosophie, Verschiedenes ist, von dem aber die Philosophie, als Philosophie, in ihrem faktischen Vollzug unhintergehbar abhängt. Denn ein Spiegel ohne etwas von ihm Verschiedenes, das in ihm sich spiegelt, wäre schlechterdings ein Unding.

[105] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 152-153. Inwiefern – für die vorliegende Argumentation leitend – Schellings Spätphilosophie als Vollendung des Deutschen Idealismus gedacht werden kann, zeigt W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, a.a.O.; M. Theunissen, *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, «Philosophisches Jahrbuch», LXXXIII, 1976, S. 1-29.

[106] Siehe W. R. Corti, *Die Mythopoesie des 'Werdenden Gottes'*, in *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, hg. v. A. M. Koktanek, München/Wien 1965, S. 83-112; X. Tilliette, *Gott und Geschichte in der positiven Philosophie Schellings*, in *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, hg. v. A. Halder, K. Kienzler, J. Möller, Düsseldorf 1987, S. 146-159.

[107] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 130.

wirklich geschaffen hat – also nur a posterori»[108]. Der ontologische Gottesbeweis, der in der Tradition der *apriorische Beweis* eines kontemplativen Gottes bleibt, wird in geschichtlicher Philosophie zum *aposteriorischen Erweis* wirklicher geschichtlicher Handlung:

> Hiermit ist jedoch der Beweis, um den es der positiven Philosophie zu thun ist, nicht geschlossen, wenn er gleich in der Hauptsache geführt ist. Es geht dieser Beweis (der Existenz des persönlichen Gottes) keineswegs bloß bis zu einem bestimmten Punkt, nicht also etwa bloß bis zu der Welt, die Gegenstand unserer Erfahrung ist; sondern, wie ich, selbst bei menschlichen Individuen, die mir wichtig sind, nicht genügend finde, nur überhaupt zu wissen, daß sie sind, sondern fortdauernde Erweise ihrer Existenz verlange, so ist es auch hier; wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtseyn der Menschheit immer näher tritt; wir verlangen, daß sie nicht mehr bloß in ihrer Folge, sondern *selbst* ein Gegenstand des Bewußtseyns wird; aber auch dahin ist nur stufenweise zu gelangen, zumal die Forderung ist, daß die Gottheit nicht in das Bewußtseyn einzelner, sondern in das Bewußtseyn der Menschheit eingehe, und so sehen wir wohl, daß jener Erweis ein durch die gesammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender ist, der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie *geschichtliche* Philosophie[109].

6.

Die Freiheit des so gedachten Gottes umfasst in sich auch die des Menschen. Das Absolute wird, sofern es nicht außerhalb des Schöpfungsprozesses steht, sondern selbst in diesen verwickelt ist, nur durch die – *freie* – Entscheidung des Menschen für ihn zum *wirklichen* Gott, zum Gott, «der handelt»[110]. In der freien sittlichen Tätigkeit des Menschen ist der *wirkliche*, *lebendige* Gott präsent. Gott ist erst als «*Herr* des Seyns» das nicht mehr nur kontemplative, als solches indifferent bleibende, sondern das «*wirklich* höchste Gut»[111]. Als irreduzibel frei handelnder ist er unendlich viel mehr als ein begrifflich bei sich selbst bleibendes,

[108] F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, a.a.O., S. 404.
[109] F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, *SW* XI, 571.
[110] Ebd., 566.
[111] Ebd. Damit vollzieht sich der Übergang von einem – spinozistisch grundierten – pantheistischen (vgl. hierzu M. Vetö, *Le fondement selon Schelling*, Paris 1977, S. 307-322) hin zu einem theistischen Gottesbegriff: In dieser seiner Herrschaft und Herrlichkeit ist Gott für den späten Schelling nicht mehr, «wie früher, Indifferenz, sondern gerade die höchste Differenz, das Dif-ferente (*praecisum*: abgeschnitten, von allem getrennt)» (F. Duque, *Die Philosophie in Freiheit setzen. Freiheitsbegriff und Freiheit des Begriffs bei Schelling*, a.a.O., S. 188). Siehe ferner: F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, *SW* XI, 559-560: «Denn die contemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der *Ende*, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem actuellen. Bei diesem bloß ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dieß ist unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es *muß* gehandelt werden». Vgl. hierfür T. Leinkauf, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Münster 1998, S. 149ff. passim.

in seiner logischen Innerlichkeit sich einkapselndes Absolutes. Er ist kein bloß – in theoretischem Modus – seiender, sondern ein tätiger und wollender Gott.[112] Er ist als sich verwirklichendes und zu sich selbst kommendes Absolutes jene persönliche Kraft, wie sie für Schellings Konzeption geschichtlicher Freiheit und Wahrheit konstitutiv ist[113]. Erst dieser Gott vermag es, in seiner geschichtlichen Verwirklichung die Dimension wahrhafter Zukunft, «des absolut Zukünftigen»[114] zu erschließen. Denn das, was – als wahrhafter Anfang – noch vor dem Sein ist, «ist ganz *Zukunft*, es ist das noch nicht Seyende, aber das *seyn* wird»[115].

Diese Konstellation eröffnet eine Perspektive, die dem geschichtlich handelnden Menschen eine – prinzipiell – unendliche sittliche Verantwortung auferlegt. Denn es sind damit zuletzt *seine* Handlungen, von denen das Schicksal des Ganzen, des gesamten Universums, zuhöchst von Gott selbst abhängt. Die menschliche Freiheit muss, nach ihrem «reale[n] und lebendige[n] Begriff» genommen, ein «Vermögen des Guten und des Bösen»[116] sein. Im Kampf des Menschen für das Gute steht der Erfolg oder das Scheitern des göttlichen Schöpfungsakts selbst mit auf dem Spiel. Jeder einzelne menschliche Sieg über das Böse trägt zur Bildung des Wahrheitskörpers von Gott selbst bei. Damit wird zugleich das Scheitern der Geschichte als möglicher aporetischer Ausgang in die Konzeption integriert. In dieser – *zugleich* radikal anthropozentrischen *und* metaphysisch-theologischen – Perspektive, wie Schelling sie in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* als Mittel-Stellung des Menschen exponiert[117], bleibt das Schicksal des Menschen in der Geschichte zuletzt notwendig offen. Die Geschichte könnte an jedem Punkt der Entscheidung auch in Selbstzerstörung versinken. Ob dies geschehe oder nicht, ist der menschlichen «Selbstaufgegebenheit»[118]

[112] Hierbei muss im Rahmen der vorliegenden Argumentation betont werden, dass die in die positive Philosophie integrierte Heilsgeschichte und das von Schelling explizit als Gott angesprochene Absolute keine unbegründete μετάβασις εἰς ἄλλο γένος darstellen, sondern sich vielmehr im immanenten Durchgang durch Philosophie prinzipiell, begründungstheoretisch aufdrängen. Vgl. zu Schellings Übergang zur positiven Philosophie für die aktuelle Diskussion S. McGrath, *The Philosophical Foundations of the Late Schelling. The Turn to the Positive*, Edinburgh 2021.

[113] Damit verwirklicht sich, was einer bloß kontemplativ bleibenden Philosophie versperrt bleibt: «Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein andrer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person. Mittelst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur die Idee wieder finden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in der Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d.h. von ihm frei machen kann» (F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, *SW* XI, 566-567).

[114] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 204.

[115] Ebd.

[116] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, AA* I, 17, 125.

[117] Vgl. dazu S. Ziche, *'Menschliche Wissenschaft'. Freiheit als anthropologische Bestimmung im Übergang von Natur zu Mensch*, in *Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag*, hg. v. H. Paetzold, H. Schneider, Kassel 2010, S. 91-110.

[118] F. W. J. Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, *SW* IX, 229.

anheimgestellt und muss ihr, soll sittliche Freiheit geschichtlich wirklich sein, im Augenblick der Entscheidung ausgesetzt sein. Dies macht, innerlich notwendig, unsere «Mitwissenschaft, *conscientia*»[119] mit der geschichtlichen Verwirklichung, der Bewegung des göttlichen Absoluten erforderlich. Mit der in die geschichtliche Wirklichkeit als entscheidendes Kettenglied eingeschriebenen *Krisis* der negativen Philosophie – einer «Krisis der Philosophie selbst, die eintreten mußte und wirklich eingetreten ist» [120] – steht damit in eins das «Schicksal des göttlichen Werks»[121] selbst auf dem Spiel. Die *Krisis* der negativen Philosophie als bei sich selbst bleibender Vernunftwissenschaft markiert den kritischen Scheidepunkt, an dem Philosophie zum sittlichen Willen geschichtlicher Handlung werden muss[122]. Sie markiert eine geschichtliche Stätte der Umkehr, einen Wendepunkt. Wann sich diese – *freie* – Umkehr ereignen mag, bleibt offen und muss offenbleiben: «Ob jetzt oder nach einer langen Reihe von Jahren – dies ist für Gott eins. In diesem Aufschub erkennen wir seine Geduld und Langmut, die von Anfang bis jetzt eine *freiwillige* Umwendung – μετάνοια – gewollt hat, so daß sie den ganzen Erfolg der Schöpfung auf den freien Willen des Menschen gestellt hat»[123].

Im Blick auf dieses in der Geschichte und als Geschichte sich vollziehende göttliche Werk sind wir zuletzt als Mitwisser des Absoluten auch dessen Mittäter (συνεργοί)[124]. Zugleich indes kann hiermit Freiheit nicht – im Sinne eines ungeschichtlichen, geschichtsvergessenen Subjektivismus – einfach als gesichert vorausgesetzt werden. Sie muss sich – *in Freiheit* – vielmehr selbst immer wieder eigens erringen und, um wirklich zu sein, allererst geschichtlich bewähren[125]. Und eben darin nur kann sie wahrhaft am Absoluten partizipieren. Gerade in der *Immanenz* ihres eigenen autonomen Vollzugs selbst erweist sie sich – zuletzt – als

[119] Ebd., 221.
[120] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIV, 232.
[121] Ebd. 14.
[122] Hierzu F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, *SW* XI, 565: «Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst aber kann nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebs; im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur contemplativ, und hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, während es sich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt. Ein *Wille* muß es seyn, von dem [...] diese letzte *Krisis der Vernunftwissenschaft* [...] ausgeht, ein Wille, der die innere Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey».
[123] F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, a.a.O., S. 212.
[124] Vgl. *I Kor* 3,9.
[125] Vgl. hierzu bereits beim frühen Schelling: «[E]s gibt keine *geborenen* Söhne der Freiheit. Es wäre auch nicht zu begreifen, wie der Mensch je jenen Zustand verlassen hätte, wüßten wir nicht, daß sein Geist, dessen Element *Freiheit* ist, *sich selbst* frei zu machen strebt, sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden und dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen mußte, um einst als Sieger und durch eigenes Verdienst in jenen Zustand zurückzukehren, in welchem er, unwissend über sich selbst, die Kindheit seiner Vernunft verlebte» (F. W. J. Schelling, *Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium der Wissenschaft*, *SW* II, 12-13).

abhängig von der *Transzendenz* des göttlichen Absoluten, dessen Verwirklichung damit ebenso das Werk des sittlichen Einsatzes von Freiheit einfordert.

Angesichts der Erfahrung des 20. Jhd. und der *Krisis* als der Grundsignatur zumal der späten Moderne scheint dieser Geschichtsbegriff aktueller denn je.

Gregor Schäfer
University of Basel
✉ gregor.schaefer@unibas.ch

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429991

Articoli/1

Latenz

Das Problem des Anfangs in Schellings *Die Weltalter*

Peter Neumann

Articolo sottoposto a *double-blind review*. Inviato il 09/04/2020. Accettato il 12/06/2020.

Latency. The Problem of Beginning in Schelling's "Die Weltalter"

Schelling's conception of the beginning of time in the *Ages of the World* is new. It differs from all classic acounts of the philosophy of time since time for Schelling is no longer a privation of eternity rather than an entity on its own. Time stands for itself and is irreducibel from the historical context in which it occurs or hides itself. Starting from this turning point in the tradition of the philosophy of time the paper advances the thesis that Schelling's genealogical approach in the *Ages of the World* can only be understood in terms of the concept of latency. Time is nothing more or less than the dialectic between latency and actuality which comes up with the free action of individuals following their expectation, hopes and desires troughout life. For Schelling, time is therefore a moving constellation of past, present and future, and thus needs a form of narrative representation that is able to take into account an irresolvable crisis like this.

***

Einleitung

Schellings in der Urfassung der *Weltalter*-Fragmente von 1811 ausgearbeitete «Genealogie der Zeit»[1] ist bestimmt von einem hochspekulativen Gedanken: Wenn der Anfang der Zeit nicht Anfang sein kann, solange es noch etwas gibt, das seine Herkunft aus einem anderen Ursprung verrät, dann muss der 'wirkliche Anfang' noch vor dem Anfang des Anfangs der Zeit liegen, er darf nicht, wie Schelling sich ausdrückt, eine «schon gewesene» Zeit voraussetzen, er muss vielmehr «gleich anfangs vergangen seyn», noch ehe etwas dabei zu Etwas werden konnte: «Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine

[1] F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, 2., unveränd. Nachdruck der 1946 ersch. Aufl., München 1979, S. 75ff. Hier und im Folgenden zitiert als WA. Die anderen Werke Schellings werden zitiert nach Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämmtliche Werke,* I. Abteilung: 10 Bde. (= I–X); II. Abteilung: 4 Bde. (= XI–XIV), hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856–1861. Im Folgenden zitiert als SW.

ganze Masse als Vergangenheit, eine andre als Zukunft gesetzt wird; denn nur in diesem polarischen Auseinanderhalten entsteht jeden Augenblick die Zeit»[2].

Schellings Eröffnung des genealogischen Unternehmens unterstreicht den kritischen Anspruch, der systematisch mit ihm verbunden ist: Hatte die klassische Metaphysik der Zeit von Parmenides und Heraklit über Platon und Aristoteles bis hin zu Augustinus und Kant die Zeit als eine bloße Privation der Ewigkeit behandelt, als Abkunft und Mangel, möchte Schelling die Zeit als eine Bewegung vor aller Bewegung, als eine Differenz vor aller Differenz, als eine Zeit vor aller Zeit und damit selbst als etwas Positives, irreduzibel Eigenes, absolut Selbstständiges verstanden wissen. Die Methode der Genealogie setzt dort an, wo die traditionellen Emanations- und Deduktionslehren der Zeit scheitern, in der 'Mitte der Zeit' selbst: Deren Anfang hat sich Schellings Weltalterphilosophie zufolge immer schon vollzogen, weshalb auch die Geschichten vom Ursprung der Zeit, welcher Art sie auch sein mögen, in der Sache fehlgehen: Die Zeit ist so wenig von der Ewigkeit ursprünglich als Zeit gesetzt, wie das metaphysische Problem des Anfangs sich spekulativ überhaupt auflösen ließe. Die Zeit *ist,* wenn überhaupt, dann nur als eine *Zeit der Latenz*.

Im Folgenden soll anhand der in den *Weltalter*-Fragmenten entfalteten 'Genealogie der Zeit' Struktur und Funktion von Latenz als einer spezifischen Zeitform genauer herausgearbeitet werden. Zeit, so die erste These, ist nach Schelling in fundamentaler Weise *Latenzzeit*, und zwar in einem starken ontologischen Sinne. Was die Zeit bei Schelling in einem ontologisch starken Sinne zur Latenzzeit macht, ist die Auffassung, dass jedes Sein von jeher mit einer temporalen Differenz beschlagen ist, einer internen Zäsur, die eine vorzeitige und eine nachzeitige Zeitlichkeit als unaufhebbare Differenz ins Sein selbst einträgt. Damit ist die Zeit, so die zweite These, für Schelling in einem praxeologischen Sinne immer schon *geschichtliche Eigenzeit,* weil das Vorhandensein der ontologischen Differenz auf einem vorzeitigen, unvordenklichen Akt beruht, der auf der Ebene des personalen Handlungsvollzugs sich als eine je individuell bzw. kollektiv zu entscheidende geschichtliche Gegenwart zu erkennen gibt, deren Herkunft und Zukunft den Handelnden selbst bis zuletzt intransparent bleibt: Wissen von der Latenz können wir nur durch Handlungen, die sie zu entbergen suchen, während sie diese dabei zugleich verbergen. Dieses 'Wissen' ist darstellungstheoretisch, so die dritte und letzte These, also nur über eine Form zu erfassen, die selber Zeit generiert: Allein der narrative Modus der *Erzählung* vermag den dunklen, nie aufgehenden Rest zu inszenieren und zu vergegenwärtigen, der nach Schelling alle unsere Bemühungen um Erkenntnis und Einsicht unvermeidlich begleitet.

[2] WA, 75.

1. Latentsein

Genealogisches Denken setzt die Vernunft aus dem Bereich der 'ewigen Wahrheit' heraus. Es setzt Vernunft in eine Relation zu Geschichte. Es thematisiert, wie Birgit Sandkaulen festhält, «Werden, Prozessualität und Geschichtlichkeit und fragt gleichzeitig danach, welche Geltung Aussagen unter den Bedingungen geschichtlicher Prozesse haben»[3]. Genealogisches Denken geht, wie Emil Angehrn sagt, «auf den konkreten Werdegang und die Herausbildung einer Sache aus den Faktoren, Prozessen und Phasen ihrer Geschichte»[4].

Schelling greift mit dem genealogischen Verfahren, das in den *Weltaltern* zum Einsatz kommt, auf eine Denkform zurück, die bis in den Anfang der Philosophie − die griechische Archaik − zurückreicht. Schelling ist, das hat Michael Theunissen betont, unter allen archaisierenden Vernunftkritikern der Moderne der einzige, der bis auf Hesiod und die frühgriechische Dichtung und Philosophie zurückgeht[5]. Der Sache nach enthält das wohl bekannteste Werk des griechischen Ackerbauers und Schafhirten Hesiod, die *Theogonie,* nämlich eine wesentliche Problemstellung, die auch die Weltalterphilosophie Schellings im Kern berührt, und zwar die Frage, ob und, wenn ja, auf welche Weise eine Philosophie des Absoluten mit einer Philosophie des Gewordenseins in Übereinstimmung zu bringen ist[6].

Was Hesiods *Theogonie* als die Entstehung der göttlichen Mächte aus den beiden Prinzipien Chaos und Gaia beschreibt, das vollzieht sich in Schellings 'Genealogie der Zeit' im Ausgang von einer auf dem Boden der kritischen Philosophie gewachsenen Konzeption endlicher Willenssubjektivität: als eine Geschichte des Selbstbewusstseins, die sich zwischen einem 'Willen, der nichts will' und einem 'Willen, der etwas will' aufspannt und aus dieser Polarität heraus ihre ungeheure, sich selbst steigernde Dynamik gewinnt[7]. So kommt auch bei Schelling – nicht anders als bei Hesiod – der *Duplizität der Prinzipien*, der Dialektik von Sein und Nichts eine entscheidende Rolle zu: Der Anfang geht aus einer Trennung hervor und hat für die so miteinander Verbundenen immer schon den Charakter der *Unvordenklichkeit*, die als mitlaufende Differenz von

[3] B. Sandkaulen, *Vorwort*, in *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, hrsg. von B. Sandkaulen, V. Gerhardt, W. Jaeschke, Hamburg 2009, S. 9-11, hier S. 9.
[4] E. Angehrn, *Geschichtlichkeit und Geschichtsbezug. Genesis, Geltung, Sinn*, in «Zeitschrift für Kulturphilosophie», VIII, 2014, 1, S. 7-19, hier S. 10.
[5] Vgl. M. Theunissen, *Vernunft, Mythos und Moderne*, in *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993*, hrsg. von H. F. Fulda, R. Horstmann, Stuttgart 1994, S. 31−54.
[6] Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Theogonie. Momente einer Philosophie des absoluten Werdens von Plotin bis Schelling*, in *Kreativität. XX. Deutscher Kongreß für Philosophie*, hrsg. von G. Abel, Hamburg 2006, S. 141−164.
[7] Eine solche 'Geschichte des Selbstbewusstseins' wollte Schelling bereits mit seinem *System des transzendentalen Idealismus* schreiben. Dort bleibt es – konzeptionell gesehen – allerdings bei einer idealen Geschichte der Vernunft; die Vernunft selbst wird noch nicht wie hier in den *Weltaltern* vergeschichtlicht. Vgl. J. Stolzenberg, «*Geschichte des Selbstbewußtseins*». *Reinhold – Fichte – Schelling*, in «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism», XI, 2003, 1, S. 93-113.

vorzeitiger und nachzeitiger Zeit – als 'Zeit zwischen den Zeiten' – letztlich zur Signatur der weltlichen Gegenwart selbst wird[8].

Was Schelling dergestalt in den Problemhorizont der nachkantischen Philosophie einrückt, ist die frühgriechische Frage nach dem Ursprung des Seins, die nun aber nicht mehr – das wäre der Weg, den Schellings Denken von den frühen, maßgeblich von Spinoza geprägten Schriften der Tübinger Zeit bis zu deren identitäts- und kunstphilosophischen Ausläufern der Jenaer und Würzburger Zeit einschlägt – unter Rekurs auf ein außerhalb der Zeit stehendes Absolutes beantwortet wird, das Zeit als etwas Nichtiges begreift[9]. Schelling verschiebt die Frage nach dem Ursprung des Seins auf den realen Vollzug der menschlichen Freiheit selbst, die sich bereits in der Ewigkeit selber als zeitliche Differenz zwischen einem 'Willen, der nichts will' und einem 'Willen, der etwas will' bemerkbar macht[10].

Das Entscheidende an der genealogischen Methode ist also, und darauf kommt es mit Blick auf die Anfangsproblematik in den *Weltaltern* an, dass der Anfang schon als ein *temporales Selbstverhältnis* zu interpretieren ist, und zwar als ein solches, das, auch wenn es selber noch nicht in der realen, sukzessierenden Zeit verortet werden kann, die Erfahrung der Zeit bereits verborgenermaßen in sich enthält. In der Ewigkeit selbst, so muss man Schellings Figur der internen Entzweiung hier verstehen, ist der «erste, aber noch zarteste reinste Dualismus»[11] bereits gesetzt – und damit bereits eine Form von Zeit: «denn Zeit entsteht unmittelbar durch Differenziirung [sic]»[12]. Die Ewigkeit enthält die Zeitdimensionen «Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft»[13] bereits in sich, wenn auch noch unabgehoben, als eine «innre Zeit»[14]. Von dieser Zeit ist zwar zu sagen, dass sie «keine bleibende, geordnete Zeit» sei, sondern «in jedem Augenblick durch neue Contraction, durch Simultaneität bezwungen« werden müsse: «sie ist eben darum auch keine Zeit, die ihren wirklichen Anfang finden, die ausgesprochen, offenbar werden könnte», kurzum: eine «anfanglose» Zeit,

[8] Vgl. L. Hühn, *Die Unvordenklichkeit des Anfangs. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Heidegger*, in *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*, hrsg. von R. Hiltscher, S. Klingner, Darmstadt 2012, S. 157-174; M. Gabriel, *Unvordenkliches Sein und Ereignis. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger*, in *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings* Freiheitsschrift *(1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*, hrsg. von L. Hühn, J. Jantzen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 81-112.

[9] Zur idealistischen Figur einer spekulativen 'Vernichtung der Zeit' vgl. W. Janke, *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendentale Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*, in «Kant-Studien», LVIII, 1967, S. 433-457; J. Urbich, *Vernichtung der Gegenwart. Eine kleine Lektüre von Friedrich Schlegels «Signatur des Zeitalters» (1820/23)*, in *Staat, Nation und Europa in der politischen Romantik*, hrsg. von W. Pauly, K. Ries, Baden-Baden 2015, S. 177–194.

[10] Vgl. A. Hutter, *Priorität und Superiorität. Schellings Neuorientierung des philosophischen Zeitverständnisses im Anschluß an den platonischen «Timaios»*, in *Der Sinn der Zeit*, hrsg. von E. Angehrn u.a., Weilerswist 2002, 331–345.

[11] WA, 89.

[12] Ebd., 77.

[13] Ebd, 75.

[14] Ebd., 77.

ein «bodenloser Abgrund», «da kein Maß anwendbar, kein Ziel und keine Zeit bestimmbar»[15]. Aber es handelt sich eben doch schon um eine Form von Zeit, eine *Zeit der Latenz*, die aus der polaren Spannung zwischen einem unvordenklichen Anfang und einer noch ausstehenden Zäsur hervorgeht.

Schelling versucht das Problem des metaphysischen Anfangs der Zeit nicht länger dadurch zu lösen, dass er die Zeit aus einem überzeitlichen Prinzip deduziert. Um dem geschichtlichen Eigensinn des menschlichen Urteilens und Handelns gerecht zu werden, der «Eitelkeit» dessen, was nach seinen eigenen Worten eines «wahrhaften Zweckes ermangelt»[16], darf die Zeitlichkeit der Erscheinungen nicht in die Ewigkeit des Absoluten – gleichsam *sub specie aeternitatis* − wieder aufgehoben werden. Sie muss geschichtlich aufweisbar bleiben: mikrogeschichtlich als die Zeit eines je Einzelnen, makrogeschichtlich als die Zeit einer jeweiligen geschichtlichen Gegenwart. Eine Zeit-Deduktion, wie sie der transzendentale Idealismus fordert, würde geradewegs darauf hinauslaufen, die Zeitlichkeit der Erscheinungen und damit die Zeit selbst aufzuheben. Genau das gilt es von Seiten Schellings und seiner Weltalterphilosophie aber zu vermeiden. Und darum rückt an die Stelle der Ewigkeit auch die anfängliche Duplizität zweier gleichanfänglicher Zeiten, eines unvordenklichen Vorher und eines ontologisch instabilen Nachher. Die Genealogie erweist sich − und das unterscheidet sie in methodologischer Hinsicht vom Verfahren der Deduktion bzw. dem der Emanation − bereits in ihrem Anfang als *Heterogonie*: als die Erzeugung eines in temporaler Hinsicht verschiedenen Anderen[17].

Schelling denkt die methodische Anlage der Genealogie, wie bereits angedeutet, ganz nach Hesiodeischem Vorbild. So wie Kronos seine Kinder bereits im Moment der Geburt wieder verschlingt und genau darauf seine Herrschaft gründet, so hat auch die innere Zeit, die sich zwischen den beiden Willen aufspannt, die Form eines «unabläßig in sich selbst laufenden Rads der Geburt»[18], von nichts beherrscht als sich selbst, eine im wahrsten Sinne des Wortes chaotische Zeit, ohne Maß, Form und Gestalt. Erst mit der Herrschaft Zeus', dem jüngsten Sohn Kronos', beginnt das «Reich der Form»[19], erst mit ihm wird die «im Ewigen verborgne Zeit ausgesprochen und geoffenbart»[20]. Erst mit Zeus, so lässt sich festhalten, beginnt eine neue Zeit, wird ein epochaler Schnitt in das Kontinuum der wie im Wahnsinn um sich kreisenden chronischen Zeit gesetzt – und das Weltalter der Gegenwart von dem der Vergangenheit geschieden. Mit seiner, Zeus', Herrschaft beginnt das weltliche Zeitalter der δίκη,

[15] Ebd., 76.
[16] *SW* XIII, 7.
[17] Vgl. E. Ortland u.a., *Genealogie als konstellatorische Form in Hesiods «Theogonie»*, in *Erfahrung der Negativität. Festschrift für Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, hrsg. von M. Hattstein u.a., Hildesheim u.a. 1992, S. 15-28, hier S. 15; sowie P. Philippson, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod*, in *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, hrsg. von ders., Zürich 1944, S. 7-42.
[18] WA, 68f.
[19] Ebd., 69.
[20] Ebd., 77.

der Gerechtigkeit, das in temporaler Hinsicht nichts anderes als die Ordnung der chronologischen Zeit bedeutet[21].

Allerdings ist auch diese Zeit, die Zeit der Chronologie, nicht so stabil, wie die fixen Schemata, die sie auszeichnen, vorgeben. Zeus' Macht ist, mit anderen Worten, eine Macht, die sich im ständigen Niederhalten der im Grunde noch wirksamen Urgewalten bewähren muss. Immer noch droht die einmal errichtete Ordnung zurück ins theogonische Chaos zu stürzen, zurück in den gähnenden Abgrund, aus dem sie einmal hervorgegangen ist. Für Schelling stellt diese *latent* immer noch spürbare *Unentschiedenheit* nun aber umgekehrt gerade den Motor der Vergeschichtlichung des menschlichen Daseins dar, weil sie deutlich macht, dass mit der anfänglichen Scheidung von Vergangenheit und Gegenwart im Absoluten auch das Weltalter der Zukunft als dritte Zeitdimension entstanden ist, die Zeit also – mit Ernst Bloch gesprochen – eine «Dämmerung nach Vorwärts»[22] bekommen hat:

> Nicht in dem Verstande sicher, wie es die Menge glaubt, ist der geordnete Zustand der Welt; zwar sicher genug, solange die ewige Liebe nicht stirbt und die herrschende obwaltende Macht ist, aber nicht so sicher, als wäre er durch blinde Nothwendigkeit, oder wie gemeynt wird, durch ewige Naturgesetze[23].

In dieser ungewollten Wiederholung des Anfangs, der Gefahr des Zurückstürzens in das Gestaltlose der Vorzeit wird die innere Zeit des Absoluten endgültig zu einer Zeit der Latenz. Auch da, wo ihre Unentschiedenheit überwunden scheint, bleibt sie untergründig noch immer wirksam. Unter einer Latenzzeit in einem ontologisch starken Sinne lässt sich mit Schelling also ein Seinsverhältnis verstehen, das sich zwischen einem aktualen, zur Präsenz gebrachten Gegensatz und einem potenziell noch immer vorhandenen, sich aber prinzipiell entziehenden Gegensatz aufspannt. Das Verborgensein der Zeit unterscheidet sich darin von ihrem bloßen Enthaltensein im Absoluten, inwiefern die Zeit in diesem nicht nur *in potentia* existiert, sondern immer schon bezogen ist auf eine Gegenwart, die es entweder *noch nicht* oder aber dann *schon nicht mehr* gibt. Die Zeit der Latenz bildet – mit Thomas Khurana gesprochen – eine «Zone der Zeitigung, in der Vergangenheit und Zukunft

[21] Der 'Schnitt', den Zeus dergestalt setzt, findet sich auch in der Etymologie des Wortes 'Zeit': «Das deutsche Wort 'Zeit' kommt vom althochdeutschen 'zit' mit der indogermanischen Wurzel 'di', und bedeutet ursprünglich 'teilen', 'zerschneiden'. Analog verhält es sich mit dem lateinischen Wort 'tempus', das sich etymologisch von griechisch 'themnein', 'abschneiden', herleitet. Man könnte also aufgrund einer ersten, etyomologisch orientierten Interpretation sagen: Zeit bezeichnet so etwas wie einen Schnitt in ein Kontinuum, so daß die Rede von Abschnitten in der Zeit eigentlich eine Verdopplung des Ausdrucks 'Zeit' bedeutet». H. M. Baumgartner, *Zeit und Zeiterfahrung*, in *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, hrsg. von dems., Freiburg i. Br. 1994, S. 189-211, hier S. 190.
[22] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* Kap. 1-32, in Ders., Gesamtausgabe, Bd. 5, hrsg. von dems., Frankfurt am Main 1959, S. 85.
[23] WA, 217.

koexistieren und sich affizieren»[24]. Die reale Zeit ist zwar in jedem Augenblick der Zeit mitgegenwärtig, sie bleibt aber notorisch akut, subliminal, ausstehend – *in absentia*.

2. Unentschiedensein

Die Gegenwart präsentiert sich bei Schelling als ein temporales Selbstverhältnis von spezifischer Art: Es besteht nicht einfach nur, es muss sich immer wieder einstellen, das heißt: praktisch vollzogen werden. Auch deshalb beharrt Schelling darauf, dass man es bei der inneren Zeit vorerst nur mit dem «Anfang des Anfangs» zu tun habe, aber noch nicht mit dem «wirkliche[n] Anfang», der nur von «absoluter Freiheit»[25] kommen kann:

> Nur durch eine zweyte von der ersten verschiedne Persönlichkeit, welche die Simultaneität der Principien in ihr entschieden aufhebt, das Seyn als erste Periode oder Potenz, das Seyende als Gegenwart und die in der ersten ebenfalls eingeschloßne wesentliche und freye Einheit beyder als Zukunft setzt, nur durch eine solche kann auch die im Ewigen verborgne Zeit ausgesprochen und geoffenbart werden, welches dann geschieht, wenn die Principien, die in ihm als Potenzen des Seyns coexistirend oder simultan waren, als Perioden hervortreten[26].

Lässt man die ontotheologischen Bestimmungen an dieser Stelle beiseite, so wird deutlich, worauf es Schelling in Bezug auf die latente Zeitlichkeit des Anfangs ankommt: Wenn die innere Zeit Ausdruck eines Suchens und Nichtfindenkönnens des Anfangs ist, dann muss eine zweite Zäsur erfolgen, die dasjenige, was im Ewigen bloß «coexistirend oder simultan»[27] ist, in eine zeitlich-periodische Ordnung überführt, eine Zäsur, die den internen Dualismus, der in der Ewigkeit um sich selber kreist, nicht einfach als solchen perpetuiert, sondern in einen *zeitlogischen Periodismus* transformiert, in eine temporale Sukzession, welche die «Simultaneität der Principien in ihr entschieden aufhebt»[28]. Die Vorgeschichte der Zeit geht in die Zeit der Geschichte über, indem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als verschiedene Zeiten – Weltalter – realiter auseinandertreten[29].

Wie in Rekurs auf die hesiodeische Theogonie bereits deutlich wurde, ist die *horizontale Auseinanderfaltung* der Zeiten als *vertikale Schichtung* zu verstehen, als ein Prozess der Verdrängung, der nur durch Verdrängung kompensiert werden kann. Schelling konzipiert den Anfang dergestalt nach der augustinischen Vorstellung einer *creatio continua*, verkehrt diese aber ins radikal Geschichtliche:

[24] Vgl. T. Khurana, *Latenzzeit. Unvordenkliche Nachwirkung: Anmerkung zur Zeitlichkeit der Latenz*, in *Latenz. 40 Annäherungen an einen Begriff*, hrsg. von Stefanie Dieckmann, dems., Berlin 1993, S. 142-147, hier S. 146.
[25] WA, 75.
[26] Ebd., 77ff.
[27] Ebd., 78.
[28] Ebd., 77.
[29] Vgl. P. Neumann, *Zeit im Übergang zu Geschichte. Schellings Lehre von den Weltaltern und die Frage nach der Zeit bei Kant*, Freiburg i. Br. 2019.

Auch wenn ein 'wirklicher Anfang' gemacht wurde, kann dieser Anfang nicht aufhören, Anfang zu sein. Der Anfang ist, wie Schelling sagt, «immer gleich ewiger Anfang»[30], weil er den *tiefengeschichtlichen Zustand der Einheit* immer nur wieder als *epochengeschichtliche* Zäsur inszenieren und realisieren kann.

In nichts anderem besteht für Schelling denn auch die epochenmachende Zäsur seiner eigenen Zeit, der Moderne: Ein Umbruch hat sich ereignet und noch in jedem Versuch, die Vergangenheit zu überwinden, endgültig hinter sich zu bringen, wird sie weiter perpetuiert, dauert sie an[31]. Wo in der Kunstphilosophie noch die Versöhnung in der Indifferenz aufscheint, da haben sich in den *Weltalter*-Fragmenten die Vorzeichen geändert. Die Geschichte beweist, dass die Welt ein Schauplatz des Schrecklichen ist, wo sich tagtäglich «Scenen des Kriegs u. Friedens, Schmerz u. Lust, Gefahr u. Errettung»[32] ereignen. Das buchstäblich 'Entscheidende' der Scheidung ist also, dass durch die Zäsur die anfängliche Ungeschiedenheit nicht restlos in Entschiedenheit aufgehoben, sondern bloß als vergangen gesetzt und damit aber als entscheidbare Zukunft projektiert werden kann.[33]

Hinter einer solchen Theorie verschiedener übereinanderliegender und sich wechselseitig verdrängender Zeitschichten verbirgt sich, was Schelling in der *Freiheitsschrift* von 1809 als «die unergreifliche Basis der Realität» bezeichnet hat, der «nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt»[34]. Ein «Rest», der so verstanden aber eine maßgebliche Perspektive auf den Phänomenzusammenhang 'geschichtliche Gegenwart' freigibt. Was die geschichtliche Gegenwart für den Menschen bedeutet, kann immer nur wieder vor dem Hintergrund dessen eruiert und entschieden werden, worin sich der Mensch *zunächst und zumeist* befindet, um an dieser Stelle auf eine Strukturformel Heideggers zurückzugreifen. Und das ist der Zustand der Unentschiedenheit, desjenigen,

[30] WA, 78.
[31] Die Entzweiung mit sich und der geschichtlich überlieferten Tradition ist Joachim Ritter zufolge die Grundverfassung der modernen Zeit: «Vom dem Leiden an ihr geht seine Philosophie aus; in der Entzweiung entspringt ihr Bedürfnis», so bringt Ritter in seiner einflussreichen Hegel-Interpretation den systematischen Zusammenhang von Hegels Zeitdiagnose und dessen systematischen Anspruch auf den Punkt. Schelling folgt in den *Weltaltern* exakt derselben Figur (J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main 1965, S. 45).
[32] WA, 211.
[33] Vgl. dazu R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 2015, S. 19: «'Zeitschichten' verweisen auf geologische Formationen, die verschieden weit und verschieden tief zurückreichen und die sich im Laufe der sogenannten Erdgeschichte mit verschiedenen Geschwindigkeiten verändert und voneinander abgehoben haben. Wir verwenden also eine Metapher, die erst seit dem achtzehnten Jahrhundert sagbar geworden ist, nachdem die alte statische Naturkunde, die 'historia naturalis', verzeitlicht und damit historisiert worden war. Die Rückübertragung in die menschliche, die politische oder soziale Geschichte […] erlaubt es, verschiedene zeitliche Ebenen analytisch zu trennen, auf denen sich die Personen bewegen, Ereignisse abwickeln oder deren längerwährende Voraussetzungen erfragt werden».
[34] *SW* I/7, 360.

was Heidegger existenzialontologisch als «abgeschliffene Durchschnittlichkeit»[35] des alltäglichen Miteinanderseins geltend macht.

Mit einer 'entschiedenen Gegenwart' ist bei Schelling also die Vorstellung von einer geschichtlichen Zeit verbunden, die, wenn sie aus dem Zustand der Taubheit und Unempfindlichkeit heraustritt, sich nur in *Konflikten* aussprechen und, indem sie dergestalt erst allmählich, nie aber ganz zu sich kommt, sich grundsätzlich auch verfehlen oder auf längere, unbestimmte Zeit auf einer gewissen Stufe verharren, sozusagen steckenbleiben kann. Sie ist, was sie ist, allein durch den Handlungsvollzug, mit dem das Dasein seine Gegenwart zeitigt. Und so korrespondieren den verschiedenen Modi der Zeitigung bei Schelling auch verschiedene Modi der Latenz: Die Latenz kann sich als Verzögerung, als Wiederholung, Nachträglichkeit oder Stillstand bemerkbar machen; sie kann aber auch als Anfang, Aufbruch und Ungeduld, als Eingedenken, Geistesgegenwart und Unterbrechung in Erscheinung treten; eine längere Passage aus den *Weltaltern* mag das hier verdeutlichen:

> Wie oft verlangt oder erfleht menschliche Ungeduld einen beschleunigten Gang der Weltentwicklung, indeß der allein Weise zögert, und die Welt das ganze Maß der Schmerzen tragen läßt, ehe die versöhnende Geburt erfolgt! Lange Zeitalter hindurch fühlen ganze Völker sich unwohl und kraftlos, ihr Schicksal zu ändern, in eine bessere Zeit durchzubrechen. Was hindert sie, wenn die Zeit für den Menschen nur eine innere Form ist, die selbstgesetzte Schranke aufzuheben und so wie mit Einem Zauberschlag in die glücklichere Zeit durchzudringen? Was erhält Jahrhunderte hindurch, trotz aller gegenwirkenden Belehrung, gewisse Ansichten, Meynungen oder Maximen selbst nach den verderblichsten Folgen bei Ansehen, da nichts leichter scheinen sollte, als durch Erfahrungen gewitzigt sie zu ändern? Was läßt lange Zeiten hindurch gewisse Eigenschaften, Talente oder Bestrebungen des Geistes todtenähnlich schlummern, bis sie, wie durch einen plötzlichen Frühling geweckt, aus diesem Winterschlaf erwachen und nun nicht einzeln, sondern wie Knospen und Blüthen an Bäumen, Hecken und Stauden, von allen Seiten, geschaart und in Masse hervorbrechen? Diese Fragen, welche nur die nächsten sind, indeß dem aufmerksamen Betrachter viel auffallendere der Art überall entgegen kommen, beweisen allein schon, daß alles *seine* Zeit hat, daß die Zeit nicht ein äußeres wildes, unorganisches, sondern ein inneres im Großen wie im Kleinen immer ganzes und organisches Princip ist[36].

Hier also, in der konfliktuösen Unentschiedenheit der Gegenwart, auf dem Boden eines dialektischen Negativismus, beginnen sich die Konturen

[35] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, in Ders., Gesamtausgabe, III. Abt., Bd. 64., hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2004, S. 1-103, hier S. 27. Zur problemgeschichtlichen Kontinuität zwischen Schelling und Heidegger vgl. u.a. auch P. Schwab, *Ungrund und Metaphysik des Bösen. Von Heideggers erster zu Derridas letzter Auseinandersetzung mit Schelling (1927–2002)*, in *Das Erbe Schellings. Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert,* hrsg. von G. Bensussan, L. Hühn, P. Schwab, München 2015, S. 209-255, sowie K. Sommer, «Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs»? Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit *Schellings «Freiheitsschrift»*, in *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, hrsg. von B. Sandkaulen, Würzburg 2006, S. 175-200.

[36] WA, 86.

einer Geschichtszeit abzuzeichnen, in der alles seine Zeit haben kann[37]. Das Latente tritt als *akuter Zeitgestaltungsspielraum* in Erscheinung, der nicht einfach nur besteht, sondern immer wieder praktisch hervorgebracht werden muss. «Wohlthätig und förderlich», so heißt es bei Schelling, sei für den Menschen das Bewusstsein, «etwas wie man sagt hinter sich gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt zu haben»[38]. Denn nur unter dieser einen Voraussetzung, der Bedingung also, dass der Mensch etwas bereits als Vergangenheit «hinter sich» gebracht habe, könne er umkehrt nun wiederum daran gehen, etwas als Zukunft «vor sich [zu] bringen»[39].

Schellings praxeologisches Zeit- und Geschichtsdenken erhält von hier aus seinem gegenwartskritischen Charakter. Indem es aus der äußersten Negativität dazu auffordert, sich die Zeit *zu eigen* macht, macht sie jenseits des bloßen Vergehens und des bloß mechanischen Ablaufs der Zeit, der bloßen Unentschiedenheit und der bloßen Geduld auf den latenten Zeitgestaltungsspielraum aufmerksam, der uns als Personen bleibt, wenn wir in der Zeit *gegen* die Zeit sagen sollen, was die Zeit sei. Der Mensch ist deshalb allein in der Weise in der Zeit, wie Georg Picht sagt, in der die Erscheinung der Zeit seine «Möglichkeit»[40] ist: Möglichkeit sich aus der Vergangenheit in der Gegenwart auf eine zukünftige Zeit hin zu entwerfen, vorausgesetzt er fragt auch danach und lässt die Zeit nicht bloß, wie es bei Schelling hieß, verhängnisvollerweise «lange Zeitalter hindurch»[41] verstreichen.

Dies mag auch der Grund dafür sein, warum vor allem heute, in einer Zeit, in der das *Zeitregime der Moderne* – die Idee einer zukunftsgerichteten Geschichte – ausgedient zu haben scheint, gerade Schellings Ansatz eines kritischen Umgangs mit Zeit so ungeheuer 'gegenwärtig' wirkt: «Das Geheimnis alles gesunden und tüchtigen Leben», so liest man in den *Weltaltern*, «besteht unstreitig darinn, sich die Zeit nie äußerlich werden zu lassen und mit dem Zeiterzeugenden Princip in sich selber nie in Zwiespalt zu kommen»[42].

Schellings Appell an die menschliche Freiheit darf nicht als eine Form des Zeit-Vitalismus missverstanden werden, analog zu demjenigen Nietzsches, der in seiner *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* bekanntlich dazu aufruft, der Mensch müsse von Zeit zu Zeit die Kraft haben, «eine Vergangenheit zu

[37] Der Begriff des dialektischen Negativismus ist von Michael Theunissen im Hinblick auf Kierkegaard geprägt worden. Vgl. Ders., *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*, Frankfurt am Main 1991. Auf die vielfältigen philosophischen Bezüge zwischen Kierkegaard und Schelling ist jüngst immer wieder verwiesen worden, nicht zuletzt von Theunissen-Schülern. Vgl. dazu etwa A. Hutter, A. M. Rasmussen, *Kierkegaard im Kontext des deutschen Idealismus*, Berlin 2014; L. Hühn, *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*, Tübingen 2009.
[38] WA, 119.
[39] Ebd.
[40] G. Picht, *Die Erfahrung der Geschichte*, Frankfurt am Main 1958, S. 53-54.
[41] WA, 84.
[42] Ebd. Dazu vgl. A. Assmann, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013.

zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können»[43]. Schelling besteht auf der Scheidung der Zeiten, nicht um die Historie in den Dienst eines numinosen vitalistischen Lebensbegriffs zu stellen, wie ihn Nietzsche verfolgt, sondern um sich die Vergangenheit mit Blick auf eine offene Zukunft anzueignen. Schellings genealogische Methode stimmt zwar darin mit der genealogischen Kritik Nietzsches überein, dass am zeitlichen Anfang der Dinge nicht «die immer noch bewahrte Identität ihres Ursprungs, sondern die Unstimmigkeit des Anderen»[44], des bereits Gewordenen liegt. Anders als bei Nietzsche soll die genealogische Methode bei Schelling aber nicht die Geschichte der Irrtümer, Täuschungen und Erfindung aufdecken, um in dekonstruktiver Absicht die Chimäre des Ursprungs zu vertreiben. Sie ist also nicht dazu da, um die Eigenständigkeit des Anderen in eine radikale Heterogenität zu transformieren.

Die genealogische Methode, die Schelling in Anschlag bringt, versteht die Geschichte der Formen als eine kritische Erinnerung daran, dass es überhaupt so etwas wie Offenheit gibt und damit personale Freiheit abseits eines strengen metaphysischen Nezessitarismus[45]. In ihrer appellativen Forderung, sich die Geschichte um einer offenen Zukunft willen nicht äußerlich werden zulassen, kommt Schelling also vielmehr mit der kritischen Geschichtsbetrachtung Benjamins überein, die den Sinn für die Kleinigkeiten, das Weggeworfene, Alltägliche und Vernachlässigte in der Geschichte der Formen aufrechtzuerhalten versucht: Geschichtliche Gegenwart, das ist immer auch das Nichtrealisierte, Unabgegoltene, der uneinholbare Rest[46]. Erst in dieser Hinsicht, im Anspruch *Heterochronien* und *Heterotopien* ganz diesseitig, im Hier und Jetzt aufzuzeigen, gilt für Schelling, dass die Zeiten voneinander abgehoben und geschichtlich ausdifferenziert werden müssen: «Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich über sich selbst zu erheben, ist fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen; ebendieser genießt auch allein eine wahre Gegenwart, wie er allein einer eigentlichen Zukunft entgegensieht […]»[47].

[43] F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, 9. Aufl., München 2012, S. 243-334, hier S. 269.
[44] M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Historie,* in Ders, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt am Main 1978, S. 83–109, hier S. 86. Zum Begriff der Genealogie bei Nietzsche und Foucault vgl. M. Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main 2007.
[45] Vgl. A. Hutter, *Metaphysik als Metachronik. Schellings Philosophie der Zeit*, in *Zeit – Anfang und Ende*, hrsg. von W. Schweidler, St. Augustin 2004, S. 257-267.
[46] Vgl. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Werke*, unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem, hrsg. von R. Tiedermann und H. Schweppenhäuser, Bd. 1.2, Frankfurt am Main 1991, S. 693-703. Eine grundlegende Untersuchung zur Konstellation Schelling–Benjamin steht bis heute aus.
[47] WA, 119. Vgl. in dieser Hinsicht auch E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hrsg. von M. Krois, Hamburg 1995, S. 228ff.: «Die geschichtliche Zeit ist dann wesentlich ethische Zeit: Zeit der 'reinen Zukunft'; alles Geschehen ist gewissermaßen hinaufgehoben in die Dimension der Zukunft – Auch das Vergangene muß ständig neu gesehen, neu gestaltet, neu geboren werden aus dem Blick auf die Zukunft heraus – Jeder Zukunftsgedanke verändert die geschichtliche Gegenwart wie die geschichtliche Vergangenheit […]».

Diese Einsicht – die Erkenntnis eines durch die Latenz der Zeit vermittelten *geschichtlichen Alteritätspotenzials* – ist es, die einen sittlichen Horizont in die Problematik des Anfangs einträgt. Die Rede ist von einer *ethischen Zeit*, die in ihrem Sinn für die Geschichtlichkeit von Zeit und die Zeitlichkeit von Geschichte empfänglich bleibt für eine Synchronisierung irreduzibel verschiedener Zeiten. Die Gegenwart ist der Berührungspunkt einer Pluralität geschichtlicher Zeiten und zugleich die Kluft, die es zu überbrücken gilt. Diese Brückenfunktion ist der Latenz aber von jeher eingeschrieben: Latent ist, wie die Analyse der genealogischen Operation in den *Weltaltern* gezeigt hatte, eine Zeit nicht aus sich heraus, sondern immer nur in Konflikt mit anderen Zeiten und normierenden Synchronisationsprozessen. Personen gewinnen ihre Eigenzeit immer nur als Gegenzeit, indem sie sich, wie Michael Gamper und Helmut Hühn sagen, «ob affirmativ oder negierend, in eigensinniger Weise auf Prozesse der Synchronisierung beziehen»[48].

Will man also von einer *geschichtlichen Eigenzeit* im Ausgang von Schelling sprechen, so wären ihre kategorialen Strukturen im Ausgang von einer *handlungsbasierten Geschichtszeit* herauszupräparieren, die aus der Mitte der Gegenwart heraus entsteht, Zeit in ihre geschichtlichen Dimensionen auseinandertreibt und auch nur von dorther, im Konflikt mit anderen Zeiten erschlossen werden kann. Jenseits der Mess- und Vergleichbarkeit der Zeit, die bloß eine Form der Gleichzeitigkeit, und zwar die Taktung, kennt, sind geschichtlichen Eigenzeiten auf dynamische Darstellungsformen angewiesen. Für Schelling kommt genau an dieser Stelle der narrative Modus der Erzählung ins Spiel: Denn es sind gerade Erzählungen, zeitgenerierende Fiktionen wie etwa auch der Mythos, in denen individuelle wie kollektiven Eigenzeiten inszeniert und so gemeinsam vergegenwärtigt werden können.

3. Gewordensein

«O Vergangenheit, du Abgrund der Gedanken!»[49]. Mit diesem Ausruf ist bei Schelling ein 'Entsetzen' bezeichnet: Ein Entsetzen darüber, wie weit die Gegenwart in die Tiefe der Vergangenheit zurückreicht, ein Entsetzen aber auch darüber, dass am Ende der Reihe der geschichtlichen Begebenheiten kein sicherer Grund zu finden ist, kein fester Boden, auf den man stößt, sondern der Geist «auch bei'm letzten Sichtbaren angekommen» eine «nicht durch sich selbst begründete Voraussetzung»[50] findet. Die Vergangenheit ist, um im Bild Schellings zu bleiben, ein «Abgrund»[51] für die Vernunft: Sie offenbart dem Denken, dass es immer schon die Signatur der eigenen Geschichtlichkeit mit sich trägt, und deshalb gezwungen ist, sich permanent geschichtlich neu zu verorten.

[48] M. Gamper, H. Hühn (hrsg. von), *Was sind ästhetische Eigenzeiten?*, Hannover 2014, S. 24f.
[49] WA, 218.
[50] Ebd., 12.
[51] Ebd., 218.

Was 'jetzt' ist, so die zentrale Einsicht der Weltalterphilosophie Schellings, das ist nicht auf einmal entstanden, vielmehr werden die vorhergehenden von den nachfolgenden Zeiten überlagert. Was 'jetzt' ist, so Schelling, kann «unmöglich ohne eine vollständige Genealogie des jetzigen Zustandes der Dinge begriffen werden u. diese wiederum nicht ohne in Gedanken das ganze Gebäude der Zeiten abzutragen, um so auf den Grund zu kommen»[52]. Und darum gilt es auch, das machen gerade die genealogischen Operationen der *Weltalter*-Fragmente deutlich, wenn überhaupt etwas erkannt werden soll, die besonderen Umstände zu erfahren, unter denen sich dieses Etwas herausgebildet hat.

An dieser Stelle kommt der Modus *narrativer Vergegenwärtigung* bei Schelling ins Spiel. Er allein verspricht dem Eigensinn des Geschichtlichen gerecht zu werden. Indem nämlich sie, die Erzählung, «eines nach dem anderen erzählt, aufzählt und dadurch die Zeit als unaufhebbare Folge von Verschiedenen zur Darstellung bringt»[53], wird sie zu einer selber zeitgenerierenden Darstellungsform, in welcher der diskontinuierliche Vollzug der Zeit inszeniert und vergegenwärtigt werden kann. Schellings 'Genealogie der Zeit' kann in diesem Sinne geradezu als der Versuch verstanden werden, die Entstehung der Zeit, das heißt: «den Prozess des Werdens selbst empfindsam mitzuinszenieren, das Werden in einer erzählenden Philosophie zu Wort kommen zu lassen»[54]. Und sie tut dies, indem sie unter dem Vorzeichen der Negativität, der Uneigentlichkeit und ubiquitären Herrschaft der Zeit den Fokus von der Zeit als skalierbarer, zeitloser Ordnung auf die latenten und aktualen Vollzüge menschlicher Praxis verschiebt, und gerade von den Situationen erzählt, in denen es gilt, wie Hans Michael Baumgartner sagt, «sein eigenes Leben in die Hand zu nehmen und eventuell neu zu gestalten, Weichen zu stellen, Verantwortung zu übernehmen»[55], anders und mit Schelling gesagt, «mitten in der Zeit»[56] sein Leben neu zu beginnen.

Die Erzählung – und hierin liegt das entscheidende Argument Schellings – kann Zäsuren *inszenieren*. Sie kann das Vorher und Nachher in eine zeitliche Ordnung bringen, ohne es deshalb schon in eine zeitliche Sukzession überführen zu müssen. Zwar werden auch Geschichten sukzessive erzählt, aber schon das märchenhafte «Es war einmal» verweist auf die entscheidende Differenz zum bloßen Aufzählen, Ableiten oder Hererzählen: Der Anfang bleibt *kontingent*. Auf diese Weise gibt es – sowenig es eine Zeit gibt – auch nicht nur eine Geschichte, es gibt unendlich viele Geschichten, ein unerschöpfliches Reservoir latenter Narrationen, die als verborgene Tiefengeschichten aufeinanderfolgen, konkurrieren und sich durchaus auch widersprechen können. Die Kontingenz

[52] F. W. J. Schelling, *Weltalter-Fragmente. Aus den Manuskripten des Berliner Nachlasses*, hrsg. von K. Grotsch, mit einer Einleitung von W. Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 169.
[53] W. Schmidt-Biggemann, G*eschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte. Einsichten und Paradoxien*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LXVI, 2018, 1, S. 2-24, hier S. 4.
[54] Ebd., S. 20.
[55] H. M. Baumgartner, *Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung*, in «Philosophisches Jahrbuch», CVI, 1999, 2, S. 287-298, hier S. 291.
[56] *SW* IX, 218.

des Anfangs lässt die Erzählung offen für das Latente, das sich in den Handlungen ihrer Protagonisten ausspricht. Zwar werden Geschichten oft von ihrem Ende her erzählt, weswegen ihnen ein Mindestmaß an innerer Homogenität und Kontinuität, ja teleologischer Gerichtetheit zugestanden werden muss. Allerdings kann sich das Ende durch die mitlaufende und insofern anwesende Abwesenheit der ersten Anfangsdifferenz immer wieder verschieben[57].

Schelling geht es bei der narrativen Vergegenwärtigung des Anfangsgeschehens zweier gleichanfänglicher Zeiten darum, den Phänomenen *ihre* Zeit abzugewinnen. Die Zeit soll sichtbar werden nicht als das fixe Schema, das ihnen auferlegt ist, sondern als die Zeit, die ihnen selbst eingeschrieben ist, und als die Zeit, die sie ihrer Gegenwart einschreiben. Auf diese Weise wird auch verständlich, warum Schellings praxeologisches Zeit- und Geschichtsdenken sowohl den Erfahrungsraum einer gewesenen Vergangenheit als auch den Erwartungshorizont einer kommenden Zukunft aufspannt. Es gilt, wie Schelling sich ausdrückt, «dem Gegenstand gewachsen, auf gleicher Höhe mit ihm zu seyn»[58], ihn selber *werdend* mitzuvollziehen. In der akut gegebenen Verschiedenartigkeit der Erzählungen, die der Zeit-Genealoge Schelling freilegt, der subliminalen Verschiebung des Realitätsbezugs, findet die ethische Zeit schließlich zu der ihr angemessenen narrativen Form: «Im Erzählen, das selbst zeitlich ist, indem es Zeit beansprucht und Zeit wiedergibt, nimmt das menschliche Dasein Gestalt an und öffnet sich dem sittlichen Anspruch»[59].

Die Menschen, das sind ihre Geschichten, möchte man aus phänomenologischer Perspektive mit Wilhelm Schapp sagen, und Geschichten müssen erzählt werden[60]. Erst im Horizont der Erzählung wird die geschichtliche Dimension menschlichen Daseins als unvordenkliche Zäsur sichtbar und bezogen auf die eigene Gegenwart als Moment radikaler Umkehr reinterpretierbar. Gerade indem Personen dergestalt immer schon in Geschichten verstrickt sind, seien es die eigenen oder die fremden, behauptet die erzählte Gegenwart als latenter Umschlagpunkt ihr Eigenrecht gegenüber dem, was war, und dem, was sein wird. Die Zeit relativiert, pluralisiert und individualisiert sich in dem Maße, wie sie erzählend durch ihre eigene Geschichte hindurch erst zu sich als Gegenwart findet und doch immer wieder und immer noch zu sich als eine neue Gegenwart aufbrechen muss. Nicht zuletzt diese Einsicht aber, die Einsicht in die grundlegende Offenheit der geschichtlichen Zeit, lässt die Denkfigur der Latenz für Schelling zur entscheidenden Zeit des Anfangs werden.

Peter Neumann
Carl von Ossietzky Universität
✉ peter.neumann@uni-oldenburg.de

[57] Schellings *Weltalter*-Projekt weist in diesem Punkt große Ähnlichkeit zu narrativen Ansätzen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts auf, wie man sie prominent etwa bei Paul Ricœur findet. Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung, Bd. 1: Zeit und literarische Erzählung*, übersetzt von Rainer Rochlitz, München 1988.
[58] *SW* XII, 137.
[59] H. Feger, *Poetische Vernunft. Moral und Ästhetik im Deutschen Idealismus*, Stuttgart 2007, S. 16.
[60] Vgl. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1985.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429993

Articoli/2

Das Wunder oder «Ueber die Macht des Gebetes»

Überlegungen zu einem unwägbaren Phänomen

Vicki Müller-Lüneschloß

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 28/01/2020. Accettato il 18/02/2020.

The Miracle or on The Power of Prayer. Reflections on an Imponderable Phenomenon

The essay deals with the phenomenon of «miracles» and traces its genuinely Christian origin until modern times, in order to finally ask, whether the belief in miracles in postmodernity is still up to date? At the center of the argumentation is Schelling's thought, who makes use of this term as well as in his early transcendental and identity philosophy writings as in his later religious philosophy from the perspective of religion, anthropology and art. That is why the notion of «genius» is related close to that of «miracle». The thesis of the break with the laws of nature is abandoned in favor of a new view on man, who finds himself beyond the opposition of nature and spirit in a complex network of 'forces', whose relations and interactions with the words of antiquity can be called «cosmic sympathy».

***

«Beten heißt mit Gott wirken.»
(F. Chr. Oetinger)[1]

Einleitung

Das Wunder an sich ist genauso rätselhaft wie die etymologische Herkunft seines Begriffs, die bis heute ungeklärt ist[2]. Sieht man von der zahl- und

[1] F. Chr. Oetinger, *Weinsberger Evangelienpredigten*, Metzingen 1972, S. 151–161 (= *Am Sonntag Reminiscere / Das kräftige Gebet des Glaubens*).
[2] Ein bedeutungsgeschichtlicher Zusammenhang des Begriffs «Wunder» konnte bislang weder mit dem Substantiv «Wunsch» noch mit dem Verb «winden» und den daraus folgenden Adjektiven «verworren», «verwirrt» nachgewiesen werden (vgl. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, hg. v. W. Mitzka, Berlin 1967, S. 869; ebd., hg. v. E. Seebold, Berlin/Boston 2011, S. 996.

facettenreichen literarischen Verwendung dieses Wortes ab[3], dann begegnet uns das Wunder vor allem im Christentum, und zwar in den «Wundern Christi». Das Wunder erscheint somit als ein religiöser Begriff, der in der Geschichte des Christentums eine breite Diskussion erfahren hat. Erstaunlicherweise werden jedoch weder das griechische *thaumasion* (= «Erstaunliches») noch das lateinische *miraculum* (= «Wunderding») im Alten oder Neuen Testament genannt, welche an die Stelle des «Wunders» vielmehr termini wie «Zeichen», «Tat» oder «Kraft» setzen[4], womit das «Wunder» seinen unnahbaren Charakter weiter für sich zu beanspruchen scheint.

Sucht man in einem beliebigen Wörterbuch aus dem 18. oder 19. Jh. nach dem Wort «Wunder», dann findet man für gewöhnlich die folgende Definition: Wunder sind «Erscheinungen, oder Wirkungen, welche sich aus den bekannten Sätzen der Natur nicht erklären lassen, und daher für eine unmittelbare Wirkung Gottes gehalten werden»[5]. Hierbei fallen zwei wesentliche Aspekte auf: zum einen der Hinweis, dass es sich bei dem Wunder um eine Nonkonformität mit den Naturgesetzen handeln soll, und zum andern, dass es als das Eingreifen Gottes in die Schöpfung gedacht wird. Das Wunder ist somit das Außerordentliche, Ungewöhnliche und Erstaunliche, das als solches Offenbarungscharakter trägt, weil das Verhältnis von Grund und Folge nicht einsehbar ist. Wunder werden demgemäß stets geglaubt und nicht gewusst, meistens erzählt und scheinbar weniger selbst erlebt. Der Vergleich unterschiedlicher Auflagen des Meyerschen *Conversations-Lexicons* zeigt, welche Wandlung der Wunder-Begriff in den beiden letzten Jahrhunderten durchlaufen hat. Während die Auflage von 1852 den Wunder-Begriff an sich diskutiert, indem sie sämtliche Positionen von Augustinus über Luther bis zu den Rationalisten und Supernaturalisten aufgreift, und zwar immer in der kritischen Bemühung, die These von dem Bruch mit den Naturgesetzen auszuräumen, andererseits jedoch die Möglichkeit eines außerordentlichen Eingreifens Gottes keinesfalls bestreiten will, erweist sich die jüngste neunte Auflage bloß noch als eine müde und versöhnte religionsgeschichtliche Auseinandersetzung, die uns über den

[3] Vgl. J. u. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, XIV, 2, hg. v. L. Sütterlin, Leipzig 1960, S. 1782–1825.

[4] Vgl. Lucks Übersicht der in dem griechischen Bibeltext und der Vulgata verwendeten Begriffe, an deren Stelle die Luther-Bibel später die Bezeichnung «Wunder» setzt: Demnach ersetzt das lat. *signum* («Zeichen») das griech. *semeion*; *prodigium* («bedeutungsvolles Vorzeichen») ersetzt *teras*; *virtus* («Kraft») ersetzt *dynamis* (G. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, Stuttgart 1990, S. 172).

[5] J. Chr. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart,* 2. Aufl., Teil IV, Leipzig 1801, S. 1621ff. In der «Polemik»-Vorlesungsnachschrift in Schellings *Frühen Theologischen Arbeiten 1792–1793* (*AA* II 4, S. 155) wird dieselbe Definition gegen die Leugnung des Offenbarungsglaubens der Naturalisten angeführt und wie folgt ausgelegt: «Unter Wunder denkt man sich entweder eine unmittelbare Einwirkung Gottes in der Welt oder eine solche Erscheinung die aus der Naturcaußalität nicht erklärbar sind, die aber doch von Gott in die erste Natureinrichtung eingewikelt worden sind (präformirte Wunder). Jenes ist Wunder im engsten Sinn, dieses im weiteren Sinn. Die leztere wäre denn doch auch Offenbarung» (Vgl. weiter ebd., S. 168ff).

Umgang mit den Wundern in der biblischen Tradition informiert[6]. Soll das also heißen, dass das Wunder aus dem Bewusstsein des modernen Menschen verschwunden ist? In der Tat verflüchtigt sich der Wunderglaube im Zuge der fortschreitenden Naturwissenschaft, und insbesondere seit der Aufklärung, aus der Menschheit. Naturerscheinungen wie Blitz und Donner werden durch die Kenntnis der Naturgesetze erklärt und nicht mehr als Zeichen göttlicher Mächte interpretiert. Das lässt auch das oben zitierte Wörterbuch erkennen, das seiner Wunder-Definition den Beisatz nachstellt: «da es denn aber wieder auf den Grad der Kenntniß der Naturkräfte ankommt», wodurch das Wunder eine klare Einschränkung erhält. Die Vorstellung, dass das Wunder allein auf einer unzureichenden Kenntnis der Naturgesetze beruht, führt schließlich dahin, dass das Wunder geleugnet wird. Christliche Gelehrte wie Johann Caspar Lavater (1741–1801) beklagen daher den Verlust der Wunder in der Neuzeit und suchen geradezu nach 'Zeichen' göttlicher Gegenwärtigkeit im Menschen[7], wohingegen der Aufklärer Lessing den Umgang mit historisch tradierten Wundern kritisch diskutiert, indem er die Wahrheit und Notwendigkeit derselben vielmehr auf jene Zeit beschränkt, die sie hervorgebracht hat[8]. Bedeutet das also letztlich, dass es heute keine Wunder mehr gibt? Oder muss nicht vielmehr der Wunder-Begriff von dem postmodernen Menschen ganz neu gedacht werden, indem man sich noch einmal die Frage stellt, was ein Wunder überhaupt sei?

Der Begriff des Wunders ist eng an den des Gebets geknüpft, denn es ist das Mittel, durch welches jene hervorgebracht werden. Der Glaube, dass der Mensch durch sein Gebet in die Lage versetzt wird, Einfluss auf den Willen der Gottheit zu nehmen, ist ein wesentlicher Bestandteil des «naiven Betens», betont der Religionswissenschaftler Friedrich Heiler[9]. Im Christentum wird das Beten ganz bestimmten Persönlichkeiten zugeschrieben, allen voran dem Sohn Gottes, ferner den Aposteln, den Propheten des AT und den Heiligen. Hierbei kommt dem Gebet die Funktion der Vermittlung zwischen Mensch und Gott zu. Das Beten an sich ist jedoch kein Privileg der Heiligen, sondern vielmehr das «Handwerk»[10] und Lebensgefühl des echten Christen, dessen Gewissen bei Tag und Nacht mit sich ringt, hebt Luther hervor[11]. Das Besondere des christlichen Gebets ist dabei sein individueller und persönlicher Charakter, der es jedem

[6] Vgl. den Artikel «Wunder» in J. Meyer, *Das große Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände*, Bd. II, 15, Hildburghausen 1852, S. 252–257 sowie *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, 9. Aufl., Bd. XXV, Mannheim 1979, S. 520 f.

[7] Vgl J. C. Lavater, *Aussichten in die Ewigkeit*, Teil II, Zürich 1769 (*Werke* II, 344–363); ferner Ders., *Drey Fragen von den Gaben des Heiligen Geistes*, o. O. 1769, sowie Ders., *Zugabe zu den drey Fragen von den Gaben des Heiligen Geistes*, ebd. (*Werke* III, 91–113).

[8] Vgl. G. E. Lessing, *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, Braunschweig 1777 (*Werke* VIII, 437–445).

[9] F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1919, S. 140.

[10] Vgl. *D. Martin Luthers Tischreden (1531–46)*: «Eines Christen Handwerk ist beten» (WA TR VI, S. 162).

[11] Vgl. M. Luther, *Tischreden*, Frankfurt am Main 1567, Bd. II, Kap. XV (= *Vom Gebett*), S. 499: «Christen betten immerdar. Ein Christ bettet alle Zeit on unterlas / ob er gleich mit

Menschen erlaubt, neben den gegebenen Texten, Psalmen und Liedern auf die ihm eigene Weise zu Gott zu sprechen[12]. Wenn dem so ist, müsste dann aber nicht jedem Menschen die Möglichkeit zugestanden werden, in seinem Verhältnis zu dem Absoluten auch auf Gott zu wirken? Begreift man Christus nicht nur als historische, sondern vor allem als symbolische Figur, die als Inbegriff des Mensch-Seins und also jenes Menschen verstanden wird, der in sich den Gegensatz von Himmel und Erde, die Differenz von Natur und Geist überwunden hat, dann kann hierüber kein Zweifel bestehen. Die Vorstellung einer Einwirkung des menschlichen Willens auf den Willen des Absoluten, so problematisch und häretisch das für die Orthodoxie letztlich klingen mag, findet sich im 18. Jh. im praxisorientierten und der Natur zugewandten Pietismus Württembergs. So lautet der von Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) auf eine kurze Formel gebrachte Leitsatz, der sich auch bei Philipp Matthäus Hahn (1739-1790) und seinem Namensbruder Michael Hahn (1758-1819) findet: «Beten heißt mit Gott wirken»[13].

Auf die hier aufgeworfenen Fragen soll im Folgenden mithilfe der Schriften des Philosophen F. W. J. Schelling und mit Blick auf die geistigen Ahnen des Deutschen Idealismus – jenen «Schwabenvätern» – eine Antwort gesucht werden. Ausgangspunkt ist die Vorlesung «Ueber die historische Construkion des Christenthums» aus der 1803 erschienenen Abhandlung *Ueber die Methode des academischen Studium*, deren Behandlung der Christologie sich auch in den folgenden Jahren fortsetzt und sich in der *Philosophie der Offenbarung* beschließt. Ein besonderes Dokument stellt hierbei ein jüngst veröffentlichtes Manuskript[14] aus dem Nachlass von Schellings prominentem Schüler König Maximilian II. (1811-1864) von Bayern dar.

1. Der universelle Charakter des Christentums

Im Zentrum des abendländischen Wunder-Glaubens steht die Figur Christus als der 'Wundertätige' der christlichen Religion schlechthin. Der Grund hierfür liegt in der vermittelnden Funktion zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Natur und Geisterwelt, die dem Gottessohn zugesprochen wird. Der Blick auf die Welt eröffnet sich somit als Erinnerung einer ursprünglichen Einheit, eines goldenen Zeitalters, das durch Schuld des Menschen verloren gegangen ist, aber durch die Geburt von Christus

dem Munde nicht bettet / doch bettet das hertz immerdar / er wache oder schlafe / denn auch ein seufftzlin eines Christen ist ein Gebett / so offt er seufftzet so bettet er».

[12] Zur Besonderheit des christlichen Gebets vgl. F. Heiler, *Das Gebet*, S. 235–237.

[13] Vgl. J. Herzog (Hg.), *Weisheit im Staube. Ein Lesebuch der Schwabenväter: Bengel, Oetinger, Fricker, Philipp Matth. Hahn, Michael Hahn*, Tübingen 1927, Kap. VI, S. 88–97 (= *Das Gebet*).

[14] V. Müller-Lüneschloß., «*Philosophie und Religion.*» *Aus dem Notizbuch von König Maximilian II. – Freund und Schüler des Philosophen F. W. J. Schelling,* in «Schelling-Studien», III, 2015, S. 171–187.

wiederhergestellt werden kann. Nicht nur der württembergische Pietismus, sondern auch die schellingsche Christologie hebt diesen Aspekt hervor, der die entscheidende Kehrtwende in der Heilsgeschichte markiert.

In der achten und neunten Vorlesung der 1803 erschienenen *Methodenlehre* hat sich Schelling eingehender mit der Christologie und der historischen Bedeutung des Christentums auseinandergesetzt, indem er selbiges in Bezug auf die Universalgeschichte betrachtet. Im Unterschied zu den späteren Ausführungen weist sein Ansatz hier noch deutlich transzendentalphilosophische Züge auf. Betont wird der übergeschichtliche Charakter des Christentums, dessen universelle Idee von seiner empirischen Erscheinung zu trennen ist. Wie sich aus der folgenden Erörterung zeigen wird, bedeutet das für Schelling konkret, dass wir das Faktum des Christentums zweimal denken müssen, nämlich einmal auf einer überzeitlichen Metaebene, das andere Mal dagegen in seiner historischen Verortung in der Zeit. Schelling setzt somit der dogmatischen Lehre eine spekulative Interpretation des Christentums entgegen. Seine Darstellung beinhaltet hierbei jedoch keinen gänzlichen Ausschluss des positiven und historischen Moments des Christentums, wie es die reine Vernunftreligion der Aufklärung und Kant anstrebten. Schelling geht es folglich nicht darum, die christliche Religion in Bezug auf die Idee der Sittlichkeit und als Exempel der Moral zu bestimmen. Er sucht vielmehr das Christentum als ein geschichtliches Phänomen und im Hinblick auf eine allgemeine, übergeordnete Religion oder Mythologie zu begreifen. Die Bedeutung des Christentums, seine Stellung in der allgemeinen Menschheitsgeschichte, kann daher nur aus einer spekulativen Perspektive, also durch einen philosophischen Zugang angemessen erschlossen werden.

Schelling unterscheidet zwei wesentliche Epochen der Geschichte, die sich in der Antike und dem Christentum manifestieren, welche durch gegensätzliche Formen der Religion charakterisiert sind. Während der Polytheismus der Antike das Unendliche in einer Vielzahl von endlichen Gestalten, nämlich den Figuren der Mythologie konkret werden lässt, die er als «Symbol» des Göttlichen und somit als identisch mit diesem anschaut, bedient sich das Christentum der «Allegorie»[15]. Die unterschiedlichen Formen, in denen sich das Unendliche hier offenbart, haben keinen dinglichen Charakter, sondern sie sind «historische Gestalten», die in der Zeit sukzessive aufeinander folgen[16]. Diese «sind» nicht das Absolute selbst, sie verweisen vielmehr auf es und «bedeuten» es somit lediglich[17]. Hierdurch wird der ideale Charakter des Christentums deutlich, das sich nicht in der Natur sondern im Wort und in der Geschichte offenbart, indem es von einer Gestalt zur nächsten fortschreitet. Im Unterschied zur Antike, die das Unendliche im Endlichen ‘vergöttert‘ und so zu einer «exoterischen» Religion

[15] Zur Unterscheidung von «Schematismus», «Allegorie» und «Symbol» vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst,* [um 1805], §39 (AA II 6,1, S. 145–151).
[16] *SW* I, 5, 288.
[17] Vgl. *AA* II 6, 1, 147: «In der Allegorie *bedeutet* das Besondere nur das Allgemeine, in der Mythologie *ist* es zugleich selbst das Allgemeine».

wird, versteht sich das Christentum folglich als eine «esoterische» Religion, die ganz auf das Innere der Dinge geht[18].

Die Geschichte differenziert sich also in eine reale, natürliche Seite, die mit der Antike als der «Naturseite der Geschichte» identifiziert wird, und eine ideale, geistige Seite, durch welche das Christentum als die Manifestation des Geistes das «Licht der neuen Welt» verheißt. Der entscheidende Umbruch, der die «Grenze der beiden Welten» markiert, vollzieht sich mit der Geburt Christi, den Schelling als «Gipfel und Ende der alten Götterwelt» bestimmt, denn «[a]uch er verendlicht in sich das Göttliche» wie es das Symbol tut. In der Erscheinung von Christus liegt also einerseits der Höhepunkt der griechisch-römischen Religion, sofern die Menschwerdung Gottes die vollkommene Darstellung des Unendlichen im Endlichen ist. Der Mensch Christus bleibt jedoch nicht in der Welt; er ist eine «vergängliche Erscheinung», die zwar einerseits in antiker Manier das Unendliche im Endlichen vergegenwärtigt, andererseits durch Christi Tod jedoch die Brücke für die Rückkehr des Endlichen in das Absolute schlägt[19]. Die Figur Christus wird so zum Verkünder einer neuen Ära, welche Schelling auch als «Vorsehung» bezeichnet. Sie löst damit die Epoche der «Natur» ab, in der Kunst und Religion vor allem im Äußeren sichtbar wurden. Um die Radikalität dieses Übergangs von der alten zur neuen Welt zu betonen, der sich in dem tragischen Untergang der Antike vollzieht, bestimmt ihn Schelling als die Epoche des «Schicksals». Für den Menschen hat dieser Umschwung in der Tat die Bedeutung von einem «allgemeinen Sündenfall», den er als das «Abbrechen […] von der Natur» erfährt[20]. Er fordert daher die Versöhnung, für welche exemplarisch die symbolisch-allegorische Figur Christus steht.

Das Charakteristische der *Methodenlehre* im Umgang mit dem Christentum liegt offensichtlich darin, dass sie selbiges aus einer übergeordneten allgemein-geschichtlichen Perspektive betrachtet und es so auf die Metaebene der Idee hebt, wobei jedoch das empirisch-historische Faktum desselben nicht aus dem Blick gerät. In der Schrift von 1803 liegt der Schwerpunkt für Schelling noch ganz klar auf der Hervorhebung der «Idee» des Christentums und seiner transzendentalphilosophischen Bedeutung, wodurch es vielmehr einen überzeitlichen als zeitlichen Charakter erhält. Als «jene ewige Idee selbst», die sich ‘in‘ die und ‘als‘ die Geschichte expliziert, hat das Christentum in der Tat Ewigkeitscharakter[21]. Man kann daher mit Schelling sagen, «daß das Christenthum schon vor und außer demselben existirt hat», bis es schließlich in Erscheinung getreten ist[22]. Seine Offenbarung beschränkt sich daher auch nicht allein auf einen einzelnen Punkt in der Vergangenheit und die Schriften des NT. Es schafft sich vielmehr permanent neue, und zwar ideale Formen in «Poesie und Philosophie», durch welche es auch in der Gegenwart noch wirkt. Eben

[18] Vgl. *SW* I, 5, 289.
[19] Ebd., 292.
[20] Ebd., 290.
[21] Ebd., 305.
[22] Ebd., 298.

jener Wechsel der Formen, durch welche sich das Absolute ausspricht, macht nach Schelling den genuin geschichtlichen Charakter des Christentums aus, dessen Ziel es ist, das Unendliche als das Innere oder «Esoterische» stufenweise hervorzukehren[23].

Was für das Christentum im Ganzen gilt, betrifft die Figur Christus im Besonderen. «Christus, als der Einzelne, ist eine völlig begreifliche Person», schreibt Schelling 1803, «und es war eine absolute Nothwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen»[24]. Durch die Abstraktion von der historisch-empirischen Ebene wird auch die Figur Christus nicht auf ihre individuelle Existenz eingeschränkt, sondern in die Ordnung der Ideen erhoben. Der Sohn existiert damit genau wie der Vater von Ewigkeit her. Die Metaebene der christlichen Religion spricht sich jedoch auch in der Geschichte aus, durch welche Christus also überzeitliche und zeitliche Figur zugleich ist. Demnach heißt es bei Schelling:

> Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist[25].

2. Die Mittlerfunktion von Christus in Schellings Identitätsphilosophie

Die vorangehende Erörterung hat gezeigt, dass Christus nach der schellingschen Konzeption in der *Methodenlehre* jene symbolisch-allegorische Figur ist, welche den Wendepunkt in der Geschichte markiert, die mit dem Untergang der Antike eine Abwendung von der Darstellung im Äußeren, in Natur und Bild, und eine Hinwendung zur Anschauung des Inneren in Geist und Wort vollzieht. Deutlich geworden ist auch, dass Schelling Christus keinesfalls auf seine empirisch-historische Erscheinung eingeschränkt wissen will, da er ihn vielmehr symbolisch zu begreifen sucht, und zwar als eine zeitunabhängige, ewige Figur, die als solche das Urbild des eigentlichen Menschen in seiner vollen Potentialität darstellt. Worin besteht aber nun konkret jene vermeintliche Mittlerfunktion von Christus, der aus theologischer Sicht als Versöhner der von Gott abgefallenen Menschheit mit dem Absoluten betrachtet wird?

In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), die genau diesen Aspekt der christlichen Lehre ins Zentrum stellen, wird der Mensch Christus als die «zweite Offenbarung» des Absoluten gedacht, durch welche die verlorene Verbindung zwischen Natur und Geisterwelt wiederhergestellt wird. Er steht damit in der Folge jenes adamitischen Urmenschen als der ersten Offenbarung, von dem es in der *Freiheitsschrift* (1809) heißt, dass er «der urbildliche und göttliche Mensch

[23] Ebd., 305.
[24] Ebd., 296-297.
[25] Ebd., 298.

ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war»[26]. Das Motiv der Außerzeitlichkeit der Erscheinung Christi spielt auch hier eine wesentliche Rolle. Sie wird dadurch belegt, dass sich die Idee des Christentums bereits 'vor' seiner eigentlichen empirischen Erscheinung in noch älteren Traditionen, wie z. B. der Indischen Religion, ausgesprochen haben soll[27]. Die Geburt Christi ist also schon lange vor seiner Geburt auf der Erde geschehen; sie ist eine Geburt des Sohnes von Ewigkeit, die sich unmittelbar an den Fall der Menschheit anschließt.

> Die Offenbahrung muß daher so alt seÿn, als die Trennung Gottes vom menschlichen Geschlecht. Sie muß eben daher, weil das ganze Geschlecht getrennt ist, auch allgemein seÿn, und kann sich daher nicht auf Christen und Juden beschräncken[28].

Die Zeugung des Sohnes wird damit als eine unmittelbare Folge der intelligiblen Tat gesetzt, die vor und außer aller Zeit statt hat und auch noch immer geschieht, da sie überhaupt das zeiterzeugende Moment in der Schöpfung ist[29]. Die Offenbarung, d. h. die Geburt Christi, stellt also die Restauration der Einheit von Natur und Geisterwelt her, die dann vorhanden ist, «wenn die *Principien* der phÿsischen und Geistigen Welt wieder *coincidiren*»[30]. Dass sie als die logische Folge des menschlichen Falls gedacht werden muss, gründet darin, dass Natur und Geisterwelt aufeinander angewiesen sind und ihre Versöhnung fordern, da keines ohne das andere existieren kann.

Wie aber kann die Wiederherstellung des Bandes zwischen Natur und Geistwelt genau gedacht werden? Nach Schellings Ausführungen in der *Methodologie* ist es die Verendlichung des Unendlichen, welche diese Verbindung erneut knüpft und dem Menschen die Möglichkeit der Umkehr verschafft. Indem das Unendliche ins Endliche eintritt – Gott also Mensch wird –, schlägt es für dieses die Brücke zu sich. Hierfür steht in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* die Figur Christus, die Unendliches und Endliches zu gleichen Teilen in sich vereint. Christus verkörpert somit die absolute Identität von Natur und Geist, er ist der Mensch in seiner vollen Kraft, und daher ein «leitendes *Medium* zwischen der geistigen Welt und der Natur», denn «durch ihn als ein durchsichtiges göttliches *Medium*, konnte die geistige Natur auf das Irdische durchwircken»[31]. Christus steht also in Sympathie mit der Natur und der Geisterwelt. Das natürliche Prinzip oder jener «dunkle Rest» der im Endlichen befangenen Kreatur – die Erbsünde – soll im Menschen ganz verklärt werden, so dass er wie Christus

[26] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände,* Landshut 1809 (*AA* I 17, S. 146).
[27] Vgl. *SW* I, 5, 298ff. und *AA* II 8, S. 151.
[28] *AA* II 8, S. 151.
[29] Vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813,* hg. v. M. Schröter, München 1946, S. 78: «Denn noch jeden Augenblick wird der göttliche Sohn geboren, durch den die Ewigkeit in Zeit aufgeschlossen und ausgesprochen wird; diese Zeugung ist keine vorübergehende, die einmal geschehen aufhörte, sondern eine ewige und stets geschehenden Zeugung».
[30] *AA* II 8, S. 149.
[31] Ebd., S. 151.

den fließenden Übergang zwischen Himmel und Erde herstellen kann[32]. Dieser ist die eigentliche Mitte der Schöpfung und daher der «Leiter und Herr der Natur»[33]. Sofern er aber in der Mitte steht, erstreckt sich seine Macht nicht nur auf die natürliche Welt, er nimmt gleichermaßen an der geistigen Welt und ihren Kräften teil und vermag auch mit diesen, ja gerade mit diesen in der Natur zu wirken. Das Mittel seiner Wirksamkeit in der Natur ist hierbei der «Wille».

Schon in der *Freiheitsschrift* hat Schelling den Willen des Menschen als «ein Band von lebendigen Kräften» bestimmt, das unterschiedliche Konfigurationen annehmen kann[34]. Gleichzeitig wurde dort die Gleichung «Wollen ist Urseyn» aufgestellt[35], wodurch der substantielle Charakter des Seins von dem Gedanken einer neuen Lebendigkeit und Tätigkeit an der Basis der Schöpfung abgelöst wird. Hieraus entstand eine Metaphysik der 'Kräfte', die Vorstellung von einem Universum, das sich durch eine Vielzahl unterschiedlicher Dynamiken konstituiert und dessen Ordnung letztlich auf dem Chaos gründet. Der Wille oder das Wollen aber wurde auf diese Weise zum Inbegriff des Lebens und des Lebendigen schlechthin, was Schelling dazu veranlasst hat, auch die Schöpfungsprinzipien als göttliche Willen aufzufassen. Das ideale Prinzip wurde so zum «Willen der Liebe», das reale zum «Willen des Grundes»[36].

Die *Stuttgarter Privatvorlesungen* greifen genau diese Vorstellung des Willens auf, die ihm einen ontologischen Stellenwert und metaphysischen Charakter zuspricht. 'Wollen' bedeutet folglich: Kraft, Dynamik, Manifestation des Seins, wodurch es sich als das eigentlich Seiende in der Schöpfung herauskristallisiert. Es ist daher auch das Mittel, durch das alle Geschöpfe und insbesondere der Mensch wirken. Diese Wirkungsmacht aber ist uneingeschränkt, denn das Wollen kennt seiner Natur nach keine Grenzen. Deswegen kann Schelling sagen:

> Die Kraft des Menschen, Wunder zu thun, die eigentlich von dem Willen abhängt, wie es anfänglich nur von dem Willen des Menschen abhing, die *Communication* zwischen der Geistigen und phÿsischen Welt permanent zu machen, oder zu stören, ist ein *esoterischer* Grundsaz der PhÿlosophieI[37].

Die Möglichkeit des Wunders setzt also die Einheit von Natur und Geisterwelt voraus, für welche die Figur Christus hier symbolisch steht. Wenn von der Wiederherstellung dieser Einheit bislang auch nur der Anfang durch die Geburt Christi gemacht ist, so ist sie jedoch nicht allein dem geschichtlichen Prozess vorbehalten. Jeder Einzelne kann vielmehr in sich den Gegensatz von Natur und Geist überwinden und so den allgemeinen Prozess vorwegnehmen[38]. Daher heißt es in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*: «Ein gleiches wäre in jedem

[32] Vgl. ebd., S. 96.
[33] Ebd., S. 153.
[34] *AA* I 17, S. 136.
[35] Ebd., S. 123.
[36] Ebd., S. 144.
[37] *AA* II 8, S. 153.
[38] Ebd., S. 154.

Menschen, *absolute* betrachtet, möglich: jeder Mensch könnte die leitende Verbindung zwischen Gott und Natur herstellen»[39]. Die Figur Christus wird so zum Vorbild für den sich selbst suchenden, im eigentlichen Sinne wieder 'Mensch' werden wollenden Menschen, welcher in sich die verlorene Einheit von Natur und Geist wiederhergestellt hat, was Schelling metaphorisch als die Verklärung der dem Menschen angeborenen Dunkelheit in Licht beschreibt.

3. Der Begriff des «Wunders» und der «Akt des Genies»

In der achten Vorlesung der *Methodenlehre* hat Schelling im Ausgang von der Differenzierung des Christentums («esoterische» Religion) von der Antike («exoterische» Religion) den Begriff des Wunders als die subjektive Einheit des Göttlichen und Natürlichen bestimmt:

> Die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjektive Bestimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weise als eins zu denken. Eine solche subjektive Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehen, es ist das absolute, d. h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum[40].

Diese Definition des Wunders nennt zwei verschiedene Aspekt. Zum einen ist der 'mediale' Charakter des Wunders hervorzuheben, sofern dieses Natürliches und Geistiges, Reales und Ideales miteinander verbindet. Eine weitere Eigenschaft des Wunders betrifft den Unterschied der Offenbarung zur Antike. Anstatt wie diese das Unendliche im Endlichen zu zeigen, sind die Offenbarungen des Christentums vielmehr von idealer Natur, womit sich nach Schelling das Spezifische der neuen Welt andeutet, in der das Endliche zum Unendlichen zurückgeführt werden soll[41]. Die Anschauung des Absoluten vollzieht sich demnach in Handlungen, d. h. der «Geschichte»[42], aber auch in «Poesie und Philosophie»[43].

Das Charakteristische des Wunders liegt also in der Aufhebung des Gegensatzes von Natürlichem und Geistigem. Seine Anschauung beschränkt sich jedoch auf das Subjektive, d. h. es kann nur gedacht und nicht mit den äußeren Sinnen wahrgenommen werden, weshalb es uns auf den ersten Blick unbegreiflich ist. Das Wunder erweist sich nach dieser Lesart als eine spezifisch christliche Erscheinung, weil es im Unterschied zur Antike, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen im Symbol objektiv werden lässt, wodurch

[39] Ebd., S. 153.
[40] *SW* I, 5, S. 293.
[41] Vgl. ebd., S. 292.
[42] Vgl. ebd., S. 293.
[43] Vgl. Anm. 23.

es für jedermann sichtlich erkennbar wird, ins Subjekt fällt und nur innerlich angeschaut werden kann und somit «Mysterium, Geheimniß» bleibt[44].

Im zweiten der *Kritischen Fragmente* (1807) wird der Begriff des Wunders aus dem christlichen Kontext gelöst und taucht im Rahmen von naturphilosophischen Spekulationen auf. Ausgangspunkt ist die kritische Gegenüberstellung von «Wissenschaft» und «Natur», welche synonym für ein mittelbares bzw. unmittelbares Erkennen stehen. Dem Lehrgebäude abstrakter Theorien wird auf diesem Weg die lebendige Anschauung entgegengesetzt, die demjenigen zu eigen ist, der intuitiv und aus einem unmittelbaren Verhältnis zur Natur erkennt und handelt. Das Wissen, über das er verfügt, ist ihm nicht äußerlich in Form von Lehrsätzen gegeben, er verinnerlicht es wahrhaftig in seinem Wesen, insofern in ihm «das Wissen substantiell und zum Seyn geworden ist»[45]. So wie die Seele nicht nur weiß, sondern vielmehr die Wissenschaft ist[46], «erkennt» der in Sympathie mit der Natur stehende Mensch nicht bloß, «sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens»[47]. Der in dieser Potenz stehende Mensch ist der «wahre Seher» oder ein «ächter Empiriker», der wie die Natur aus seinem Gemüt heraus und gleichsam «auf magische Weise» handelt. Das, was jedoch «ohne Vermittlung erkannt und gethan» wird, bezeichnet Schelling auch an dieser Stelle als Wunder[48]. Damit wird der 'mediale' Charakter des Wunders, sofern es den Gegensatz von natürlichem und geistigem Sein aufhebt, hier ein weiteres Mal eingeholt. Ein solches Medium ist z. B. der Arzt, der bei der Heilung seines Patienten bestenfalls zwischen Mikro- und Makrokosmos vermittelnd tätig ist.

Im Fragment *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft* (1807) findet sich schließlich eine Definition des Wunders, die im Kontext von Schellings Überlegungen zur mechanischen Wirkungsweise des Staates fällt und demgegenüber mit dem «Talent» des Einzelnen in Verbindung gebracht wird. Dort heißt es: «Alles Große und Göttliche aber geschieht immer durch Wunder, d. h. es erfolgt nicht nach allgemeinen Gesetzen der Natur, sondern nur durch das Gesetz und die Natur des Individuums»[49]. Die These vom Bruch mit den Naturgesetzen, wie es die Tradition formuliert, wird hier erneut bewusst ausgeräumt. Das Außerordentliche entspringt vielmehr den Möglichkeiten und der Potentialität der Persönlichkeit. So treten an die Stelle der Gesetze der allgemeinen Natur die Gesetze des Individuums. Mit dieser Position greift Schelling Überlegungen auf, die er bereits in seinem transzendentalphilosophischen Hauptwerk anlässlich des Begriffs des «Genies» geäußert hat.

[44] Vgl. *SW* I, 5, S. 293. Vgl. auch die kleine Wunder-Erzählung aus Schellings Dialog *Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* (um 1810; *SW* I, 9,102–104), in der eine protestantische Frau für die Genesung ihres totkranken Kindes ein Gelübde bei dem Hl. Walderich von Murrhardt ablegt.
[45] *AA* I 15, S. 298.
[46] Vgl. *AA* II 8, S. 160.
[47] *AA* I 15, S. 298.
[48] Vgl. ebd., S. 298.
[49] *SW* I, 8, S. 12.

Dem «Genie zu Handlungen» aus dem *System des transscendetalen Idealismus* (1800) schreibt Schelling die Fähigkeit zu, über das Gesetz und die eigene Einschränkung hinweg zu handeln[50], wodurch sich der Einzelne selbst übertrifft und sich zugleich als der eigentlich freie Mensch erweist. Zum menschlichen Handlungsbereich zählt Schelling, nicht unerwartet, die drei Potenzen der idealen Welt: Wissen, Handeln und Kunst. Das Resultat solcher 'Geniestreiche' sind wissenschaftliche Errungenschaften, künstlerische Werke oder moralische Handlungen von außerordentlicher Tragweite, die eine natürliche Disposition im Menschen zu verlangen scheinen, die wir als 'genial' bezeichnen.

Der Begriff vom «Akt des Genies» in Wissenschaft, Ethik und Kunst weist hierbei eine erstaunliche Ähnlichkeit mit der oben erörterten Konzeption des Wunders auf. Seine Voraussetzung beruht auf dem unendlichen Gegensatz zwischen der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit, deren Widerspruch nur das Genie in seinem Produzieren aufheben kann[51]. Dem Wissen, der freien Handlung, dem Kunstwerk und dem Wunder ist folglich eines gemeinsam: In allen wird der Gegensatz von Notwendigem und Freiem, Unbewusstem und Bewusstem, Natürlichem und Göttlichem überwunden, so dass sie uns in Erstaunen versetzen. Der Mensch findet sich also gerade da als der Mensch in seiner vollen Potentialität, wo er das Menschsein des gefallenen Menschen überwindet: im Denken, in der Freiheit, in der Kreativität sowie im Wollen und Glauben.

4. Das «Wunder» in Schellings später Christologie

In der 31. Vorlesung der *Philosophie der Offenbarung* siedelt Schelling die Erscheinung von Christus zwischen dem Judentum und dem Heidentum an[52]. Dementsprechend will er auch unterschiedliche Arten von Wundern anerkennen. Während die Hervorbringung von Wein und Brot noch unter der Potenz des Heidentums steht, zeigt sich am Beispiel der Heilungen, die Christus im Namen des Vaters vollzieht, dagegen die christliche Idee. Die schellingsche Spätphilosophie setzt hierbei dem pantheistischen Weltbild die theistische Lehre von einem Gott außerhalb der Schöpfung entgegen, der nicht mehr mit seinem «Willen», dagegen aber mit seinem «*Unwillen*» in der Natur ist, sodass er in der Welt mit seinem Willen sein «könnte»[53]. Die Welt ist damit fast ganz dem Menschen überantwortet; sie wird nicht mehr von der «Persönlichkeit» oder dem «Willen» Gottes, sondern nur noch von seiner «Natur» gelenkt[54]. Gerade deshalb präsentiert sich das Eingreifen des persönlichen Gottes aber als ein Wunder. Das Gleiche gilt für den Sohn, der die Vermittlung zwischen Natur

[50] Vgl. *AA* I 9, 1, S. 247. Zum «Genie»-Begriff in Schellings *Philosophie der Kunst* (um 1805) vgl. *AA* II 6, 1, S. 100ff., 189ff.
[51] Vgl. *AA* I 9, 1, S. 315–324.
[52] Vgl. *SW* II, 4, S. 189.
[53] Ebd., S. 188.
[54] Vgl. ebd., 4, S. 190.

und Geisterwelt, als «demiurgische Potenz», bloß seiner «Natur» nach und damit unbewusst und «willenlos» ausübt[55]. Weder Vater noch Sohn stehen also in einem persönlichen Verhältnis zur Welt, die folglich ohne den Einfluss des göttlichen Willens der Möglichkeit des Regellosen und des Zufalls preisgegeben ist. Die Wirkung des Wunders besteht somit in der Wiederherstellung der Ordnung, d. h. der Begradigung des Krummen, der Heilung des Kranken, der Berichtigung des Verkehrten[56].

Die Fähigkeit Wunder zu bewirken wird auch hier wieder dem «Willen» Christi zugeschrieben. Nur auf Anrufung des Vaters kann der Sohn jedoch mit der demiurgischen Potenz persönlich wirken, so dass sie zum «*Leiter* seines [des Sohnes] *Willens*» wird[57]. Dies geschieht im Gebet, welches sich als ein zutiefst menschlicher und persönlicher Akt versteht, in dem sich das Individuum ganz auf sein Menschsein reduziert:

> Nachdem er [Christus] Mensch geworden ist, so ist das *Gebet* zu dem Vater der tiefste Actus seines sich selbst als Mensch Erkennens, und indem er sich aller Göttlichkeit entäußert (gleichsam durch sein Wollen ein *vacuum* hervorbringt), zieht er den göttlichen Willen an sich, und in Kraft dieses an sich gezogenen Göttlichen verrichtet er die Wunder[58].

Das Wunder versteht sich also als das außerordentliche Eingreifen des göttlichen Willens in die Natur. Es ist in der Tat außerordentlich – also außerhalb der Ordnung –, weil es ein «persönliches» Wirken der absoluten Macht in der Schöpfung darstellt, welches dem natürlichen Gang der Dinge eine andere Richtung verleiht, als diese ihm unmittelbar einwohnt. Indem sich der Mensch in seiner Aufrichtigkeit und Demut auf das Tiefste seines Menschseins reduziert, ist es ihm möglich, mit dem göttlichen Willen in Kontakt zu treten und mit Gott zu wirken, wie sich der schwäbische Theologe und Mediziner Oetinger ausdrückt.

Schellings philosophisch-theologischer Spekulation zufolge vollzieht sich die Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch durch die «Wiederherstellung des ganzen göttlichen Seyns im Menschen»[59]. Im Unterschied zur Transzendentalphilosophie, welche die Figur Christus noch symbolisch und so als Maßgabe für alle Menschen verstehen wollte, gesteht Schellings späte Auslegung des Christentums ausschließlich dem Sohn zu, Göttliches und Menschliches absolut in einer Person zu vereinen, welcher als die unmittelbare Inkarnation des «Logos» ein «*Mittleres*» zwischen Gott und Mensch sein soll[60]. Anders als im ‘gewöhnlichen‘ Menschen, ist in Christus jenes «substantielle», «außergöttliche» und «von Gott unabhängige»

[55] Ebd., S. 190.
[56] Vgl. ebd., S. 188.
[57] Ebd., S. 192.
[58] Ebd., S. 188.
[59] Ebd., S. 182.
[60] Ebd., S. 185.

Sein dem Vater unterworfen und somit «geheiligt», sodass das Außergöttliche in den Kreis des Göttlichen eingeholt wird und sich ein «vollkommen heiliger Mensch» erzeugt[61].

5. Das «Gebet»

Schellings Konzeption des Gebets revolutioniert die gewöhnliche, theistische Vorstellung, indem er dem unveränderlichen Willen des Absoluten, der allein auf das Gute zielt und daher in dem Betenden selbst eine positive Änderung (z. B. Stärkung des Willens) hervorbringen kann, die Idee einer menschlichen Einflussnahme auf den göttlichen Willen entgegensetzt. Nicht allein Gott wirkt also auf den Menschen, sondern auch umgekehrt, der Mensch kann auf Gott wirken, woraus sich eine wechselseitige und damit echte «kosmische Sympathie»[62] ergibt, wie sie zuvor bereits die Antike und die Renaissance kannten.

Dieser Gedanke nimmt die zentrale Stellung in einem Manuskript ein, das zu der Zeit entstand (um 1846), als Schelling als Lehrer und geistiger Vater von Maximilian II. wirkte. Im Nachlass des bayerischen Königs befindet sich ein Studienheft mit dem Titel *Philosophie und Religion*[63], welches Antworten Schellings auf Fragen von Max II. beinhaltet, aufgezeichnet von der Hand es Letzteren. Dieses enthält u. a. einen Abschnitt zu dem Thema «Ueber die Macht des Gebetes». Auch hier finden sich wieder dieselben systematischen Ansätze wie in den vorangegangenen Texten. Die Möglichkeit eines außerordentlichen Eingreifens von Gott in den Weltlauf wird abermals in der wesentlichen Einheit von Natur und Geisterwelt erkannt. Gott als «Herr der Natur» erhält die natürliche Welt durch seinen «Willen», mit dem er in ihr wirken kann. Ebenso spielt die Mittlerfunktion der Christusfigur hierbei eine entscheidende Rolle, die nicht nur unbewusst die Brücke zwischen Natur und Geisterwelt schlägt, sondern auch als der persönliche Mittler zwischen dem einzelnen Menschen und Gott, nämlich im Gebet, fungiert. So formuliert Max über seinen Lehrer:

> Wenn er [Schelling] es auch nicht *immer* selbst erfahren, so wisse er doch aus ganz glaubwürdiger Quelle von großen Gebeterhörungen – wenn wir etwas im Sinne und Geiste Jesu Christi, in seinem Namen, in dem des Ueberwinders von Gott erflehen, so würde es auf die eine oder die andere Weise immer erhört, wenn auch nicht stets gerade das, was wir verlangten, so würde uns doch immer ein Segen zu theil[64].

Das Gebet ist für Schelling mehr als bloße Fürsprache, Beichte oder Bitte. Es ist in einem höchst metaphysischen Sinn die Symbiose von göttlichem und menschlichem Willen.

[61] Vgl. ebd., S. 181ff.
[62] Nach den Untersuchungen von Karl Reinhardt ist die Erhebung der «Sympathie» zum welterklärenden, kosmischen Prinzip dem Stoiker Poseidonios zuzuschreiben (vgl. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926, S. 51–54, 115–119); vgl. auch Anm. 131.
[63] Vgl. Anm. 7.
[64] «Schelling-Studien», III, 2015, S. 180.

Das Konzept eines ‘gemeinsamen‘ Handelns von Gott und Mensch findet sich gewissermaßen schon in der *Freiheitsschrift* vorgebildet, welche die Aufnahme des göttlichen «Universalwillens» in den menschlichen «Eigenwillen» als Voraussetzung für das eigentlich freie und gute Handeln begreift[65]. Dieses Verhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Willen formuliert sich sowohl als «das in-sich-handeln-Lassen des guten […] Prinzips»[66] – also als das Sein Gottes im Menschen –, als auch umgekehrt – nämlich als das Sein des Menschen in Gott –, was durch den Begriff der «Immanenz» ausgedrückt wird[67]. Die *Freiheitsschrift* kennt also das Handeln ‘mit‘ Gott, das sich unter dem Leitmotiv der «Freiheit» (nämlich als Selbstentfaltung) vollzieht; eine Einwirkung auf den göttlichen Willen ist nicht ihr Thema. Das ‘Prinzip‘ des Wunders, die «kosmische Sympathie» der Antike, formuliert sich mit Blick auf den Text von 1809 als eine Konformität des menschlichen mit dem göttlichen Willen, welche ein Handeln des Menschen mit Gott ermöglicht. Dazu die Notizen von Max:

> Das sey eben mit das Erhabenste, Göttlichste im Christenthume, daß wir, wenn wir gänzlich Gottes Wille, seinen Geist in den unsrigen aufgenommen haben, auch sicher seyn können, daß wir eine gewisse Macht auf den seinigen ausüben, und ihn bestimmen. – Gott erhört unser Gebet nicht sowohl blos uns, sondern dem Erlöser zu Liebe, dieser, der Mensch war und Gottmensch bleibt, kennt alle unsere Nöthen – nur wer ihn versteht, kann die Kraft des Gebetes und seine Wirkung begreifen – nicht wer blos die kalte Größe des Vaters betrachtet – der Herr ist unser *bester* Freund, wer so recht mit ihm zu leben weiß, in allen Angelegenheiten des Lebens, fühlt es; wenn wir in seinem Namen um etwas bitten, mit dem Beysatze, Gott, der Vater möge es uns gewähren, wenn es nicht zu unserem Verderben gereiche und seinen höhern Absichten mit uns entgegen sey; so dürfen wir auch bestimmt hoffen, daß Er unser Gebet erhört – Er *will* von uns gebeten werden[68].

6. Die Magie der Natur versus den Wundern von Christus

Dem Begriff des Wunders haftet unweigerlich die Idee des Guten an. Das ist aus christlicher Perspektive ganz folgerichtig, denn wie im Vorangehenden aufgezeigt worden ist, besteht das Wunder vor allem in der Begradigung des korrumpierten Weltlaufs durch göttliche Intervention oder in solchen Ereignissen, die auf die Entwicklung des Einzelnen positiv wirken. Jeder Mensch, sofern er die Einheit von Natur und Geisterwelt in sich wiederherstellt, kann nach den Ausführungen des frühen Schelling im Sinne von Christus als Leiter und Mittler zwischen den beiden Welten tätig sein, worin offensichtlich eine Voraussetzung des Wunders liegt. Oder aber – so die Überlegungen des späten Schelling – kann der Mensch durch die Anrufung von Christus als Vermittler der gegensätzlichen Welten die Geschicke der Schöpfung beeinflussen. Wie der Blick auf die

[65] Vgl. *AA* I 17, S. 135.
[66] Ebd., S. 156.
[67] Vgl. ebd., S. 120.
[68] «Schelling-Studien», III, 2015, S. 180 f.

Freiheitsschrift gezeigt hat, lässt sich die Sympathie zwischen menschlichem und göttlichem Wirken begrifflich als die Konformität des «Eigenwillens» mit dem «Universalwillen» bestimmen. So gesehen wird der göttliche oder gute Wille par excellence von Christus repräsentiert, der jedem Menschen als Vorbild dienen kann.

Wenn man jedoch den christlichen Wunder-Begriff verlässt, und an die Stelle der Einheit von menschlichem und göttlichem Willen die Sympathie des Menschen mit der 'Natur' setzt, wie das in der Antike der Fall ist, wird die Assoziation des Wunders mit dem Guten schnell in Frage gestellt, denn die Natur ist vielmehr jenseits des Gegensatzes von Gut und Böse. Der Polytheismus bzw. die Naturreligionen ersetzen den Begriff des Wunders dementsprechend durch den der 'Magie'.

Im Unterschied zum Wunder hat die Magie keine rein positive Konnotation. Der Volksmund unterscheidet vielmehr zwischen 'weißer' und 'schwarzer' Magie, worin sich ein Gegensatz von schöpfungskonformen und schöpfungswiderlaufenden Kräften andeutet. Der Natur-Begriff, den Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* aufgestellt hat, bietet einen systematischen Ansatz zu dieser Unterscheidung. Da nämlich in der Natur «Mischung des Guten und Bösen» herrscht, kann der Mensch mit unterschiedlichen Absichten mit der Natur in Kontakt treten[69]. Schelling gelingt es so, einen Begriff der «*schwarzen* Magie und der Zauberei» aufzustellen, sofern diese durch einen einseitigen Bezug des Menschen auf die Natur gekennzeichnet sind: «Könnte man aber in einem Ding z. B. das Gute ganz zudecken, austreiben oder bewältigen, so könnten die bösen Geister darein wirken»[70].

Die Vorstellung einer Einwirkung des Menschen auf das Göttliche ist dem Christentum der von Schelling ausgesprochenen Formulierung eher fremd. Sie findet sich vielmehr in den reinen Naturreligionen und der Antike sowie bei der Berührung von christlichem und heidnischem Gedankengut, wo sie den Namen der Magie annimmt. Schon die Stoiker wollten in der ursprünglichen Wesensverwandtschaft von Menschen und Göttern den Grund für jene 'magischen' Handlungen erkennen, deren Prinzip sie als kosmische «Sympathie» (συμπάθεια) definierten[71]. Ebenso sah Plotin den Grund für die Wirkungen des Gebets und der Magie in der Sympathie des Alls[72]. Hieran knüpft sich schließlich der Gedanke einer Einflussnahme des Menschen auf das Weltall oder einer 'Macht über die Götter', wie sie der Neuplatonismus dem theurgisch wirkenden Menschen zugesteht[73]. Gerade an diesem Punkt treffen das Christentum und die Antike jedoch aufeinander. Während für die christliche

[69] *AA* II 8, S. 170.
[70] Ebd., S. 182.
[71] Die Lehre von der Seherkunst wird in der Regel Poseidonios zugeschrieben, dessen nicht erhaltene Schriften u. a. durch seinen Schüler Cicero überliefert sind (vgl. z. B. Cicero, *De divinatione,* II, 34).
[72] Vgl. Plotinus, *Enneades,* IV 4, 40 f.
[73] Vgl. z. B. Iamblichus, *De Mysteriis*, Teil IV.

Religion Gott allein als der höchste Gesetzgeber in die Ordnung der Dinge eingreifen kann, wobei hinsichtlich des Menschen, mit Ausnahme des göttlichen Sohnes, eine solche Befähigung unter dem Verdacht der Selbstermächtigung oder mit dem Pantheismus-Vorwurf zurückgewiesen wird, setzt die Antike Menschen und Götter in eine viel größere, sympathetische Nähe zueinander. Es stellt sich allerdings die Frage, ob hinter diesen ganz verschiedenen Formen der Kultur nicht eigentlich dasselbe Phänomen steht, nämlich die Einwirkung des Menschen auf die Schöpfung. Die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Wunderglauben und antiker Magievorstellungen kann hier nicht entschieden werden, da sie eine breitere Diskussion des Magie-Begriffs verlangt. Es soll an dieser Stelle lediglich auf die Möglichkeit eines solchen Vergleichs hingewiesen werden, ohne den der Bezug des Wunders zu dem Verhältnis von Gut und Böse nicht erörtert werden kann. Denn der Magier kann mit den Kräften der Natur sowohl gute als auch böse Wirkungen erzielen[74], der gläubige Christ dagegen offensichtlich nur gute.

Von jeher gibt es christliche Denker, die dem Gebet, um es mit den Worten des Religionswissenschaftlers Gershom Scholem zu sagen, einen «magischen Charakter» zugesprochen haben[75]. Eine Symbiose des christlichen Wunderglaubens mit alchemistischen Vorstellungen findet sich z. B. bei dem pietistischen Naturphilosophen Oetinger, welcher die «Gewalt» des Gläubigen, Wunder zu vollbringen, auf seine Teilhabe an der «reinen Natur» zurückführt[76]. Der Grund der Wundertätigkeit liegt für Oetinger in der «wachsthumlichen Sympathie und Gemeinschaft» der Seele mit ihrem Ursprung in Gott. Sie ist damit allein dem Gläubigen vorbehalten, dessen «Wille gerad fortschreitet», d. h. sich in Konformität mit dem göttlichen Willen befindet[77].

7. Das Wunder in der Postmoderne

Im Anschluss an die Diskussion von Schellings Definition des Wunders soll auf die eingangs formulierte Frage zurückgekommen werden, ob der Glaube an Wunder heute überhaupt noch zeitgemäß ist? Oder hat nicht vielmehr in einer entzauberten Welt das Wunder seine Bedeutung gänzlich verloren?

Das Wunder bezeichnet das Unwahrscheinliche, aber doch physikalisch Mögliche, von dem wir in der Regel fest überzeugt sind, dass es eigentlich niemals eintreffen würde, weshalb es uns gerade in ein so großes Erstaunen versetzt, wenn doch etwas Vergleichbares geschieht. Folgt man Schellings Gedankengang, dann ist das Wunder nicht auf die These eines Bruchs mit den Naturgesetzen oder einer Aufhebung der natürlichen Ordnung zurückzuführen. Der Philosoph

[74] Vgl. Plotinus, *Enneades* IV 4, 42.
[75] Vgl. G. Scholem, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1957, S. 304.
[76] F. Chr. Oetinger, *Die Metaphysic in Connexion mit der Chemie*, Schw. Hall 1765, Bd. II, S. 627.
[77] Ebd., Bd. II, S. 625.

sieht darin vielmehr ein ‘mediales‘ Moment, dessen Außerordentlichkeit auf dem Zusammenspiel einer Vielzahl von Kräften beruht, die in einem bestimmten Zeitpunkt spontan eine bestimmte Konstellation annehmen können, um sich kurz danach wiederaufzulösen und in eine andere Formation zu fügen. Diese Interaktion von Freiheit und Notwendigkeit, die blitzartig ein Drittes produziert, erweist sich so als schöpferisches *Sym-agieren*. Jenseits der Unterscheidung von Natur und Geist findet sich der Mensch als Teil eines Universums von Spannungen, das er mit seinen Neigungen, Wünschen und seinem Denken bewusst wie unbewusst mitgestaltet, wo alles miteinander zusammenhängt, aufeinander wirkt und reagiert – und wovon das Wunder nicht mehr als ein Zeichen ist.

Vicki Müller-Lüneschloß
Bayerische Akademie der Wissenschaften – München
✉ vicki.mueller-lueneschloss@schelling.badw.de

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429995

Contributi/2

The Concepts of Negative and Positive Necessity in Schelling's Freiheitsschrift

Till Ermisch

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 21/01/2020. Accettato il 24/06/2020.

The following article seeks to explain Schelling's distinction between *negative* and *positive philosophy* by discussing some of the core concepts of Schelling's *Freiheitsschrift*, namely, the concepts of *Identity*, *finite-identity* and *positive-necessity* of *free will*. Obviously, the distinction between *negative* and *positive philosophy* is not explicitly present in Schelling's *Freiheitsschrift*. Consequently, the article will demonstrate (and reconstruct) this concept as an implicit consequence of the *Freiheitsschrift's* investigation on *identity*, *free will* and *necessity*. Additionally, there will be minor references to other works to indicate the place of these notions within Schelling's oeuvre. The article intends to elucidate *some* of the key notions, that are needed to understand the *Freiheitsschrift*. In turn, other topics are only touched upon, if not left out. This, however, is not meant to be an indication about their significance. The article introduces the concept of *negative necessity* by elaborating the notions of *identity* and *finite-concepts* (see 1.), examining the case of Aristotle and defining *negative philosophy* (see 2.). The result attained will then be further illustrated by revisiting the topic of *free will* as it is discussed by the examples of Spinoza (see 3.) and Kant (see 4.). The final paragraph (see 5.) will introduce Schelling's notion of *positive philosophy* by discussing the nature of *free will* as the paradigm case of *positive necessity*.

***

1. Identity and Necessity

In this section, I outline how the concept of necessity is employed in *negative philosophy*. Let us call the concept, thus employed *negative necessity*. Although Schelling never uses this term, what is in effect an argument for it can be found in his writings, most prominently in his *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hereafter referred to simply as the *Freiheitsschrift*. This notion of *negative necessity* is introduced in connection with a core concept of Schelling's *Freiheitsschrift*, namely *identity*[1].

[1] One of the earliest discussions of this can be found in Schelling's *Formschrift*. F. W. J. Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, *SW* I/1, for all references see: *Sämmtliche Werke* (= SW), ed. by K. F. A. Schelling, I Abtheilung Vols. 1–10, II Abtheilung Vols. 1–4, Stuttgart 1856-61.

Commonly, *identity* is thought to be about *something* (i.e. an object). Philosophy generally tends to describe and explain *something* by using certain terms like *concept*, *quidditas*, *form* and so forth. Evidently, the meaning of these terms can vary and this will affect the way something is understood, including *identity* and *necessity*. Even so, these terms will still be based, to some degree at least, on a common notion of *identity*. This becomes apparent when one considers that these terms are commonly used to investigate or describe *things*: the word *thing* generally refers to some kind of distinct and finite object which is distinguishable from others by relying on some notion of *identity* and its determinate negation, i.e., difference. This happens always, and not only often, when we differentiate things from each other. As a matter of fact, the very word *identity* originated from the Latin pronoun *idem*, which then in the Middle Ages developed into *identitem* and thence into *identitas*[2]. The latter was used to designate the fact that things seem to keep their distinct way of being in contrast to other things *across* (at least some interval of) *time*. If we abstract from our practice of identification, the result on the level of the things we refer to is commonly understood as *sameness*. Insofar as terms like *quidditas, concept* and so forth are understood as referring to *something*, they are all defined by the inherited notion of *relative sameness*, i.e., sameness relative to, or across, time, which is also regarded as a form of *identity*: certain relevant aspects or parts of things remain the same for some time or even forever (Aristotle, for example, considered the prime mover to be everlasting, since its identity is defined as unchangeable[3].) Furthermore, this notion of *identity* is also *relative* in the sense that its sameness is understood in contrast to a notion of an object of change, i.e. matter.

According to Schelling, it is not uncommon to misunderstand the notion of *identity*[4]. If the understanding of *identity* is, however, being tied to a certain notion of things and knowledge, the notion of *free will* will be restricted. Since this affects the whole of philosophy, this common misunderstanding is worrying[5]. Consequently, to misunderstand *identity* also means to misunderstand the very nature of things. This becomes increasingly apparent when we reflect on different notions of *identity* – as they are used as methodical paradigms in definitions and judgements, for example in mathematical propositions. The problem is that we typically use one sign and model for all kinds of *identities*, namely «=». The same holds for ordinary language and the copula «is the same as», understood

[2] S. Knuuttila, *Supposition and Predication in Medieval Trinitarian Logic*, in *Supposition Theory Revisited*, ed. by E. P. Bos, Leiden 2013, pp. 206-274, here p. 265.
[3] Aristotle, *On the Heavens,* I, p. 270a28.
[4] F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, *SW* I/7, p. 344.
[5] «Da jedoch kein Begriff einzeln bestimmt werden kann und die Nachweisung seines Zusammenhangs mit dem Ganzen ihm auch erst die letzte wissenschaftliche Vollendung gibt; welches bei dem Begriff der Freiheit vorzugsweise der Fall sein muss, der, wenn er überhaupt Realität hat, kein bloß untergeordneter oder Nebenbegriff, sondern einer der herrschenden Mittelpunkt des Systems sein muß: so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eines zusammen» (*ibid.*, p. 331).

as expressing such an equation, i.e., merely «=»[6]. Schelling's *Freiheitsschrift* offers many aspects and examples of how *identity* can be misunderstood in this manner, some of them in a discussion of Spinoza and Kant. Their philosophies are presented as different types of *negative philosophy.* According to Schelling, *difference* in types of *negative philosophy* are possible because, on the one hand, *negative identity* and *negative philosophy* derive from a prevalent methodical prioritisation of *negative necessity*. Yet, on the other hand, each philosophy is defined by a different set of inherited problems, conceptual distinctions, and methodical arrangements. Thus, the result of each philosophy is to be understood as a different type of *negative philosophy* as well. As a result, it is not easy to define *negative philosophy* because it is not easy to explain the notions of negativity, *identity* and *necessity* which determine when a philosophy is to be regarded as negative. Nevertheless, I will argue that *negative philosophy* is generally definable by its methodical application of *negative necessity* and (*negative*) *identity*. To do so, it is necessary to explain the notion of *identity* underlying *negative philosophy*. Towards this end, let us first discuss two major presuppositions of *negative identity.* These presuppositions are not independent of one another, but they are emphasized in different ways by different protagonists of *negative philosophy*. The first presupposition may be called *the thesis of the genetic independence of knowledge*, the second *the thesis of the finite identity of things*.

The *genetic independence thesis of conceptual knowledge* can be summarized as follows: the being and nature of things can be understood and described in relative independence from the temporal-dynamic nature of their existence, that is, the character of each and every thing as exposed to change over time, as something which has come into existence some time ago and will probably cease to exist sometime in the future. This inherent changeability and temporality do not limit, but neither do it guide conceptualization as knowledge. Hence, the nature of each thing can be grasped in relative independence of its character as an existent, hence as an object of becoming. The *genetic independence thesis of conceptual knowledge* is often considered a principal necessary condition of the concept of something either already gone or yet to come into existence, i.e., for the concept of something not present. Its *relative* independence is also considered evidence (among others) for its generality. To this extent, it is often considered a reliable starting point for philosophical investigations. One famous example of this can be found in Aristotle's *Metaphysics*. According to Aristotle, the epistemological abilities of humans allow for general knowledge of something. This knowledge is held to be true regardless of the ever-changing matter of the very thing that allowed its perception in the first place[7]. Knowledge is regarded as *relatively* independent from its object (the finite thing). This is because the nature of becoming, being and existence is not considered as something that rescinds, allows for, explains, or restricts, the validity of a concept in a more

[6] *Ibid.*, p. 345.
[7] Aristotle, *Metaphysics*, II/1, p. 994a27.

fundamental way than the concept itself. Or, to put the matter differently: the verbalization of being, existence and becoming is subjected to the precedence of conceptual knowledge and is subsequently judged by its inherent standards of conceptual clarity and logic. In consequence, the subjection and prioritisation of (seemingly) temporal-dynamic independent concepts works as a touchstone for every judgement about objects of knowledge. Hence, the modes, phenomena and dynamics of existence are subjected to and judged by the predominant methodical notion of relative conceptual independence. This notion prioritizes the available conceptual logic at the time before the fundamental notion of existence as *ground* of being (Schelling, thus, distinguishes between existence as mere content or finite being and existence as the un-thingend ground of being/existence). Most commonly, this is done by referring to certain concepts as methodical paradigms for the general possibility of a-temporal, everlasting conceptual truth[8], i.e. the definitions of mathematics[9]. However, this does not determine that knowledge is, can or cannot be fully independent from the things to be known. There may be different opinions about the relationship between things and knowledge within the shared framework of *negative identity*. Nevertheless, knowledge is undoubtedly acquired within time and space. In order for knowledge to qualify as independent from the temporal-dynamic aspects of things, it must be considered as the sole conceptual ruler of the temporal-dynamic notions of being that may appear within its framework phenomenally[10].

This is mirrored by the second presupposition of *negative necessity*: *the thesis of the finite identity of things*. According to this assumption, the explanatory logic of identity is generally thought to be analogous to logical or mathematical equations: every case of identity is to be explicated as a set of conceptual elements which are ordered in virtue of something, i.e. a general principle or concept. The finitude of the elements of conceptual definitions like this is often twofold[11]: 1) to be intelligible, the explanatory logic of *finite-identity* elements is limited by their adherence to general logic and the conceptual framework at hand. 2) But every element is also defined by its distinction to others. The individuality of these elements is thus articulated as a set of explicable properties and so every definable element of an identity can also be subjected to further definition. To equate something with that discursive explication of its identity is to state its conceptual conditions. These conditions constitute the sameness of the thing at issue, in abstraction from those conditions which we cannot fully verbalize as finite elements, for example being, existence, change and time (obviously, the condition of individuality is of utmost importance for the empiricist

[8] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, *SW* II/1, p. 296 and p. 518.
[9] Notable examples are: Aristotle, *Metaphysics*, I/2, p. 982a24f., R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia,* eds. C. Adams, P. Tannery, Paris 1983, pp. 20-21, I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. B23 ff. and B. Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*. For further reading, see: U. Goldenbaum, *The Geometrical Method*, «The Internet Encyclopedia of Philosophy», https://www.iep.utm.edu/geo-meth, last accessed 25.12.19.
[10] T. Nitz, *Absolutes Identitätssystem*, Marburg 2012, p. 64.
[11] Spinoza's philosophy is a notable exception within the tradition of *negative philosophy*, see 3.

approaches/features of *negative-philosophy*. This is because, every notion of determinate single-track causal necessitation of one thing by another depends on the existence of distinguishable objects. If this condition, however, is understood in the framework of *negative-necessity*, it will lead to an epistemological problem.

It is noteworthy that the logic of mathematics and formal syllogisms is defined by its abstraction from time and being. This is required to establish the seemingly exact, clear, and definite framework of mathematics and formal logic[12]. *Negative philosophy* aspires to a similar systematic exactitude, clarity, and certainty. Obviously, most of the topics with which philosophy is concerned emerged some time ago. They thus exhibit certain temporal-dynamic features of being. To achieve systematic clarity, becoming and existence are described in the same way as all other elements of a *finite-identity-definition*. As a result, the explanatory logic of *negative philosophy* subjects the way things come into being and their original existence to their finitude[13]. In other words, if the *finite-identity-thesis* is employed, the nature of existence and becoming cannot be understood or explained as something of its own. Instead, becoming, existence and being are understood or explained as if they were things or definite entities among others.

2. Negative Necessity and Philosophy

Speaking of things, as it has been outlined above, presupposes that it is generally possible to distinguish between the thing at hand and the appropriated knowledge, that is the result of its conceptualization. This seemingly enables the articulation of the very principle(s) coercing the condition (or nature) of the thing and its elements to be what they are, independently of the temporal-dynamic basis for being so, including its history, ground and mode of existence. One example for this is the formal definition of a triangle, which is taken to capture what a triangle essentially or necessarily is. Its definition is often taken to be truly necessary and sufficient[14]. In this sense, to describe something as necessary in a given framework, for example, geometry[15], is to assert a condition that seemingly results solely from certain concepts that are used to characterize the *negative identity* of a finite thing. This allows us to define *negative necessity*: *Negative necessity* is a certain kind of coercion. It is part and parcel of the nature and application of concepts which are formed without regard to the categories that articulate becoming, existence and being as non-thingend beings.

[12] By this, Schelling refers to Plato's *Republic*, p. 511b-c. According to Plato, formal mathematics is neither defined by nor oriented towards the notion of being, it is based on, but by a set of assumptions, which can be gained by abstraction from being. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* II/1, p. 265.
[13] *Ibid.,* p. 377-378.
[14] R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, pp. 64-65.
[15] F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, *SW* I/7, p. 332.

The elements of a *finite-identity-definition* adhere to their general concept, their genus, as well as the current logic at hand. Consequently, *negative necessity* is to be understood as the only kind of coercion that *negative identity* allows for: coercion by conceptual definition according to the rules of logic, that presupposes the subjection of the existential-temporal-dynamic grounding of its object. (On a side note, this also holds true for the agent and the act of definition itself). These concepts and rules may, of course, be articulated in different ways, i.e. as a seemingly realistic ontology or as mere forms of subjective understanding.

Indeed, both forms of *negative philosophy* often strive for some understanding of time and being. Yet *negative identity* is defined by its inherent subjection of existence because of its inherent predominance of conceptual knowledge. Even though its protagonists may think otherwise, this allows for a notion of coercion which is only conceptually intelligible within the framework of *finite-identity*. Everything inferable is like it is according to the standards of logic and syllogism. In the process, the object of the syllogism (the finite thing) is predominantly understood as an object of inferring rather than as an original ground of, and yardstick for experiencing and demonstrating itself in its own right[16]. If the object of inferring, were regarded as an original ground of experience, being and discursive differentiations, it would be regarded as an existence that allows for conceptual distinctions predominantly in virtue its own original laws and way of being. In this case, it cannot be ruled out that the existent in question could also be characterized by a dimension (or an element) of individuality that cannot be articulated in terms of *negative identity* yet must be somehow present within our experience and grasp.

An illustration of what is meant by *negative necessity* can be found in Aristotle's *On the Heavens*. His proof of the prime mover constitutes one of the most influential arguments of this sort in the history of philosophy. According to Schelling, the definition of something perfect allows or forces Aristotle to conclude its existence: the movements of celestial bodies are defined as perfectly self-contained[17], hence the only movement that can continue forever[18]. Consequently, celestial bodies cannot be subject to any kind of gravity and are unchangeable. Nevertheless, celestial bodies still belong to the materiality of nature, so their eternal movement and origin cannot be uncaused. Since the movement of the celestial bodies is unchangeable, the cause of their movement must guarantee its persistence without any potentiality for change. But something inherently unchangeable cannot be transient. Therefore, something exists without any materiality, defined by pure action and actuality[19]: the unchangeable and everlasting prime mover of the celestial bodies. The processual relations between substantial things are to be understood as actions of change

[16] F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* II/1, p. 261.
[17] Aristotle, *On the Heavens,* I, p. 270a28.
[18] Aristotle, *Physics,* VIII, and *Metaphysics*, XII 6, p. 1071b11.
[19] *Ibid.*, p. 1071b12–22.

brought about by the prime mover. The latter can't be subjected to any change[20]. According to Aristotle, however, change without any internal material change is the very definition of thinking[21]. Moreover, thinking is a property of living beings. Consequently, the prime mover must also be alive[22]. At this point, Aristotle's proof may be understood as proof of the existence of God.

For Schelling, considerations like this demonstrate the limits of the logic of *negative necessity* rather than the existence of God[23]: *negative necessity* is only viable *as a post-hoc-demonstration* and articulation of the logic that an existing thing allows for within a certain set of laws (see 5.). To a certain extent, Aristotle *seems to* agree; but he also implicitly stipulates a perfect conceptual harmony that allows for a definition of God and its existence. Yet to do so, one must assume that the perfectness of God only relates to his definable properties. This can only be done by ignoring the fact that a perfect being cannot be bound by its definition and our corresponding knowledge without detriment to its capacity to disregard or change its definition and logic at any time. One is conceiving God in a manner which negates God's *free will* because it binds God to a more manageable as well as seemingly intelligible *finite-identity definition.* Although God is conceived as perfect, with regard to the properties which inhere in Him, God's being itself is not recognized as its own original ground of being and the determinant and sovereign of its concept. The notion of God is thus misunderstood (this is why Schelling, among others, does prefer to describe the notion of God rather in terms of its *absoluteness* than its *perfectness*).

From this perspective, the very idea of an actual perfect conceptual harmony between knowledge and God is to be considered as a twofold hypostasis: firstly, Aristotle's proof is merely an iteration of his presupposed subjection of existence and being in favour of inferring from concepts and definitions. Secondly, *finite-identity concepts* are conditioned by what is already known or assumed about finite things. Neither unknown possibilities nor unknown actualities, the nature of being and becoming *tout court*, can be articulated as (de)finite. So, Aristotle's conceptual harmony is a twofold overestimation of the status (hypostasis) of conceptual knowledge. Even so, proofs such as his are still helpful since they allow one to clarify the usage and methodical scope of *negative necessity* and philosophy in general. Erroneous ways of thinking need to be rigorously pursued to expose their limitations. Aristotle may be wrong, but he is also paradigmatic for rigorous thinking and clarity. Additionally, deductive thought and *finite-identity concepts* certainly do have their proper place both in everyday life and in most routine science and philosophy.

This example demonstrates why *negative necessity* cannot be understood without taking the concept of *negative identity* into account: *negative necessity* is

[20] *Ibid.*, p. 1072a26.
[21] *Ibid.,* p. 1074b34.
[22] *Ibid.*, p. 1072b23.
[23] F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* II/1, p. 272, p. 299.

coercion by temporal-dynamic abstract concepts. It is therefore bound to a set of already appropriated concepts of things as possible objects of *finite-identity*. As the Aristotelian Simplikios noted, within this framework, even the analysis of nature results in physics about (all) *things* (ta physika panta pragmata[24]) rather than in a theory about the physics of the all (tou pantos phuseos[25]).

The subject accepts certain rules which define both the thing it is concerned with as an object of knowledge and its own relation to it. If the identity of things is defined negatively, the appropriate rules are formed in abstraction from, and suppression of, both the temporal-dynamic aspects and the associated distinction between the logic of finite things and its ground of being, that is existence as the un-thingend condition of being. In this respect, *negative necessity* does not differ from the routines of formal logic and mathematics. The latter disciplines investigate their topics quite successfully without investigating the temporally-dynamic being of its objects. Their method is often presented as a timeless example of precise or exact thinking, i.e. by Aristotle and Kant[26].

Undoubtedly, formal logic and mathematics investigate their objects successfully. But they do not seek to explain the underlying notion of force (or compulsion) that is implied in the notion of conceptual and deductive coercion. Similarly, *negative philosophy* does restrict the scope and presentation of its topics by basing its method on the paradigm of *negative necessity*, successfully used by formal logic and mathematics. Therefore, *negative philosophy* implies certain thematic restrictions without being able to substantiate its use of *negative necessity* in advance. In consequence, *negative philosophy* is unable to explain the force and origins of coercion appropriately. Yet in contrast to formal logic and mathematics, these topics are not insignificant for its own investigations. In summary: if *negative necessity* is employed consistently enough, it will result in a methodical prioritisation of conceptual logic that superordinates the conditions it is based on, that is, becoming, existence and being which allows the abstraction by *finite-concepts* in the first place.

This permits definition of *negative philosophy:* first, the adjective *negative* marks the methodological decision to entertain *negative necessity* as well to rely on its results, namely the aforementioned negation of certain contents[27] and methods. While each *negative philosophy* is defined by the same standard of *negative necessity*, it is important to note that this is not the case for the related concept of *negative identity*. Schelling's *Freiheitsschrift* provides an example for this when it compares the philosophies of Spinoza and Kant. Obviously, the philosophies of these two thinkers are quite different. Thus, each is based on

[24] Simplicius, *In Physiciam*, p. 198.28; P. Lautner, New York 2013.
[25] Platon, *Timaeus*, p. 47a, 27a5. For further reading: Schelling: *Timaeus*, in *Schellingiana IV*, ed. by H. Buchner, Bad Cannstatt 1994. For further reading: G. Hamilton, *Philosophies of Nature after Schelling*, New York 2008.
[26] Aristotle, *Metaphysics*, IV, 1005b19; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. B XXIII. Frankfurt am Main 2009.
[27] In this respect, the late Schelling characterizes the method of *negative philosophy* as «via exclusionis» (F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, *SW* II/3, p. 71).

a different case of *negative identity.* Spinoza's *Ethic* starts out with a definition of God as an essence whereas Kant begins his investigation in the *Kritik der reinen Vernunft* with the topic of judgement in order to explicate in analytical fashion the elements necessarily constitutive of it. Yet both avail themselves of the same notion of *negative necessity,* as can be seen by their shared admiration for mathematics.

The word *negative* derives from the Latin word *negare/nego* as *to negate* as well as *to deny.* Obviously the first translation is commonly understood in a predominantly logical or abstractly mathematical sense. It thus fits well with a conception of mathematics as a methodological paradigm for philosophy. Yet the verb *to deny* is also fitting: it marks the fact that the application and reality of *negative necessity* is only possible insofar as one from the outset denies its fundamental dependence on origin in the nature of existence. Without a prior dynamic of becoming and being, neither action nor change would ever be possible. Naturally, this also includes the dynamics of coercing/force itself, even if its formal representation and content may *appear* to be fully independent from time, being and space.

Schelling reflects on this in his *Freiheitsschrift* (among other writings): even the tautology a=a is not truly without a temporal-dynamic dimension of being. The equation defines the anterior as something that remains the same *after* being related to itself. Thus, the posterior is a consequence of the continued existence of the anterior[28]. Tautologies are often used to express or introduce a trite logical relation. But to do so one must assume that the subject of understanding comprehends one part of the equation after another. This sequence in time allows to understand the meaning of the sentence, which expresses the tautology, as well as the intention and rules of the given framework, i.e., the inherent exclusion of certain dimensions, i.e. time, existence and being. In consequence, the anterior can be considered free of merely being its anterior. Every finite identity is as infinite as the underlying temporal-dynamic is based on allows for. As Schelling's discussion of Spinoza shows, this is often overlooked.

3. Spinoza's Gambit

Schelling's *Freiheitsschrift* addresses the topic of *negative necessity* by discussing concepts such as identity as well as by example, most prominently Kant and Spinoza. The philosophies of both authors are, of course, quite different. Yet Schelling presents each philosophy as the counterpart of the other within the shared framework of *negative identity* and *negative necessity*. And according to Schelling both find themselves in error about the nature of *free will* because of how they understand identity.

[28] F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, *SW* I/7, p. 344-346.

Spinoza's pantheism is characterized by a notion of finite things, which is formed in disregard of the aforementioned distinction between *individual* existence and general concepts. This is done to provide a more unified explanation by *finite-identity concepts*[29]. Schelling thus argues that Spinoza's rejection of *free will* is not the result of pantheism but rather a consequence of his notion of identity[30]. If identity is understood as a mere relation of conceptual elements necessitated by a more general concept, then there is no concept that is not necessitated by another. In consequence the only notion of necessity available is negative coercion by concepts which do not refer to anything conceptually independent. This means that there is no necessitation nor unconditioned change of something according to itself (that is *free will*) in contrast to any of its definitions by *finite-concepts*. This is even true for God: if every element of God is necessitated by its concept, the name «God» does not refer to something different than the logic of its concepts. In other words: no concept is available for something not conceptually necessitated; there is no-thing in virtue of itself. Spinoza thus rejects the second of the two aspects distinguished of the concept of *finite identity* (see 1.).

In this way, Spinoza unwittingly sheds some light on a possible fallacy of *negative necessity* and *negative identity*: the conceptually implied genetic dependence of one thing on another does not prevent something from being truly independent in and of itself[31]. The conviction that it does may be named the *genetic fallacy* (Spinoza certainly did not think of it as a fallacy, nor as a specific problem. So, it also may be named as the *genetic thesis*.) At first glance, this fallacy seems easy to avoid. For example, most people would think that a child is relatively independent of its parents. It does, after all, move by itself. It can therefore be recognized independently of its folks. This assumption is, of course, also of utmost importance for the more empiricist protagonists of *negative-philosophy* like John Locke[32] and Aristotle. But one may note an epistemological dimension of the *genetic fallacy*: if something is itself predominantly in and of itself, then it is relatively independent of the concepts that are used to express its being. In this case, the conceptual determination of being is, at best, only viable as a careful *post-hoc* articulation of the present status, which does not determine its possibilities of change by itself. (Hence its future may be in contrast to its present concept.) Thus, it may not be entirely comprehended by something other than itself, it cannot be understood in terms of the antecedent logic of its anterior, for example its history and conceptual dependencies. To put it differently: it is not entirely explainable within a framework of definite conceptual determination.

[29] F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, *SW* II/1, p. 275.
[30] F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift*, *SW* I/7, p. 348.
[31] «Aber Abhängigkeit hebt Selbstständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf. Sie bestimmt nicht das Wesen und sagt nur, daß das Abhängige, was auch es auch immer sein möge, nur als Folge von dem sein könne, von dem es abhängig ist; sie sagt nicht, was es sei und nicht sei» (*ibid.*, p. 346).
[32] F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, *SW* I,10.

Yet any notion of conceptual determination by genetic dependence of one thing by another (like a species is defined by its genus), is based on the assumption, that the finitude of its objects allows for a definite logic of its dependencies. If there is a being, that cannot be properly defined by finite concepts, then the extent and structure of its relation to its own concept may not be graspable. This is true regardless of whether conceptual logic is understood solely in the framework of Spinoza's geometric necessity or within the framework of a full-fledged Aristotelian ontology. The *genetic fallacy* may at first glance seem easy to avoid. But it does lead to an epistemological problem: if a being is not entirely defined by the logic of its anterior (for example its history, origins, conceptual or logic dependencies like its genus), then it is not truly definable within a framework, that is based on the generality of logic. Yet any science is based on generality and, at least to some degree, deduction by concepts. Therefore, from the viewpoint of Spinoza, the *genetic fallacy* can be reassessed as a profound thesis as well as truly consequential basis for conceptual deduction and science.

In this way, Spinoza's philosophy can be described as a radicalization of Aristotle and Descartes: Aristotle retains some notions which contradict his approach mostly because his arguments involve a mixture of deduction, descriptive phenomenology, and empirical claims. Descartes, on the other hand, may be considered a more radical protagonist of deductive method and negative *finite-identity concepts*. Yet he does not apply his method fully to the notion of God. To preserve God's independent will, Descartes attributes to God unknowable properties[33]. From Spinoza's perspective, this is an inconsistent restriction of deductive method. For this reason, Spinoza castigates Descartes' recourse to unknowable properties as the *asylum ignorantiae*[34]*,* an asylum which undermines the validity of his method by methodical ignorance. For if God possesses unrecognizable properties, it ultimately cannot be excluded that God possesses some unknowable reason to thwart the epistemic capacities of human beings. Clearly, if this is so, then Descartes' proof of God's goodness accomplishes nothing, because it is need for a *finite-identity* concept of God.

The case of Spinoza demonstrates that *negative necessity* cannot be consistently maintained without giving up any non-negative notion of identity (for example *free will*, *individuality* and *originality*). One famous example of this is the concept of soul as *auto kath' auto, that is,* as something which exists according to itself in and through itself as an original reality in its own right, in contrast to its generalizable concept as something finite. According to this, the identity relation A=A is only intelligible if every part of the equation is entirely defined by the other as well as by the general logic which allows for the relation in the first place. To understand the equation otherwise would mean to presuppose a necessitation of identity that is not fully definable within general

[33] R. Descartes, *Principia Philosophiae*, § 41.
[34] B. Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, *Pars Prima De Deo Apendix*, Hamburg 2010, p. 80.

logic (this is exactly what Schelling proposes as the positive point of departure for his critique of *negative philosophy*).

Spinoza's popularity among post-Kantian philosophers stems from this open-minded gambit: he sacrifices what he considers to be a neglectable pawn, that is, certain notions of philosophy like *individuality*, *originality* and *free will* – in order to achieve conceptual clarity and coherence within a framework of *negative necessity*. His philosophy may be mechanical and fatalistic; but it does not suffer from inner inconsistency. This poses an important challenge. Undoubtedly, it is not easy to grasp an alternative to Spinoza's gambit: If something is *predominantly being itself by itself,* then the application of generalize-able concepts is subjected and limited by its originality.

4. Kant's Castling

Spinoza's gambit did not remain uncontested, for one of the sacrificed pawns is indispensable: the notion of *free will*. This is best demonstrated by Kant's antinomy of *free will*[35]: if there is no *free will*, there is nobody that will act according to himself. Yet, every judgement is an act authorized by someone. Arguments, however, are always presented and comprehended as judgements. Therefore, any argument against *free will* leads to contradiction since there cannot be judgement without someone's authority. This does not prove the positive reality of *free will,* but it discloses its assumption as a *negative necessity* analytically contained within the concept of judgement.

Kant's critique of pure reason offers an analysis of the limits of method and knowledge within the framework of *finite-identity concepts*. As a result, he seems to avoid the antinomy while maintaining its framework. According to Kant, knowledge is always conditioned and limited by the nature of the subject as well as by the objects its nature allows to perceive. If, however, the subjective basis of judgement is analysed as a matter of *finite-identity*, then the nature of the subject is thoroughly conditioned by the logic of *finite-identity concepts*, including its epistemic abilities. This allows Kant to maintain three theses: a) the analysis of the categories of judgement as well as the forms of conception is necessitated by an underlying *finite-identity* concept of judgement. Transcendental philosophy proceeds in the fashion of deductive-analytics and mathematics. Judgements can be the object of analysis like any other object of scientific method; b) Every judgement is the realization of a concept by a subject of understanding; c) understanding is thoroughly conditioned by a twofold notion of limits: it is immanently defined by elements that can be presented and predicated within the limited framework of its *finite-identity* concept. Yet, transcendental analysis is also limited by the non-predicable conditions of judgements it is based on. *Free will* is our example at hand as it is defined as the capacity for *unconditioned*

[35] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. B 454.

spontaneity[36]. *Negative philosophy* treats its objects as *conditioned* (and therefore analysable) by the logic of *finite-identity concepts*. Consequently, *free will* cannot be predicated within its framework without contradiction. As is well-known, Kant considers this true for every positive predication of the non-objectifiable basis of judgements, for example, the *thing-in-itself*, which can only be *negatively* indicated.

Kant develops his notion of pure reason while demonstrating the functional role of these non-conceptual conditions for judgements. At the same time, he denies the possibility of any positive predication of these conditions. Consequently, certain conceptual elements immanently point towards something primordial and prior to the subjective part of conceptual experience. The aforementioned notion of being/existence, for example, indicates something, that precedes its conceptualization as a thing or category of *finite-identity concepts* by being there in the first place. According to Kant, this notion is distinguishable from the definable concept of judgments and the like: The latter are definable by *finite-identity concepts*, the resulting notion of conceptual content is not. To maintain a notion of content, which is not entirely the result of mere *conceptual necessity*, conceptual content must be defined in contrast to the analytic form of *finite-identity concepts*. If the spontaneity of experience is to be explained, its occurrence cannot be entirely explained by the necessitation of *finite-identity concepts*. For this reason, Kant is in need for the indicative term of *thing in-itself*. To distinguish these from the contents of finite-conceptual knowledge, he refers to term by the name *idea*. An *idea* cannot be the object of definite predication, but indicates a necessity, that is not comprehensible within the framework of *negative-philosophy*.

Spinoza's gambit amounted to the abandonment of certain key notions in philosophy, e.g. *free will*. Kant's antinomy of *free will* gave reason to deny this move without being exposed to the *genetic fallacy*. But in order to do so, Kant had to counter Spinoza's gambit by a castling, as it were: he moved his key piece, the king of *free will*, into the corner of the *idea* instead of letting it stand in the lucid centre of the chess board. This was done to protect the self-necessitating character of judgements, from the more aggressive moves of *negative philosophy*. The king, however, remained unmovable and was obscured by the queen, that is, by *negative necessity*. The latter secretly still dominates the board. Put differently: Kant does recognize the notion of *free will* as its own ground and as a non finite principle of all judgement, but his attempt to articulate and justify the notion is constrained by the framework of *negative philosophy*.

This poses some problems: 1) First of all, *free will* is conceived something specific and original when understood as an *unconditioned spontaneity*. The reality of *free will* can, however, neither be positively proven nor ever be the subject of intelligible experience. So Kant is unable to explain the fact that one experiences

[36] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. B 561.

free will as something specific in its own right[37] rather than, for example a mere psychological effect besides others. As the same time, *free will* is a key piece of his philosophy. As Schelling rhetorically asks in *Freiheitsschrift:* why does one elevate the notion of *free will* to the pinnacle of one's philosophy if it can neither be grasped by concepts nor ever be a possible object of one's feelings and reasonable thoughts[38]? Morever, Kant acknowledges that *free will* cannot be articulated as a *finite-identity*[39]. Yet he is able to characterize it as conceptually different (as an *idea*), for example, as the capacity for self-necessitation, as a preceding condition for judgements etc. This is because, if the truth to be told, there are no pure concepts truly separable from the realm of ideas and the ground of existence, since the notion of *idea* does not allow to articulate the predicative distinctions, which are required for this. Analysing concepts in the fashion of mathematics may be helpful. But both *negative necessity* and the notion of analytic lucidity inherent to it are constituted by disregarding a certain presence *within* every concept and judgement, that is indicated by the term *idea*. 2) Secondly, it is rather strange that Kant still adheres to the framework of *negative philosophy*: his critique had already exposed its limited scope and debunked its inherent notion of pure conceptual lucidity by indicating its dependence on *ideas.* These are certainly not lucidly present within this framework, but they are present nonetheless. In this respect, it remains unclear why Kant did not propose another methodological framework or recognize the need for a different notion of knowledge, method and concept. More importantly, it raises the question of why Kant did not posit the notion of *free will* as a self-necessitated ground for the applicability of negative *finite-concepts*. That he did not do so is odd inasmuch as the antinomy of *free will* cannot be convincing unless one assumes *free will* as (at least to some degree) an object of reasonable thought and of *some* positive content.

But the answer to this questions is in fact simple and has already been alluded to in the discussion of Spinoza's gambit: if one embraces the concept of *negative necessity*, then certain topics only remain possible if one abandons the methodological paradigm. Kant no less than Spinoza equates method not only with deductive thought, *finite-identity concept,* and *negative necessity* but also with the nature of rationality in general. Therefore, neither philosopher is willing to give up *negative philosophy*. For *negative philosophy* excludes all objects that may endanger the lucidity and logic of this notion of rationality. Kant limits rationality, in order to preserve *free will*. Yet this solution falls short as a counter to Spinoza's gambit: introduction of certain *ideas* by negative indication still presupposes something beyond the limits of *negative philosophy*, as something in its own right, in contrast to and distinct from its generalizable *finite concept*. Thus, Kant cannot rule the possibility out that *ideas* such as that of *free will* will distort the scope and applicability of *negative rationality* in unknowable

[37] F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift, SW* I/7, p. 333.
[38] *Ibid.*, p. 351.
[39] *Ibid.*, p. 351.

ways. Consequently, there is no truly rational explanation for the success of rationality within this framework. In fact, *ideas* may just as well be a result of unknowable confusion or subconscious factors because of the unknowable and uncontrollable hidden side of the limits of understanding. If both the scope of deductive and analytic demonstration is limited by, and its concepts are at least partly dependent on, unknowable conditions and forces, we may never know their true value and proper application. Thus, Kant's *negative philosophy* is neither lucid nor stable and secure, especially when compared with its role model mathematics. While it is true that *free will* is indispensable for any model of rationality, it is also true that rationality is not the sole determinant of its conditions. Kant's failure permits one to see this with unprecedented clarity. It is for this reason that Schelling praises Kant as the pinnacle of *negative philosophy*[40] as well as the starting point for his own undertaking, namely, *positive philosophy*.

5. The Positive Necessity of Free Will

So far, *free will* was discussed regarding its *explanatory* function within the framework of *negative philosophy*. For the most part, the practical dimensions of this framework were omitted. Nonetheless, *negative philosophy* is also unable to properly comprehend the practical dimensions of *free will*. To prove this, the *Freiheitsschrift* examines the notion of *evil*. Based on these considerations, the concepts of *positive-necessity* and *positive-philosophy* will be introduced.

As stated, *negative philosophy* is unable to fully comprehend the practical dimensions of *free will*. This is best shown by contrasting the notion of *evil* with that of goodness and badness. The latter two can be explained, at least to some degree, by *negative philosophy*: goodness can be presented as the accorded realization of all necessary elements of a (de)finite concept, which is mostly understood as *essence*. Conversely, badness can be presented as a lack of realization, that is traditionally described in terms of *privation*: A bad person is unable to realize the concept of a reasonable being, most likely due to lack of comprehension. It is important to note, that this kind of explanation can be applied to lifeless *things* as well. The goodness of a bathtub, for example, can also be presented as the realization of all necessary elements of its (de)finite concept. In both cases, the object seems to be comprehensible within the framework of *finite-identity concepts*. This does not, however, hold true for the phenomenon of *evil*. Firstly, *evil* is not defined by any lack of competence. On the contrary, it requires the ability to comprehend concepts masterly as well as their associated normative standards, in order to perverse them in a targeted manner. Secondly, *evil* cannot be presented as the realization of a (de)finite concept or *essence,* since it does not necessitate any good. Thirdly, *evil* is neither necessarily conditioned

[40] F. W. J. Schelling, *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, *SW* II/3, pp. 152 ff.

by motive nor bound to logic, as it is not defined by any lack, including a lack of *free* will any conceptual necessitation. Hence the 'logic' of the phenomena of *evil* can only be *stated* (but not defined) by reference to its irreducible being, that is, the mere possibility to be truly unreasonable. *Evil* is uncoerced *will*, which puts itself in the place of *necessitation* by reasoning, it is, as Schelling puts it, *Eigenwille*[41].

Unsurprisingly, *negative philosophy* tends to downplay or divert the phenomenon of *evil*, for example by enclosing it to the realms of psychological privation, like Aristotle, or faith, as Kant did. Yet, if *free will* is not considered as some *thing* or as a mere *concept* of *finite-identity*, then *evil* can be adequately addressed. From this point of view, *free will* can be articulated as the irreducible ability for unconditioned coercion and necessitation by action, be it evil or some degree of goodness[42]. Though, *evil* is not truly definable by *finite-identity concepts*, it can be *stated*, *felt*[43]*, evinced* or *presented* (more on this later). *Positive necessitation* can thus be *presented* as follows: *Positive-necessitation* is coercing by becoming, limiting, ruling, defining, dominating, relating and creation of *being* (including concepts) by action in unconditioned accordance to one's self. This includes, among others, the ability to *act* according to concepts and *being* as well as to negate and divert their current logic. Being able to create and divert what is, means to unconditionally define what can be known and conceptualized by *finite-concepts*. To put it differently: *free will* allows to reverse, define, and create conceptual and normative standards by *action* without being externally necessitated by any- *thing* or *being*. Yet, most importantly, *free will* also allows to subject or subjugate one's self to any set of rules. *Negative-necessity*, thus, is to be *presented* as the result of conceptual self-restriction by the *positive internal necessitation* of one's own set of assumptions. Against this background, *evil* can be presented as follows: *evil* is unregulated *positive-necessitation* of badness. This is because, its action takes advantage of concepts as well as the order of reason and being without being guided nor necessitated by its inherent logic or intent. Action, thus, without any intelligible guidance, is perversion of intent, motive and *will*. In conclusion: the *origins* of *evil* can be understood. Though, it is not de(fineable) or intent, since *evil* is nothing more then the mere realization of the possibility for unintelligible badness, vileness and so forth. In return, *good will* is defined by the subjection will to the original intention, tendency, or direction of the ground of existence, that is, the unconditioned ground of being[44].

There are, of course, many important things to say about this. To add to this description, however, would be questionable, without clarifying the concepts it is based on. Three examples for this are Schelling's notions of *existence* (as a term for a discrete being as well as the unconditioned ground of

[41] F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift, SW* I/7, p. 389.
[42] «Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie [Freiheit – annotation by Till Ermisch] ein Vermögen des Guten und Bösen sey» (*ibid.*, p. 352).
[43] *Ibid.*, p. 414.
[44] *Ibid.*, p. 389.

being), *identity* and his extended notion of representation of contents, that is, his revaluation of the nature of judgements, feelings and language. As has been alluded to before, *evil* is rather *presented* and *evinced* by words, then it is definable by *finite-identity concepts*. In order to achieve a better understanding of these notions, the final parts of the *Freiheitsschrift* outlines an alternative approach to philosophy, later known as *positive-philosophy.* This is done by discussing the relationship of the aforementioned notions: it has been said, that *existence* is not fully comprehendible within the framework of *finite-identity*, since it is the preceding ground of any concept as well as any abstraction by negation. Having said that, concepts are also to be understood as *real* consequences of the *positive-necessitation* of *existence* as being. Nonetheless, they can be applied in ignorance of their origin, that is, *existence* as the unconditioned ground of *being*. Therefore, the relation between finite concepts and their objects is to be considered as *relatively* non-identical, hence the *sameness* of *identity* is also always *relative* to an object of original abstraction. *Finite* concepts *relate* to their objects like children to their parents: some of them resemble them more than others, none of them are identical with their parents in every respect, yet all of them are within a determine continuum of dynamic change, that is, *time* and *being*, preceding any notion of *identity*.

These considerations, however, come with its own set of challenges. Firstly, philosophy is always communicated by conceptual language, thus it depends on *finite-identity concepts*, at least to a certain degree. Secondly, if all concepts are a consequence of a preceding existence, then the validity and generality of any philosophical investigation seems to be in question. Of course, the topic of *identity* is an important one throughout most of Schelling's works. For example. Schelling's *Darstellung meines Systems* from 1801 still asserts, that *identity* is the highest law for all of being[45]. In contrast, the *Freiheitsschrift* considers *being* and *existence* as the preceding basis for any notion of *identity*. This insight, however, is not to be confused with the devaluation of philosophy but shows the need for a revaluation of the validity of judgements, knowledge, and language. To some extent, the *Freiheitsschrift* indicates this to implicitly by turning to the topic of *feelings*. *Feelings* are deemed to be not entirely exhaust-able by *finite-concepts*, but they are meaningful indicators nonetheless. It is, however, important to note, that these notions were considered as insufficiently developed by the late Schelling[46]. The notion of *feeling*, however, can be elucidated by the explicit methodical rearrangement of the *Freiheitsschrift*, which is, the introduction of

[45] «Das höchste Gesetz für alles Seyn […] ist das Gesetz der Identität» (F. W. J. Schelling, *Darstellung meines Systems*, *SW* I/4, p. 116).

[46] «Es war eine Zeit, wo ich diese Folge von Möglichkeiten eines vorerst noch zukünfthigen Seyns nur bildlich […] darzustellen wagte. […] Ich kann nicht rühmen, das dieses Wort […] nicht eher verhöhnt worden» (F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* II/1, p. 294).

the notion of *Deutung des Seins*[47], hereafter referred to as *interpretation* or *exegesis* of existence as the unconditioned ground of being.

The novelty of a philosophical notion of *interpretation*/exegesis, at this point in time, is often overlooked. Yet, *interpretation/exegesis* is a cornerstone of *positive-philosophy*. It is based on the assumption, that every concept, *being* and *thing* is characterized by the presence of the *positive-necessitation* of *existence* in some way or another, that is the natural ground of any notion of finitude. Consequently, *any* notion of method is to be regarded as a post-hoc investigation of *existence* by being, that is, a quest for knowledge about existence within the boundaries of a discrete human being. However, Schelling already proved that being a consequence does not necessarily imply, that its concept is fully determined by the logic of its origin (the evidence for this is *free will*). It follows that every object of philosophical investigation is characterizable by a notion of its finitude (and generalizable logic) as well as by the originality, that denotes the limits of *identity* by being non generalizable, that is, being *non-identical* with (de)finite concepts. The relation between both dimensions of being may differ from case to case. Proper *interpretation*, thus, is only possible by respecting both dimensions of the object of knowledge. It should be noted that, some words, experiences or *feeling* do *present*, *indicate* or *evince* these dimension without assert any de(finite) notion of identity themselves, whereas concepts are de(fined) by a framework of assumptions in order to arrive at determinate content as well as a more practical applicability of knowledge within the realm of finitude, i.e. the *physics* of *things*. *Interpretation*, thus, is not only to be considered as an alternative approach for philosophy, but as the very ground of *any* method, including *negative-philosophy.* From this perspective, the *Freiheitsschrift* is to be read as demarcation of *negative-philosophy*. The late Schelling continues in this fashion by concluding that there is no *positive-philosophy* without the knowledge of a full grown *negative-philosophy* to be had[48].

These considerations permit definition of *positive-philosophy*, as it is presented in conclusion of the *Freiheitsschrift*: *positive-philosophy* investigates the nature of all against the background of the relation between *existence*, *positive-necessitation*, words, and concepts. This is done by inquiring about the results, origin and nature of *positive-necessity*, as it is the evident ground of any further distinctions. Its investigations are based on the critique of *negative-philosophy* and on the resulting paradigm of *interpretation*. Additionally, *positive-philosophy* is also obligated to the document history[49] of conceptual as well as practical appropriation of *existence*, most importantly in form of theology and mythology. This is because both are deemed to be the earliest historical documents regarding the origins, interpretation, and development of being. At any rate, it offers an already existing semantic framework as well as an interesting narrative

[47] F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift,*, *SW* I/7, p. 415.
[48] F. W. J. Schelling, *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, SW,II/3, p. 753 footnote.
[49] F. W. J. Schelling, *Freiheitsschrift, SW* I, 7 p. 415.

for articulating the contrast between being, existence, history, and concepts. Additionally, both seek to articulate the becoming of nature in accordance with the positive-necessitation of itself, that is, in accordance with existence as its own, unconditioned ground of being. While *negative philosophy* investigates the nature of all by an descending logic from *finite-concepts*, *positive-philosophy* strives to comprehend all philosophical investigations as an ascent from what is known and already distinguished into the non-conceptual conditioned nature of all. By this means, philosophy itself is understood as a ascending movement of the development of nature itself. Proper *judgement*, *good description* as well as *feelings* receive their truthfulness not by a relation of *sameness*, but by *expressing* the ascent of nature itself by being so.

Till Ermisch
Universität Leipzig
✉ till.ermisch@gmx.de

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429997

Articoli/3

Being in centro

The Anthropology of Schelling's *Human Freedom*

Michael Vater

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 09/09/2020. Accettato il 28/09/2020.

Schelling presents the 1809 freedom essay as the *idealistic* flowering of a vision of system he always held. He is not disingenuous but somewhat perplexing in claiming that the system always was complete *in nuce*, even though not expounded completely. Tilliette captured the ambiguity nicely in designating Schelling's oeuvre «*une philosophie en devenir*»[1]. This mid-career essay must be read backwards to the earliest essays republished with it – especially to their views of willing, freedom, and moral responsibility – and simultaneously forward to the late philosophy's analysis of God's freedom as freedom from being, even necessary being. I locate *Freedom*'s fulcrum in the novel anthropology or affective psychology that Schelling brings to the philosophy of will. Material freedom, capacity for good or evil, is assessed by norms of psychological maturation, whether conscious or unconscious forces determine behavior. If 'moral necessity' or normativity is the lens for assessing agency, formal self-determination moves from the domain of deliberation to a pre- or unconscious option for good or evil, and one's character unfolds necessarily.

***

Introduction

The 1809 *Investigations* appeared in a collection of Schelling's earlier essays meant to announce his turn from a transcendental idealism aligned with realism or *Naturphilosophie* to an explicit idealism[2]. Schelling remarks that this essay and its sole precursor, *Philosophy and Religion,* are conversational in tone although much of their contents might be rigorously argued, and that they

[1] Tillette writes: «Le développment demeure la grande énigme, et la principal intérêt de la philosophie schellingienne…À condition que l'on enlève à l'image sa resonance pejorative, nous n'aurons pas de repugnance à récupérer l'enseigne de Protée» (X. Tilliette, *Schelling, une philosphie en devenir. I: le Systéme vivant 1794-1821,* Paris 1969, pp. 14-15).

[2] *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe* I, 17, eds. C. Binkelmanm, T. Buchheim, T. Frisch, V. Müller-Lüneschloss, Stuttgart 2018, pp. 25-26/*Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters,* tr. P. Hayden-Roy, in *Philosophy of German Idealism,* ed. Ernst Behler, New York 1987, pp. 217-18. The earlier essays had argued that transcendental idealism is oriented toward action and presupposes freedom, that freedom is absolute necessitation or self-determination, and that the absolute identity is best viewed as the end of action, not a state of consciousness abolished in a singular intuition.

merely signal the turn to idealism that subsequent studies will develop[3]. The essay's title, *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters,* invites reflection on what Schelling's previous versions of *system* offered as the basis of philosophy and how the turn to the problem of freedom alters the program of objective idealism. The new direction replaces previous static accounts that made *absolute identity* or *subject-objectivity* their principle with an emergent ontology of willing [*Wollen*] modeled on the psychodynamics of human reality. Systematic philosophy now takes psychological development, not mathematics, as its paradigm; moral, not logical necessity governs the journey from nature to humanity to personality – or from *yearning* to *willing* and *love.* The shift alters Schelling's previous conversations with Spinoza and Kant that were focused on physics and epistemic questions but underplayed the thinkers' concerns with life-guiding activity or liberation from negative emotions.

The freedom essay undertakes new conversations with old friends. Two exchanges with Spinoza, one on freedom and necessity[4], the other on identity and system[5], bookend an extended dialogue with Kant on the nature of willing or reason guided activity. Schelling ignores the logical apparatus of Kant's formal theories – prescriptivism, universality and uniformity – but embraces his candidate for material freedom, a timeless (hence unconditioned) option for good or evil that manifests as altruistic or egoistic character. He follows Kant's view that egoism is radical evil by making a self-enclosing tendency the antecedent condition for developing what in humankind become *consciousness* and *conscientiousness* [*Bewußtseyn, Gewissenhaftigheit*][6] and in God becomes *love* or personality. This same self-will or claustrophobic self-reversion that presents as madness or evil in the psychic domain occurs in nature as the first dimension of matter, the expansive but other-repelling component of gravity. In dynamic language, this is the *will of the ground*; viewed statically, it is bare *being* , the necessary condition for the unfolding of the *existent* or *subject of being* (*das Seyende*) in all areas that matter to idealism or philosophy of spirit--physiology, psychology, morality, God and religion. In Schelling's view, it is the same (not just analogical) self-will that manifests in nature as darkness or materiality – from matter's impenetrability to the limited cycle of life, reproduction and death in organisms – that in agents or self-determining subjects presents as extreme states or symptoms, clinical and moral: health or contagion, sanity or derangement, good or evil. As an emergent (evolutionary) process, humanity makes itself into an ontological wager, a precarious spirit whose mastery of both elemental energies and conscious processes is logically open and without guarantee, a matter for fundamental or ontological choice. In God's timeless self-separation from the natural ground and journey into personality – a necessary identity of natural and spiritual powers – God leaves open a middle ground of contingency

[3] *Ibid.,* p. 174 n./p. 279 n. 36.
[4] *Ibid.,* pp. 111-123/pp. 219-231.
[5] *Ibid.*, pp. 170-179/pp. 276-284.
[6] *Ibid.*, pp. 158-159/pp. 264-265. Subsequently cited as HKA I, 17, __/HF, __.

between natural necessity and the moral necessity of love that voluntarily binds autonomous beings into an intentional unity[7]. Humankind is that open space, the center – the personality it may or may not become.

This paper explores some of the freedom essay's views on metaphysical monism, willing and human freedom by looking to Schelling's earlier theories, but its central concern is the novel psychology he places at the core of the system of spirit that makes affect and impulse the core of the human psyche, something akin to kinetic energy and resistance in mechanistic physics, or to Spinoza's *conatus essendi.* Although earlier attempts to turn transcendental idealism into a system preserved the outline of Kant's critiques of cognitive, practical, and reflective judgment--while excising items like the thing-in-itself and the categorical imperative as speculative excess – the freedom essay recovers the pragmatic focus of Kant's late essays on morality, politics, religion and anthropology. Just as Schelling adapted the dynamical sections of Kant's metaphysical groundwork of nature – the view of planetary motions as a dynamic equilibrium of opposed forces, or Newtonian gravity – as the template for his *Naturphilosophie* 1797-1806, he now adapts the psychodynamics of *Religion within the Limits of Reason* – with egoism or universalism marking as the polar directions of the agent's moral compass, as the framework for his philosophy of freedom. If in 1800 he could epitomize the transcendental account of human capacities as «the Odyssey of spirit»[8], he might well now describe the path from nature to freedom as an 'Odyssey of conscience'. Schelling's claim is that a theory of freedom which merely describes willing as choice or self-determination is empty («formal») if one looks away from humankind's individual and collective vocation, the decision between good and evil. Decision between good and evil is the measure of psychodynamic maturity (or response to «moral necessity») for the agent poised on the knife edge between instinctive self-concern and awareness of others. Choice between them sets one's moral character – a choice hidden from the ebb and flow of events in a dimension Schelling calls «eternity», but we might call the repressed or the *irrecoverable.* In relocating moral psychology to a hidden, preconscious domain, much the way Plato relocates it to the mythical domain[9], Schelling restlessly breaches the Enlightenment wall between philosophy and religion, enlarges the repertory of human deeds to powers both demonic and divine, and

[7] That Schelling also paints this journey of onto-psychological maturation as a version of Christianity's core narrative of creation, fall, and redemption in the Word/world of God's making might seem *to us* a distraction. In the Eurocentric historicism of his time, to search for a concordance of all narratives and all sciences seemed a 'scientific', not a culinary, pursuit. But Christian doctrine is subjugated to the philosophical question of theodicy in 1809. Later, positive philosophy takes the theology of revelation as the *quod est demonstrandum* of philosophical inquiry. See *Lectures on the Philosophy of Revelation (1841/2), On the Distinction between Revelation and Mythology and the Comprehensibility of Revelation*, trs. J. Carew and M. Vater, in *The Schelling Reader*, eds. D. Whistler and B. Berger, London 2020, pp. 386-392.

[8] *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe* I, 9.1, eds. H. Korten and P. Ziche, Stuttgart 2005, p. 328/*System of Transcendental Idealism,* tr. P. Heath, Charlottesville 1978, p. 232. Hereafter cited as HKA I, 9, 1, __ /STI__.

[9] Plato, *Republic*, 588b-598a, 617d-620c.

reasserts for his not-quite-postmodern time the 'divine comedy' of Christian revelation – or for us perhaps the tragicomedy proffered by psychoanalysis or Deleuze's deconstructions of difference, desire, and virtuality.

I will first consider the freedom essay's defense of Spinoza's monism, its revision of the logic of identity, and proposal for a philosophy of will (grounding). Then I turn to Schelling's investigation of human freedom, contrasting theories of its emergence from the strife of naturalistic self-absorption to the equilibrium of consciousness and conscientiousness to the impersonal phenomenology of willing offered in the *System of Transcendental Idealism.* I then explore Schelling's vision of material freedom, the human power to retain or restrain the evolutionary order of being, both natural and psychic, to harness disordered basic energies into purpose. The basic pattern is Platonic in inspiration, the social-moral transformation of desire into social order and to love – or to interfere with orderly evolution (being-in-the-center) and instead move to the periphery of individualism. While it is certainly difficult to be a card-carrying Platonist after Darwin, Schelling's construction is still of interest because it maps a scheme of affective disorder-or-development onto the moral domain and adopts something of the grim tooth that today's religious thinkers, psychoanalysts, and anti-theorists exhibit for the grittier things of life. A look to the unpublished *Stuttgart Seminars* of 1810 which offer a finer array of affects than the *longing-willing-love* triad of the freedom essay leads me to reflect on the plausibility and value of this sort of story. Things imaged in the mirror of language might yet be useful, if not empirically true. To put norm and fact in the same bed is difficult.

1. First Conversation with Spinoza: Identity, Ground, and Willing

Schelling always looked to Spinoza and Kant as the two points that determined the orbit of his thought, though at difference times one or the other functioned as the solar peg or gravitational center, while its counterpart defined the imaginary point that made its course elliptical. The identity that was always Schelling's concern was not a static hybrid of realism and idealism, or some reflective compromise between theory and practice, but a dynamic identity of opposites whose dynamism connoted real opposition and a processive resolution of those oppositions. The *Letters on Dogmatism and Criticism* defend the theoretical reach of Spinoza's monism, but offer a critique that will become as perennial as it is programmatic: the unity of the system is not the problem, but its lifelessness, or needless sacrifice of agency and freedom to an argument that erringly equated logical *necessity* and *determinism*[10]. Schelling's initial discussion

[10] Schelling extensively quotes Jacobi's conversation with Lessing, where the former gives a highly interpretive formulation of Spinoza's monism as a theory «permitting no egress from the infinite to the finite», a theory superior to prior «Kabbalistic» constructs linking creator and creation. See *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe*, I, 3, eds. H. Buchner, W. G. Jacobs, A. Pieper, Stuttgart 1982, pp. 83-84, 95-96/F. W. J. Schelling, *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796),* tr. F. Marti, Lewisburg 1980,

in the freedom essay defends Spinoza's metaphysical monism, his equation of causality and necessity, but attempts to surpass his earlier arguments that mere construction from dynamic elements supplied life to a unitary system, and offers a reinterpretation of the principle of identity that captures procession or emergence rather than static unity. Schelling's overall view in 1809 is that a living system incorporating both a divine evolution towards personality and a contingent spiritualization of humankind will reconcile claims to freedom, necessity as self-determination, and «moral necessity» or normativity. The task requires one remake the philosophical lexicon in three respects: a) redefining *identity* from static identity to sufficient reason: the emergence of consequence from conditions or consequent from antecedent, b) changing the summum genus from *being* to *willing*: metaphysical voluntarism, and c) positing an ontological difference that distinguishes being (ontic reality) from existence as subject (ontology).

Schelling articulates this logic of emergence in what he bills as his «final verdict» on Spinoza's pantheism: his monism may be necessitarian or fatalistic, but it is predicated on a model of mechanistic physics, not on ontological grounds. Metaphysical monism leaves formal freedom at least possible; dependence does not eliminate freedom. Spinoza's mistake is not that things are in God, but that *besides* God, there are *things* in the abstract sense of sensible appearances. Neither God nor modes are conceived as the living realities that speculative physics discovers in nature – «ideas» or organic unities of ideal and real powers[11]. The immanence of things in God does not define pantheism, nor even the insistence that there are no beings *praeter deum*. Schelling recalls a distinction he made in passing in 1801 between being or ground of being (*Seyn*) and existence or being a subject (*das Seyende*) to argue that spirit or self-responsible being must have captured that position (personhood) by an ascent from the former to the latter, an emergence from a passive state of being into subjecthood or agency. This spiritual definition of being as free agency applies equally to God and to the dependent beings of creation: *becoming,* not *being,* is the sole concept apt for a self-defining being, and this requires an original nature or ground in the agent from which she emerges. The creature must be rooted in a ground different from God, viz. nature, or «that which is in God, but *is not God himself*, i.e., in that which is the ground of his existence»[12].

pp. 177-178, 185-186. Schelling wrestles with Spinoza's refusal to justify his disjunction of the two attributes knowable to us or to explain the difference of matter and mind in the *Presentation of My System of Philosophy* and subsequent works, arguing that «in and of itself, nothing is finite». See M. Vater, *«In and of itself, nothing is finite»: Schelling's Nature (or So-called Identity) Philosophy,* in *Kant, Fichte, and the Legacy of Transcendental Idealism,* eds. H. Kim and S. Hoeltzel, Lanham, MD 2015, pp. 191-210. In *Human Freedom*, Schelling reverts to the Kabbalistic alternative, portraying the emergence of human reality from nature and God's evolution as personal as part of a cosmic history. See P. Franks, *From World-Soul to Universal Organism: Maimon's Hypothesis and Schelling's Physicalisation of a Platonic-Kabbalistic Concept*, in *Schelling: Freedom, Nature, and Systematicity*, ed. G. A. Bruno, Oxford 2020, pp. 71-92.

[11] HKA I, 17, p. 122/HF, p. 230.

[12] *Ibid.*, pp. 129-130/pp. 236-238.

Schelling closes the first conversation with Spinoza by suggesting a reorientation of metaphysics to a volitional terrain, focused upon a preconscious energy seemingly akin to the blind, purposeless force that Schopenhauer will posit as the irrational counterpart of reason. But the «will» Schelling has in mind is not a titanic bundle of tormented energies but the quiescent *facies totius universi* on view in the refined Spinozism of the 1804 Würzburg lectures[13]. «Will is original being and to it alone all predicates of being apply: groundlessness, eternity, independence of time, self-affirmation»[14]. The key concept here is *self-affirmation;* the being that births itself by stepping up from being to subjecthood is expressive. Spinoza, and in his footstep Fichte, both advanced the axiomatic claim that being is powerful, expansive, or expressive--an intrinsically unlimited energy in need of the determination (negation) that limitation supplies.

2. Kantian Theories of Freedom, Formal and Material

The central argument of the *Philosophical Investigations of Human Freedom* elaborates a richer concept of freedom than the «formal freedom» that Kant and post-Kantian discussions of moral theory offered. If one eliminates the undetermined choice implicit in 'arbitrary choice' and the under-determined choice of teleological theories that look to results or conformity to 'natural law', only self-determination accounts for the unforced yet specific nature of an agent's choices. But apart from some vision of what one decides to be, self-determination is an empty formula. The power to make oneself *something* involves alterity: to determine oneself to be *this* as opposed to that, or in *this way* as opposed to that. Both states or modalities must be genuine possibilities within the reach of my bodily and psychological functions. And the choice involves a *decision*, a fork in lifepaths joined at one sole point; option for one puts the other beyond reach. Schelling calls such fundamental decision *material freedom.*

One can imagine that a person makes several materially important decisions in her life – choice of beliefs and vocation, or of partnered, solitary or communal lifestyle; these are ontic choices. Schelling follows Kant in thinking there is one and only one *ontological* exercise of material freedom, the choice between whether one is for-oneself (egoism) or for-others (universalism) – the will's decision between good and evil as a timeless choice of character or 'essence'. Late in his life, Kant had put forth his ideas on rational (or moral) religion in a pragmatic or unsystematic manner in *Religion within the Limits of Reason;* using a thin version of his classic theory of morality that contrasted self-concerned behavior (following private maxims) and moral conduct (obeying universal laws), he posited a core of «radical evil» in humankind to explain the persistent tendency to self-interest. The evil lies not in sensibility nor in a corruption of

[13] Letter 54: *Spinoza to Schuller,* in Baruch Spinoza, *The Ethics and Selected Letters,* tr. S. Shirley, Indianapolis 1982, pp. 253-254.
[14] HKA I, 17, p. 1232/HF, p. 231.

reason, but in a tendency to adopt self-interest rather than the general will as the spring of one's conduct[15]. More precisely, evil is the disordered choice of maxim over law, and evil's root is the capacity to order (rightly or wrongly) these conflicting springs of action. Schelling quietly adopts Kant's analysis, calling the bent toward egoism the «will of the ground» and law's countervailing insistence on universality «understanding», whose cognizant yet volitional quality he underscores by calling it *consciousness* and *conscientiousness.* He is wholly in accord with Kant in maintaining that what is at issue in *material freedom* is ordering (or failure to order) private and universal springs of conduct, or natural and intellectual powers (the will of the ground and understanding). For Kant, the disposition of these powers is the agent's moral capacity; for Schelling, it is the defining quality of spirit (*Geist*).

Schelling parses his exposition methodically, inquiring about the possibility of evil, then its actuality, its appearance in humankind, then in individual humans. Our specific interest centers on the last two, the anthropological dimension, and on the subjective or psychological cast he gives it, moving moral psychology closer to personal narrative or 'confession' than the spiritual director's handbook or clinician's diagnostic manual. Like contemporary theorists who move from conceptual discussions to pieces of cinema that concretely locate human possibilities (Cavell, Žižek, Deleuze), Schelling's early nineteenth century writings, many unpublished sketches, move toward concrete, even novelistic, representations of affects, attributing a power or motive force to them that is overlooked by objectifying concepts such as Spinoza's *conatus* or Kant's *maxim.* What is interesting in Schelling's treatment of affects here, the *Stuttgart Seminars*, *Clara* and drafts for *Ages of the World,* is the precognitive teleology with which he imbues affects, an ontological but noncognitive direction that locates the subject, or the subject-in-diaspora, as a search for inclusion, incorporation, or relative identity in interdependence. Schelling refocuses the romantic problematic of *fragment* or *system* as the subject's (whether human or divine) life-defining question in a play of affects that move from inchoate to explicit scenarios of personal (or interpersonal) integration. Schelling relocates the typical species-defining mark of reliance on rational process to an intermediate role on the path from the inchoate dreaming of self-absorption to love or other-identification. This is a distinctly modern psychology, marked by contingency, singularity, and a horizon of failure – for norms presume both adherence and failure as live possibilities.

3. Willing Objectified – the Transcendental Viewpoint

Schelling previously conducted a survey of the whole phenomenology of willing in the practical section of the 1800 *System of transcendental Idealism*;

[15] Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA* I, 6, A28-30/B35-37, A38-44/B41-47.

the picture he produced there is comprehensive, but impersonal, a product of observation, analysis and theory, not introspection. We must examine this text if we are to appreciate the radical novelty of the 1809 *Investigations* which place desire in the center of being, or, as in the 1810 *Stuttgart Seminars,* describe the core human function as «self-existing spirit [*sua natura Seyende*], a self-igniting flame, but since as existing it is distinguished from being [*Seyn*], really nothing other than addiction [*Sucht*] to being»[16]. The unflattering picture of spirit as for-itself *deflated* to in-itself is a First-Step admission of failed agency, the anxiety-ridden confession of one for whom freedom is agonizing choice, not purposiveness. The descriptive, almost sociological objectivity of the earlier *System* is, by contrast, God's-eye or transcendental.

In the public's eye at least, Schelling was still allied with Fichte in 1800. From the standpoint of *Wissenschaftslehre,* the finitude of empirical perception allows intuition only of objective states, never of the infinite activity that produces them. Original activity and limitation are transcendental suppositions introduced on a theoretical level, in order to unpack the accomplished synthesis that experience delivers. Therefore, the philosopher who surveys the *System of Transcendental Idealism* lacks a direct intuition of reason's agency and can only undertake its imaginative reconstruction in a reflected or «intellectual» intuition. Schelling's narrative portrays infinite activity as a 'technical' or self-concretizing endeavor, a production, whose product is partially captured in a finite state or intuition and partially retroflected back to itself. As reflected, productive activity becomes a second intuition, a cognition or intuitant of the preceding intuition. Production ceaselessly concretizes activity, but always partially and within a limit that is merely ideal, hence surpassable and repeatable[17]. If we can imagine a transcendental 3-D printer that would materialize intangible energies, its program would dictate an accumulation of successive of layers of product, each ontologically 'thin' but resulting in 'thicker' items like states, functions, and entities. Were the device self-designed, self-programed, and materially self-supplied, this digital demiurge would approximate Schelling's Absolute. What we take as higher-order intuitions, sensation, perceptions, and propositions access only produced, concretized acts of self-determination. Arranged as a series of episodes of production-intuition, the system displays freedom in its body (nature) and soul (spirit as second nature), but never in its pure energic form of activity or self-determination.

In such a context – which is as objectivistic as our technical analogy suggests – *willing* cannot appear as the self-constitution of the subject, but only an environment of objective and intersubjective conditions for self-determination. The activity is hidden; the philosopher's sole access to it is through an act of «absolute abstraction» wherein intelligence turns away from objectivity and

[16] *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe* II, 8, ed. V. Müller-Lüneschloss, Stuttgart 2017, p. 156 (translation mine).
[17] HKA I, 9, 1, pp. 88, 90-91/STI, pp. 48, 50.

acts upon itself[18]. Schelling can map each condition in its connection to its neighbors and argue that what other accounts of will and morality propose as sufficient conditions for right action are one-sided or incomplete, but the system's motor forever hides 'self-enacting freedom' in an array of physical, mental and interpersonal qualities, forces, and constraints which are but its products. The philosopher-archaeologist can reconstruct the ground-plan of the refractory of spirit from its geological traces but cannot conjure Hephaestus' fire. No metaphysics of will is possible, for activity is evanescent. Willing shows up only in traces as individual states of mind and social interaction, ossified into habits, folkways, commands, law, the drift of history and spectral remainders like institutions, technologies, sciences, and art. Schelling's «Odyssey of spirit» presents an itinerary, but its hero is missing.

Nonetheless, the *System*'s phenomenology of willing is comprehensive. Before it becomes active in a practical sense, the I is already autonomous or self-constructing. In willing, it first becomes objective to itself; it locates the sum-total of its activities in an already determined objective environment, its *situation,* to which it makes further active contributions. Its active projection and realization of goals are the counterpart of its hitherto unconscious production and intuition, the foundation of the objective order[19]. Schelling here bridges Kant's abyss between theory and practice but relocates the tension to the I's own productive activity: self-determining yet situated, hidden from its constitutive activity as intelligence. A pre-established harmony between my willing and another will which is located in an external intelligence is needed to provide a voluntarist account of objectivity, a summons or *Aufforderung* that signifies the pressure of other wills upon mine. The limits that this other intelligence places upon mine become a necessary condition of my agency[20]. Autonomy or self-determination morphs into obligation, the objective or theoretical form willing takes before it can engage. Obligation is objectified self-recognition, a universal will seemingly opposed to the agent's; it is the practical counterpart of the objective world collectively projected by the interaction of intelligences[21]. The objectivity of the common world and pressure of intelligences upon my will lead to a third restriction of activity, concretion into individuality, and the restriction of willing to the few remaining features of the world that remain un- or under-determined in advance of my action. My overall passivity in the face of nature and the social world is the condition of the limited agency I have, and even then, I am not able to refrain from completing the world in some way. Situated freedom means that freedom is limited before I can become conscious that I can and should act[22]. Schelling here deconstructs Fichtean promethean activism into the primal geometry of Leibniz's monadic metaphysics where one

[18] *Ibid.*, pp. 230-231/p. 155.
[19] *Ibid.*, pp. 231-236/pp. 156-159.
[20] *Ibid.*, pp. 236-238/pp. 160-161.
[21] *Ibid.*, p. 242/p. 164.
[22] *Ibid.*, pp. 246-247/pp. 168 -169.

acts only insofar as one reacts to a cloud external influences which are the work of other agents.

Schelling extends the paradox of limited agency situated in an 'open' but unconscious horizon of nonactivity that I have in fact authored to a second round of limitations or compromises. The object of willing at this level is the work of the imagination which interweaves ideal and real activities into a constellation of functions that appears to be something objective, a *drive,* but which appears internally as only as *feeling,* or awareness of limitation. Through its drive, the I takes on the character of a substance over time, an orderly change of states or accidents. But its sense of being a self is its perception of being-affected as a self[23]. This concretion of the I's activity into an objective world-order means that agency is a disappearing item: «we act freely, and the world comes to exist independently of us»[24]. Action has just as much reality as the world it acts upon; each is illusory. Drive therefore becomes objectified in a somatic nexus, and internal impulse and external demand compel willing merely as conditions for the appearance of self-consciousness[25]. The psychic dimensions of self-interest, desire for happiness, deliberation in the context of a hedonic calculus, and arbitrary choice are added as further determinants of the appearance of will, but Schelling is clear that individuality, choice, and subjectivity are disappearing factors – or mere appearance – in the face of the unconscious or preconscious self-determination that transcendental freedom requires. The subject disappears into a single pixel on the screen backlit by the ontological self-determination the *System* constructs.

The major difference between the 1800 *System* and *Human Freedom* is the absence of the concrete subject in the former, and its vivid presence in the later. The wider view of objective idealism espoused in the intervening years convinced Schelling that the philosopher need not be restricted to the empiricism which is the result of Kant's theoretical philosophy nor to the abstract legalism of his practical philosophy. It would take us far afield to find a methodological rationalization for this wider view, but it certainly breaks free of the conceptual timidity of a skeptical 'modern' philosophy anchored in doubt and attempts a broad historical conversation with philosophies of nature and ethics, trading in the 'modern' Plato of *Theaetetus*' preoccupation with logic, belief, and justification for the mythic Plato of *Timaeus* and *Philebus,* with their striking mixture of metaphysics and mathematics. Schelling's lifelong practice was to alternate academic systematic construction with popular discussion. The former, which often directly appealed to a form of intuition even when set out in a quasi-deductive form, employed a form of Leibnizian explanation that Schelling called *Darstellung.* It offered a situated conceptual analysis sufficiently intense to produce insight, which carried a narrative rather than logical necessity. The later might take the form of essays, polemics, critical reviews, or even dialogues

[23] *Ibid.*, pp. 259-260/pp. 178-179.
[24] *Ibid.*, p. 264/p. 182.
[25] *Ibid.*, pp. 271-272/pp. 187-188.

and novellas, but they essentially involved testing the axioms and arguments of philosophical alternatives against one another[26].

4. The Subject Who Wills – the Platonic-Kantian Account

We return to the central sections of the 1809 *Investigations* where, Schelling initiates his discussion of anthropology – and of the possibility of evil – by defining the human's mode of being as *spirit:* a willed union of her natural basis, the ground of particularity or self-will, and light or universal will. The possibility of evil lodges in the human's ontological makeup. By being spirit – willing or decisive being – humanity is free from both principles, able to choose whether the contractive will of the ground remains subject to universal will, light, or asserts itself against it as intentional self-will. The first is called being *in centro,* the latter flight to the periphery – or quiescence in equilibrium as opposed to anarchy[27]. It is difficult to decipher these initial statements; one must return to the Platonized anthropology of *Bruno* where «ideas» were said to be the union of finite and infinite elements, the real 'things' as opposed to the sensible experience of «fallen» individuals, or to the *Naturphilosophie* of that era which argued that transparent objects are the genuine natural things, as opposed to opaque objects where light is retarded by gravity[28]. If being spirit – contingent capacity to will or determine itself – means that humanity as the unity of matter and light can either make itself into universal will or go opaque and obscure the light it carries, then the capacity for good or evil or *freedom of decision* becomes the fundamental human power or basic mode of being, not just a transient ontic state. Humanity is essentially a question about what it is and what it shall be. Raised to «supernaturalness» by the divine process of self-creation/revelation, humanity can instead revert to nature; rather than be a single will that commands or rules its psychic forces, it can become a torrent of desires, longing, and craving. When the archaic life principle, irritability, steps out of the depths where it was the bond of opposite forces, an imaginary life of falsity, fantasy, and unrest ensues – comparable to body disease and mental disorder[29]. Unlike the animal, where instinct provides an automatic union of powers that

[26] See J. Schmid, *Schelling's Method of* Darstellung, in «Studies in History and Philosophy of Science», LXIX, 2018, pp. 12-22.
[27] HKA I, 17, pp. 134-136/HF, pp. 242-243.
[28] *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe* I, 11, eds. M. Dürner and I. Radrizanni, Stuttgart 2017, pp. 365-366/F. W. J. Schelling, *Bruno, or On the Natural and Divine Principle of Things,* tr. M. Vater, Albany, 1984, p. 143 – Cited hereafter as HKA I, 11, __/B, __. See also *Presentation of My System,* § 99, Cor. and Expl, and § 100. and Expl. in *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence* (1800-1802), eds. and trs. M. Vater and D. W. Wood, Albany 2012, p. 181.
[29] Schelling cites Franz Baader's speculations on the relationship between wildfire and organic heat, inflammation, and health – keeping fire and water energies in balance – and the possibility of transferring from being *in centro* Θ and being at the periphery O°. All these analogies turn on concepts of balance or equilibrium, or their opposites. See HKA I, 17, p. 137 n./HF, pp. 244-245 n.

functions as desire or blind craving, human spirit can choose whether to affirm or destroy the bond of forces that it is[30]. Schelling's discussion of the actuality of evil pictures a cosmo-theological process that posits an evolution of a ground of selfhood in nature and its spiritual repetition in mythology and history, all as part of the story of the divine self-articulation. The method of *Darstellung* requires no new data to move from possibility to actuality, just intensified intuition, so it is not surprising to see Schelling bracket this account with repeated references to the human center-or-periphery choice. The divine drama is the backstory of humanity's existential situation.

> Man is placed on the pinnacle where he has the source of self-movement toward good and evil equally within him; the bond of principles within him is not a necessary one but a free one. He stands at the junction; whatever he chooses, that will be his deed. But he cannot remain in indecision, because God must necessarily reveal himself and because in creation nothing whatsoever can remain ambiguous[31].

In the cosmic perspective, the will of the ground is merely the foil for the unfolding of the divine will of love; only in the divine history is the reign of love secure. Our experience, however, is of the arousal of the ground, the dance of the irrational and accidental, the night sweats of contingency. Schelling imbues his story with the aura of tragedy, with its unrelenting contrast between the equanimity of the gods and implacable human suffering. Not only is the will of the ground a counterforce to the will of love, but it is force destructive of intelligence and freedom, a rage against the «supernatural». For the individual human, life in the center is both fiery and suffocating so that one flees from center to the periphery where one's life goes from idiosyncratic self-absorption to self-enclosed life and thence to death. «The fear of life itself drives man out of the center in which he was created, for this center is, as the purest essence of all will, a consuming fire for every particular will; man must…attempt to step out of it into the periphery in order to seek rest there for his selfhood»[32].

A third segment of the discussion of the interrelation of freedom and evil combines elements of formal freedom – perennially figured by Schelling as self-determination – and choice of good or evil. The latter is a timeless choice of character, unconscious or preconscious when viewed from empirical consciousness, but made within the parameter of nature or «first creation». It is a determination that is not a negation or qualification of a generality, but the positing of a timeless essence. This essence will be realized progressively in time, hence according to necessity, but it is nonetheless the individual's free choice. «[P]recisely this inner necessity is itself freedom; man's essence is essentially *his own deed;* freedom and necessity are one being which appears as the one or the other only when viewed from different aspects; in itself it is freedom, formally

[30] *Ibid.*, p. 142/p. 249.
[31] *Ibid.*, p. 143/p. 250.
[32] *Ibid.*, p. 149/p. 256.

it is necessity»[33]. The comment is one of Schelling's few commendations of a Fichtean idea after 1806. Prior to knowing, neither knowing nor not-knowing, it is basic positing or self-affirmation, willing that makes itself into the basis of all essence. The human individual's self-creation mirrors divine creation, but the contingency of one's choice reflects the 'crisis' quality of the move, the sharp edges between living in nature, acting in spirit, or dwelling in love.

Closing the discussion of freedom with a coda on the appearance of evil in humanity, Schelling moves to the territory of 'religion' or pneumatology where his argument hews close to St. Paul's that humans must choose what kind of spirit to be. Humanity's choice for good is the opening for divine love to be the bond of forces – to become perfect understanding; the opposite choice is the attempt to be that bond independently, to be ruled by «false imagination» and become the «inverted god»[34]. True religiosity, claims Schelling, echoing comments made in 1804, is conscientiousness [*Gewissenhaftigheit*], acting according to one's knowledge [*Wissen*] and not contradicting the light of knowledge in one's actions[35]. It can appear as heroism, courage, decisive trust in the divine, or simple adherence to duty. In all cases, to do what is right is to do exactly what one must do – and cannot omit doing[36].

The decentered will of false imagination entails disorder; the inverted god lives in rebellion or a false independence. Yet the centered human will that joins itself to divine love seems to both be independent in some respects and in others to live subjected to the rule of a superior. Schelling describes divine love in terms he once used to define sexual union and biological dimorphism: «[T]here is love neither in indifference nor where opposites are combined which require combination in order to be, rather…this is the mystery of love, that it combines what could be by itself and yet is not and cannot be without the other»[37]. Our bias may lead us to see a coequal 'romantic' relationship in this «cannot exist without the other», but it may be the codependence of a quite gendered relationship, as Alison Stone has suggested[38]. As the centered human moves into personhood by sublimating longing into luminous consciousness and unites both into spirit, spirit itself looks to the initial unground raised above all, the same toward all but

[33] *Ibid.*, p. 152/p. 259.
[34] *Ibid.*, pp. 156-157/pp. 262-263.
[35] *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), § 310 (Expl.), in *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's Sämmtliche Werke* I, 6, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-61, pp. 485-489. Hereafter cited as *SW* I, 6___.
[36] HKA I, 17, pp. 158/HF, 265-266.
[37] *Ibid.*, p. 172/278. Cp. *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), §211. Schelling there explains biological dimorphism and sexual reproduction through God's connection of the real to the ideal: «True identity is seen only in exponential form, i.e., in such an unity that though each factor is for itself, yet it never is without the other. […] This is the character of a divine identity, different from the finite where only such opposites can be combined as require each other in order have substantiality, but of such opposite factors where each is absolute, yet cannot exist without the other» (SW I, 6, p. 407).
[38] A. Stone, *Nature, Freedom, and Gender in Schelling*, in *Schelling's Philosophy: Nature, Freedom and Systematicity,* ed. G. A. Bruno, Oxford 2020, pp. 167-184.

unaffected by all. «It is beneficence, free from all, yet pervading all – in a word, it is love, which is all in all». Although Schelling uses masculine language to speak of God as a martial spirit who *subjugates* both the dark ground of nature and the will to clarity, he also speaks of human reason as the analogue of the divine *primum passivum*, divine wisdom which is traditionally figured as feminine[39].

5. «Moral Necessity» – Yearning, Willing, Loving

Before considering Schelling's second conversation with Spinoza that concludes *Human Freedom,* we should flesh out its new volitional psychology – blind desire that is controlled by knowing (consciousness and conscientiousness) which, in turn, becomes spirit under the control of divine love. The triadic psychology of desire, habituated conscience, and *eros* in pursuit of wisdom of course defines Platonic psychology, not the epistemically oriented triad of sensation, perception, and judgment that dominates modern philosophy. The 1810 *Stuttgart Seminars* amplify the scheme with details that show not just the influence of Fichte's psychology of feeling (*Gefühl*, receptivity arising from self-limitation) but the refined taxonomy of the emotions projected in both classical and romantic German literature[40]. Schelling explains in more detailed manner how being is evolution, both in God and humankind, a move from unconscious nondifferentiation into conscious distinction and ordering of the dark and light powers. «Life in its entirety is properly speaking always only an intensified coming to consciousness […]. There always remains a residual obscurity (nobody ever reaches both the highest good and most debased evil)»[41]. Creation consists in God ejecting the dark element in order to educate, transform, and transfigure it into something godlike. It is original matter or the primal unconscious, bare being; God's intent is to transform it into something kindred, the existent subject[42]. God is neither the self-complete essence that orthodox Christian doctrine presumes nor the colorless universal that pantheism imagines; rather what is most *individual* in God serves as basis for *universal will* in a developmental process that is morally necessitated. «If there is love in God, there is also wrath, and it is the wrath of God's own proper force that lends support, ground and permanence to love»[43].

Schelling's explanation of evil in the *Stuttgart Seminars* again returns to the theme of humankind lodging in the middle of things, poised between nature's nonbeing and God's absolute being. The human is said to be both in the middle

[39] HKA I, 17, pp. 172/HF, 278; cp. *Ibid.*, p. 178/p. 283.
[40] See D. Breazeale, *Thinking Through the* Wissenschaftslehre: *Themes from Fichte's Early Philosophy,* Oxford 2013, p. 116 and n.
[41] *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe* II, 8, ed. V. Müller-Lüneschloss, Stuttgart 2017, p. 96/*Stuttgart Seminars* (1810), in *Idealism and the Endgame of Theory: Three Essays by F. W. J. Schelling,* tr. T. Pfau, Albany 1994, p. 207.
[42] *Ibid.*, pp. 98, 100/pp. 208-209.
[43] *Ibid.*, p. 106/p. 210.

of and above nature, the point of transition from darkness to light; at once the result of a long process of intensification or empowerment in nature, the human is the place where nature adapts to the spiritual. Hence, as the central being, the human is placed at the point of indifference[44]. But the ontotheological process whereby God, in parting from nature, unites it with humanity is mirrored in reverse by a dark stage in human development, a self-subjugation to nature wherein species unity is sundered into a multiplicity of agents whose internal life is dominated by externality[45].

According to the *Seminars,* the internal life of the central being is a structure of three capacities whose activity situate it either in nature, as self-posited spirit, or dwelling in the divine unity; each function is expressed on three levels. The first capacity is *Gemüth*: habitual disposition or temperament, an inarticulate outreach to absent objects. Its first expression is *Sehnsucht,* the second *Schwermuth,* and the third *Gefühl* – yearning or nostalgia, melancholy, and feeling or sensitivity. In both yearning and nostalgia, desire is haunted by absence. Melancholy is the antithesis of spirit, a self-igniting fire whose 'high' involves literal substance-abuse: dependence on being. In feeling, the human is closer to the threshold of imaging, expressing and communicating, but its affection is primarily internal and so is mute[46]. Feeling is the foundation of psychic life just as irritability is the foundations for the organisms more developed functions of sensitivity and reproduction.

The universal dimension of spirit, therefore, is desire – addiction to being. Its second capacity allows it to actualize desire as spirit in conscious desire or *willing*, the correlate of *Human Freedom's* «conscientiousness and consciousness». At its primary level, willing is blind *appetite*, forceful and egoistical – unless it is informed and mastered by the third or highest power, *understanding,* the counterpart of *Freedom's* 'universal will'. Between the two is willing proper, an underdetermined will with a deviant power to erect nonbeing in place of being or create disordered situations like disease, error and evil[47]. Although we commonly speak of spirit as the highest human capacity, it is portrayed here as middling and malleable capacity haunted by dire possibilities – not the dignified central being of the freedom essay.

The third and highest capacity of spirit makes it more of an entity than a function, or a point rather than an algorithm: *Seele*. Soul is science itself rather than knowing, and the good itself rather than right action. Yet it can be viewed functionally since it anchors the *continuum* of psychic functions – all of which can be figured as forms of desire. Soul is the principle of *eros* connected with its ultimate object, the good. The capacity, its object, and its end all merit moral esteem – the philosopher's vision, according to Plato. But if soul does not rule and its functions are discontinuous, there arise either affective disorders in the order

[44] *Ibid.*, p. 140/p. 225.
[45] *Ibid.*, p. 142/p. 226.
[46] *Ibid.*, pp. 154, 156/p. 230.
[47] *Ibid.*, p. 158/p. 231.

of temperament, or cognitive disorders, nonsense, and miscommunication in the intellectual order, or in soul itself the ultimate malady, madness – the realization of the irrational[48]. With the delineation of its operations as *temperament, conscious willing*, and *soul*, the *Seminars*' construction of spirit is complete. Schelling nonetheless extends the consideration of soul in an interrogative way, briefly raising here as he does extensively in *Clara,* the question of whether soul's life might continue after its separation from natural and conscious life[49]. These explorations are conversational or tentative in nature; Schelling was interested in animal magnetism or hypnotic connection to departed souls as much as in religious ideas of personal survival. For us, however, what is interesting in Schelling's new volitional psychology are the normative ideas of order and disorder, connection and disconnection, health and pathology embedded in the discussion. Although such norms can be applied diagnostically from the outside by the scholar, clinician, or psychoanalyst, they essentially concern an internal organization of functions that is the responsibility of free individuals and/or supporting social environments. They are about dispositions or states of freedom vis-à-vis unfreedom, 'crisis'-management in the ontological sense of the term. What is most striking about Schelling's psychological scheme is its ancient-and-modern character: if all is in order in the house of mind, Schelling's account reads like Plato's three-part soul; if all is not in order and dynamic equilibrium gives way to displays that are pre-personal, unconscious, repetitive and non-purposive, the scheme points us toward psychoanalysis or forms of medical and social intervention. The life of freedom is what most defines the central being, or the fragility of that life.

6. Bringing Spinoza to Life: Ontology Subordinated to Axiology

Final sections of the Kantian discussion in the freedom essay make the case that the normative (Schelling says «morally necessary») character of the whole cosmic evolution – the taming of nature, the freeing of humankind, and the personalization of divine forces that were initially impersonal – yields a

[48] *Ibid.*, pp. 160, 162/pp. 233-234.

[49] *Clara*'s date of composition is disputed, though conventionally assigned to 1810. One feature arguing for that date is the position it assigns to soul at the pinnacle of the psychic heap, as do the *Stuttgart Seminars.* «Bliss is freedom and the rule of the soul» (*SW* I, 9, pp. 43-45, 177-78/ F. W. J. Schelling, *Clara, or On Nature's Connection to the Spirit World,* tr. F. Steinkamp, Albany 2002, pp. 33-34, 80). Yet the connection of the psychic powers presented in the dialogue is not the center-periphery, or top-down hierarchy of *Human Freedom* and the *Stuttgart Seminars*, but rotation or alternating patterns of connection between them, betokening something more like interdependence than Platonic order. *Ibid.*, pp. 46-48/pp. 35-36. Only when domestic altercations between the claims of body and those of spirit have been quieted can the *Verklärung* of human capacities occur and the human become one thing – in God's hands. But until then, the rotation of powers here figured as the life of the psyche seems more like the rotation of powers in the undecided imagination of the archaic deity featured in *Ages of the World.* See F. W. J. Schelling, *Die Weltalter, Fragmente,* ed. M. Schröter, Munich 1966, pp. 36-38/*Ages of the World, Book I* (1811), tr. J. Lawrence, Albany 2019, pp. 95-97.

convincing theodicy. Evil is not due to an insoluble conflict of principles, nor to some privation tainting intrinsic goodness. That nature is ejected from godhead as the price of God's becoming personal, and that humans are left free to flee the center – the place of ontological connection – and degrade the environing nature into a jumble of discordant forces is a satisfactory outcome if judged from a cost-benefit or double-effect theoretical point of view[50]. I am not sure Leibniz would find it optimal, but the metaphysical constraints on a theory of freedom are heavy: a person has agency on the basis of forces impersonal and personal, she is responsible for integrating those forces without an internal model, and what model she has is constructed from various social voices, personal and impersonal. Schelling's theodicy is psychologically realistic, based on careful anthropology – but provocative theology if divine and human personality are analogically related in a symmetrical way[51].

Schelling returns to Spinoza and the territory of metaphysics in the essay's final pages. That Spinoza's metaphysics is pantheistic is not objectionable; its theory of being is comprehensive and unitary. What can be said about being apart from its manifestations in natural or mental phenomena is quite uncomplicated: it is one, expressive or powerful, its manifestations causally successive, governed by a necessity at once mechanistic and logical. All this Schelling accepts. His perennial complaint against Spinozism, however, is that it is a lifeless construct, a robotic march of inexplicable modes of attributes (material and mental) that we do not really comprehend. On a grand-theoretical scale, Schelling easily solves the problem. Personality, or the life of conscious agency involves uniting and controlling impersonal forces, physical and mental, so that they become powers of a living subject (*das Seyende*) instead of passive facts or found episodes of motion (*Seyn*). Personalization is the emergence of subjecthood from nature as the sum-total of bodily and mental events. Jacobi's assertion that God's *personality* is incomprehensible was a refusal not only to Spinozism but to philosophy as such – for there is nothing closer to us, or subject to so much concern or anxiety on our part, than the normative weight of becoming and remaining personal[52]. If our closest concern is to become personal, what better candidate for the item of ultimate concern than the process of personalizing or humanizing the upshot of impersonal, natural, unconscious forces. At the core of any metaphysics that would explain humans' conscious and conscientious abiding in historical values and traditions is the image of humanity as a fragile convergence of natural, psychological, and moral capacities – the suffering hero. Paraphrasing a passage from *Bruno,* Schelling claims, «Being becomes sensitive to itself only in becoming […]. [I]n actualization through opposition there is

[50] HKA I, 17, pp. 164-167/HF, pp. 270-273.
[51] Orthodox theology argues that natural reason can know God analogically, but the likeness is intelligible only on the human side. Only apophantic theology can be precise in its denial of the accuracy of the likeness. See Thomas Aquinas, *Summa Theologica,* I, 1, 12, Q. 9, *Resp.,* ed. A. Pegis, New York 1945, pp. 109-110.
[52] *Ibid.*, pp. 175-176/pp. 280-281.

necessarily a becoming. Without the concept of a humanly suffering God […] all of history remains incomprehensible»[53].

Schelling calls this second discussion with Spinoza «dialectical». It opens on a logical note and clarifies the asymmetric logic of emergence – result from ground, *das Seyende* from *Seyn*, living unity from discord – that justifies using concepts seemingly so anthropocentric as *personality* and personalization in basic ontology. The emergent personalization that Schelling sees at the core of the cosmic process is the end phase of logically larger process that begins in undifferentiated identity or *indifference*, blossoms into conflicting tendencies of will (the will of the ground versus the will of love) that are brought to perfect personal identity in God. These conflicting wills are only contingently reconciled in humanity's fragile freedom which is the as yet undecided but always to-be-decided contest between the blind force of impulse and the merely ideal limitation imposed by human consciousness and conscientiousness, haunted by enduring ambiguity[54]. Of course the divine will provides a paradigm for the evolution of freedom/ambiguity into the settled states of love, science, and the good, but the existential odyssey humankind must undergo as cosmic evolution pushes from bare unity into loving community is a journey of suffering, fear and discontent – for failing to discover the central position of humankind and abide there entails sickness, psychopathology, depression and madness for the individual agent.

Schelling's evolutionary ontology sweeps aside the static questions and answers of an old rationalism, and instead presents an axiological pattern to be enacted, an anthropogenesis in seed. One no longer asks whether God exists but whether a divinized humanity shall exist. Humankind assumes the work of co-creation in Schelling's epic prophecy, and the position of redeemer of nature:

> [A]ll natural beings have mere being in the ground, or in the initial longing that has not yet achieved unity with the understanding, so that they are mere peripheral beings in relation to God. Only man is in God, and through this very being-in-God, he is capable of freedom. He alone is a central essence, and therefore should also remain in the center. In him all things are created, just as it only through man that God assumes nature and combines it with himself[55].

Michael Vater
Marquette University
✉ michael.vater@marquette.edu

[53] *Ibid.*, p. 168/p. 274; cp. HKA I,11, p. 375/B, p. 152.
[54] HKA I, 17, pp. 170-172/HF, pp. 276-278.
[55] *Ibid.*, p. 174/p. 280.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4430001

Articoli/4

La Potenzialità preesistente

L'ultimo Schelling fra Dio e Natura

Alessandro Tomaselli

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 24/03/2020. Accettato lo 01/11/2020.

Preexisting Potentiality: the Late Schelling Between God and Nature

This contribution aims to provide an overview of the main interpretations of F. W. J. Schelling's late philosophy, emphasizing the aspects that have always been at the center of the debate, such as the complex relationship between *Spätphilosophie* and the *logos* of the Old and New Testament. Some space is also dedicated to Xavier Tilliette, who contributed decisively to make the complex schellinghian thought accessible to scholars of all ages, as well as to Francesco Moiso, an authentic *Gelehrter* who had the ability to make *Naturphilosophie* understandable. The essay ends with a detailed analysis of the course of lessons held by Moiso during the second semester of the 1999/2000 academic year at the University "Statale" of Milan, which traces the Schelling's philosophy of mythology in its entirety.

***

1. Schelling-*Renaissance*?

È senza dubbio troppo presto per stabilire con rigore quali guadagni speculativi siano stati raggiunti dalla comunità scientifica in seguito al rinnovato interesse sull'opera di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)[1], pensatore di genio. Se l'attuale dibattito attorno al cosiddetto 'nuovo realismo'[2],

[1] Le opere di Schelling sono citate dall'edizione in 14 volumi dei *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, I Abtheilung: Bde. I-X; II Abtheilung: Bde. XI-XIV, Stuttgart-Augsburg 1856-1861 (*Schellings Werke*, a cura di M. Schröter, 12 voll., München 1927-1959). D'ora in poi indicate con *SW* seguito da numero romano del volume e numero arabo delle pagine.

[2] Per uno studio introduttivo al tema si veda M. Gabriel, M. D. Krüger, *Was ist Wirklichkeit? Neuer Realismus und Hermeneutische Theologie*, Tübingen 2018. Innumerevoli sono gli studi attorno al tema della *Wirklichkeit* e alla sua problematizzazione: M. Willaschek (a cura di), *Realismus*, Paderborn 2000; P. L. Berger, T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 2003; C. Halbig, C. Suhm (a cura di), *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, Frankfurt am Main 2004; G. Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 2004; P. Watzlawick, *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen*, München/Zürich 2005; M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013; J. Benoist, *Elemente einer realistischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2014; C. Rovelli, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Milano 2014; K. Gloy, *Was ist*

paradigma coniato per indicare un nuovo modo di intendere il concetto di Realtà (*Wirklichkeit*) in grado di superare la razionalità moderna, ha gettato nuova luce sull'in-differenza (*Indifferenz*) ontologica dell'ultimo Nulla (*Nichts*) schellinghiano, non più Io (*Ich*) e non più Dio (*Gott*), è altresì opportuno precisare come già lo *Schelling-Seminar* tenuto da Heidegger a Marburg, tra il novembre del 1927 e il febbraio del 1928, sia stato un autentico momento d'indagine sul pensiero del filosofo di Leonberg, o quantomeno su una parte di esso[3]. Sulla *Freiheitsschrift* del 1809, «una delle opere più profonde della filosofia tedesca e quindi della filosofia occidentale»[4], «trattato che scuote la *Logica* di Hegel prima ancora della sua apparizione»[5], Heidegger tiene altri due corsi nei *Sommersemester* del '36 e del '41, entrambi momenti di riflessione accurati nonostante l'accusa non condivisibile di antropomorfismo[6] e la dichiarata impossibilità di seguire Schelling nel naufragio della sua ultima filosofia.

Prima di Heidegger, Gabriel Marcel si laurea nel 1909 con una tesi su *Coleridge et Schelling*, e Paul Tillich, il primo ad averne apprezzato l'ideal-realismo teologico-filosofico, dedica a lui i suoi lavori *die Religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*, il successivo *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, datati rispettivamente 1910 e 1912, a cui segue il finale *Schelling und die Anfänge des Existentialistischen Protestas* nel 1955.

Si potrebbe pertanto dire che, nonostante l'estrema miseria della ricerca, nel corso del Novecento non ci si sia mai effettivamente dimenticati di Schelling, e che non di rinascita si debba parlare. Xavier Tilliette, uno dei primi maestri ad aver gettato squarci di luce nell'oscurità dei pensieri del filosofo, scrive di lui che «è un grande nome, la cui esatta grafia resta peraltro incerta per molti»[7] e la cui attività speculativa «interessa ancora soltanto una ristretta cerchia di specialisti»[8]. Da questa citazione, tratta dalla biografia da lui composta, che costituisce una tappa obbligata per gli studiosi e per i semplici lettori di Schelling, occorre cogliere, a parere di chi scrive, una denuncia della radicale incapacità di produrre studi che siano in grado di richiamarsi l'un l'altro, seguendo il *fil rouge* del sistema schellinghiano. Sovente si ha la sensazione di non potersi orientare o

die Wirklichkeit?, Paderborn 2015; L. Honnefelder, *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*, Paderborn 2016.

[3] La prima edizione dei protocolli seminariali che Heidegger tenne a Marburgo durante il *WS* 1927-28, unitamente all'analisi delle trascrizioni dei verbali dei partecipanti al corso, fra i quali figurano Walter Bröcker, Gerhard Krüger, Käte Oltmanns, Hans Jonas e altri, è stata da poco resa disponibile nel volume a cura di L. Hühn, J. Jantzen, *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings ‚Freiheitsschrift' (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010. Il volume raccoglie inoltre gli atti della giornata di studi su Schelling tenutasi il 12 giugno 2006 presso l'università di Friburgo. Per una precisa analisi si veda E. C. Corriero, *Libertà e conflitto*, Torino 2012, pp. 96-111.

[4] Cfr. M. Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella, C. Tatasciore, Napoli 1998, p. 29.

[5] Cfr. ivi, p. 164.

[6] Cfr. ivi, in particolare pp. 195, 204, 268.

[7] X. Tilliette, *Vita di Schelling*, a cura di M. Ravera, Milano 2012, p. 57.

[8] *Ibid.*

di potersi orientare solo con qualche difficoltà nel *mare magnum* di quel flusso di pensiero *in fieri*, di quell'esclusivo divenire eracliteo dell'attività speculativa tipico degli intelletti eccelsi. Entrare nell'attività di produzione delle opere di Schelling non è un'operazione semplice: se il *cherubinische Wandersmann* (1675) di Angelus Silesius, autentica sintesi di pietà cristologica e di sapienza neoplatonica filtrata dalle 'scuole' di Eckhart, Seuse e Tauler racchiude in poche parole concetti fra i più ardui del misticismo, l'intera opera di Schelling include concetti che da quella tradizione provengono e che ad essa vanno ad aggiungere riflessioni debitrici del criticismo kantiano e dell'idealismo fichtiano. Parafrasando un importante passaggio degli *Erlangen Vorträge* (1821), potremmo dire che bisogna abbandonare ogni tipo di impostazione metodologica già elaborata, razionalizzata e metabolizzata se, nel ripercorrerne le innumerevoli tappe, si voglia cogliere la coerenza e la sistematicità dell'Intero[9].

Attualmente l'espressione *Schelling-Renaissance* dovrebbe poter dar voce a quell'unica linea melodica depurandola dalle imitazioni contrappuntistiche. Il pensiero di Schelling ha suscitato discussioni o polemiche parziali, incapaci di valutare il sistema nella sua interezza, il quale è da sempre stato suddiviso, parcellizzato, etichettato, e le cui parti o 'svolte' sono sempre state messe poco in discussione le une con le altre.

Svariati sono i motivi che hanno prodotto letture sbilanciate su singole fasi e che di queste fasi ne hanno restituito l'idea di inconciliabilità, non ultimi i giudizi che Hegel esprime lungo tutto la sua produzione filosofica, a partire dalla ben nota *Vorrede* alla *Phänomenologie des Geistes*[10]. Queste letture hanno portato a interpretare la filosofia della libertà di Schelling come una nebulosa ruotante su se stessa in un iperuranio lontanissimo dalla razionalità del reale, e hanno, di fatto autorizzato un dialogo critico unicamente con gli scritti pre-hegeliani, forse perché in essi a comparire è quasi più Fichte.

È soltanto con Horst Fuhrmans e con la pubblicazione, nel 1940, del lavoro *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie in Einsatz des Spätidealismus*, che si sviluppa un primo dibattito sugli scritti post-hegeliani, considerati fino ad allora scientificamente bizzarri[11]. Per quanto sia sin troppo facile criticare le sue ipotesi, che considerano la filosofia negativa «das idealistische

[9] Cfr. F. W. J. Schelling, *Erlangen Vorträge*, in *SW* I/VIII, p. 199; trad. it., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1999, p. 212: «il […] primo passo non è un sapere, ma anzi espressamente un non-sapere, una rinuncia ad ogni sapere fatto per l'uomo».
[10] A titolo puramente esemplificativo si veda G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia,* Vol. III: *La filosofia moderna*, trad. it. di E. Codignola, G. Sanna, Firenze 1964, pp. 375-410.
[11] Cfr. su questo punto M. Frank (a cura di), *Einleitung des Herausgebers und Dokumente zu Schellings erstem Vorlesungszyklus in Berlin. Hörerberichte, Zeitschriftenartikel, zeitgen. Brief und Tagebuchäußerungen*, in F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, a cura di M. Frank, Frankfurt am Main 1993, pp. 495-581; E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. V, Gütersloh 1954, pp. 270-271, 274.

Erbe»[12], mera premessa di quella positiva[13], Fuhrmans è stato pioniere della ricerca sulla postuma *Spätphilosophie*, in particolare grazie al reperimento delle lettere e delle *Nachschriften*, le copie dei corsi nei quali si articolano la filosofia della mitologia e la filosofia della Rivelazione.

Autorevoli pensatori quali Ehrhardt e Moiso[14] hanno espresso un parere contrario, sostenendo come già dai primi corsi monachesi, ovvero dal 1827 al 1830, le due filosofie vengano conservate nella loro inconciliabilità, senza un effettivo 'superamento' della positiva sulla negativa.

Contro Fuhrmans e prima di Ehrhardt e Moiso, è Walter Schulz, allievo di Heidegger, a marcare, con la sua opera *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, pubblicata nel 1955, l'inizio della 'prima' *Schelling-Forschung*[15]. Schulz è prima di tutto dell'avviso «daß nicht in Hegels System, sondern in Fichtes und vor allem in Schellings Spätphilosophie das eigentliche Grundmotiv des idealistischen Denkens sich ausdeutet»[16]; secondariamente che l'estasi della ragione sia da intendere come «*vermittelte Selbstvermittlung*»[17], laddove la ragione (*Vernunft*) si riconosce, nell'auto-riflessione, come *Daß* mediato, distinguendosi dal 'suo' *Was*, e che lo stesso passaggio alla filosofia positiva non sia se non una «*Negation der Negation*»[18]: la filosofia positiva procede da quell'Essente (*Seiendes*) che supera la ragione idealista nell'auto-negazione di Dio e nel 'toglimento' (*Ent-setzung*) della 'consueta razionalità', mostrando così «*die Dialektik von Immanenz‚werden' und Transzendenz‚bleiben'*»[19]. Con Schulz non è tuttavia chiaro se la differenza fra Essenza (*Wesen*) ed Esistenza (*Existenz*) sia propriamente una differenza interna alla ragione stessa[20], e come sia pertanto possibile mantenere la 'finitezza' (*Endlichkeit*) dell'attività di produzione della realtà da parte della ragione nella trascendenza dell'Assoluto (*Absolutes*)[21].

[12] Cfr. H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie in Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940, pp. 99-129.
[13] Cfr. ivi, p. 311.
[14] Cfr. W. E. Ehrhardt, *Einleitung*, in F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie,* a cura di W. E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, pp. IX-XIII; F. Moiso, *Temporalità e filosofia positiva in Schelling*, «Annuario filosofico», VI, 1990, pp. 273-342.
[15] Cfr. sulla decisività della tesi schulziana H. Zeltner, *Schelling-Forschung seit 1954*, Darmstadt 1975, pp. 70-83; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir, I: Le Système vivant, 1794-1821, II: La Dernière philosophie, 1821-1854,* Paris 1970, p. 11; A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main 1996, p. 15; L. Knatz, *Geschichte – Kunst – Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Würzburg 1999, p. 25.
[16] W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart-Köln 1975, p. 241.
[17] Cfr. ivi, pp. 7-8.
[18] Cfr. ivi, p. 69.
[19] Cfr. ivi, p. 327.
[20] Cfr. F. Meier, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie*, Regensburg 2004, p. 31.
[21] Cfr. *ibid*; W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings,* Mainz 1965, pp. 120-122; A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, cit., pp. 27-28, 31, 36.

Non è possibile né proficuo sviluppare dettagliatamente, in questa sede, la 'classica controversia' fra Horst Fuhrmans e Walter Schulz, sulla quale pagine esaustive sono state ampiamente scritte[22], basti tenere a mente che le due linee interpretative eludono entrambe il vero problema schellinghiano: lasciar affiorare in superficie l'*ambitus* della potenzialità preesistente.

È tuttavia fondamentale analizzare le letture successive che si sono sviluppate da tale 'disputa'.

2. Un dialogo con la ricerca: quattro vie interpretative della *Spätphilosophie*

Dal dibattito 'classico' è possibile tracciare quattro percorsi interpretativi, dispiegatisi nella seconda metà del secolo scorso e trainanti tutt'ora i commenti alla filosofia di Schelling: ad una lettura teistico-religiosa (2.1) se ne affianca una idealistica (2.2), proprio come ad un'interpretazione marxista (2.3) della *Spätphilosophie* se ne affianca una esistenzialista (2.4)[23].

2.1. La via teistico-religiosa

L'orientamento teocentrico della tarda filosofia schellinghiana appare indubbiamente già a partire dal titolo della *Habilitationsschrift* di Walter Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, pubblicata per la prima volta nel 1965. Si tratta di un'opera avente come obiettivo quello di rendere Schelling un pensatore fecondo per la riflessione teologica. Secondo Kasper, Schelling mette in relazione il Dio uni-trino con la finitezza dello spirito umano, vedendoli 'identici' in quella mediazione dialettica che viene a prodursi da una reciproca com-partecipazione[24].

È altresì opportuno precisare che tale dialettica fra finito e infinito non deve risolversi in un movimento necessario, poiché da preservare sono sia la libertà dell'Assoluto che la libertà dell'uomo[25]. Kasper è erroneamente convinto

[22] Cfr. a titolo esemplificativo W. E. Ehrhardt, *Zum Stand der Schelling-Forschung*, in *F. W. J. Schelling*, a cura di H. J. Sandkühler, Stuttgart 1998, pp. 40-50; W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, cit., pp. 1-39.

[23] Alla parzialità della suddivisione per prospettive di ricerca si è costretti ad aggiungere la parzialità dell'indagine attorno ad ognuna di esse: in un contributo introduttivo come questo, il cui scopo principale è traghettare il lettore verso una comprensione delle caratteristiche dell'attuale dibattito attorno alla figura e alla filosofia di Schelling, è possibile unicamente dare rilievo ai rappresentanti di spicco di ognuna delle cinque interpretazioni, omettendo chi a buon diritto meriterebbe di essere citato. Cfr. per la lettura teistico-religiosa H. Czuma, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Innsbruck 1969. Per la lettura marxista cfr. M. Buhr, *Zur Stellung Schellings in der Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie*, in *Ist systematische Philosophie möglich?*, a cura di D. Henrich, Bonn 1977, pp. 211-214. Per la lettura esistenzialista cfr. K. H. Volkmann-Schluck, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin 1969.

[24] Cfr. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, cit., pp. 282-283.

[25] Cfr. *ibid.*

che questa intenzione in Schelling sia mancata, non avendo egli determinato una chiara distinzione tra la teogonia intradivina e quella cosmica, ma mediando dialetticamente fra le due, e questo perché nella connessione dialettica tra creazione e tri-unitarietà divina si scopre che la Trinità economica (*ökonomische Trinität*) può essere 'pronunciata' solo mediante la Trinità immanente (*immanente Trinität*). Tuttavia, afferrare Dio nella sola connessione con il mondo significa non comprendere quella libertà di manovra, quello 'spazio libero' (*Freiraum*) di cui Egli naturalmente necessita per rivelarsi liberamente[26].

2.2. La lettura idealistica

Partendo da Schulz, Klaus Hemmerle riflette sul rapporto originario fra il pensiero e Dio nel suo lavoro *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, pubblicato nel 1968. Si tratta di uno studio su quella «mediale Ürsprunglichkeit des Denkens»[27] che riconosce una connessione fra il pensiero e la Realtà ad esso precedente, intesa come libertà assoluta o, più precisamente, come Dio divino (göttlicher Gott)[28]. Per pensare il Dio divino, Hemmerle si serve dell'espressione «Dia-logische Ana-logie»[29], lasciando intendere come il Dio nell'idea o l'idea di Dio non riesca a comprendere quell'assoluta libertà propria del Dio divino, 'ereditato' dall'uomo che lo ha imbevuto nella sua approssimativa concettualità.

Un preciso contributo sul ruolo che la libertà svolge in relazione all'Assoluto della *Spätphilosophie* è il lavoro di Harald Holz intitolato *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schellings*, datato 1970.

Holz colloca al centro il concetto dell'Assoluto-Dio trinitario come assoluta Libertà divina, insistendo sulla capacità dello Spirito (*Geist*) di assumere, smarcandosi, le diverse manifestazioni o i diversi momenti delle Potenze (*Potenzen*); lo spirito assoluto è costantemente libero di trascendere le sue stesse determinazioni. Il concetto completo (*vollständig*) di Dio viene raggiunto se la libertà divina è intesa come possibilità primordiale di manifestazione o come manifestazione della possibilità-primordiale (*Urmöglichkeit*) legata alla creazione. In tal modo, secondo Holz, le informazioni di base della dottrina della trinità (*Trinitätslehre*) vengono dedotte da Schelling sulla base del contesto della dottrina della creazione (*Schöpfungslehre*)[30].

2.3. L'interpretazione marxista

La tarda filosofia schellinghiana viene interpretata anche da una prospettiva marxista. Sebbene il marxismo ortodosso abbia valutato positivamente la

[26] Cfr. *ibid.*
[27] Cfr. K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien 1968, pp. 36-76.
[28] Cfr. ivi, p. 123.
[29] Cfr. ivi, pp. 323-325.
[30] Cfr. H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schellings*, Bonn 1970, pp. 380-385.

Naturphilosophie di Schelling, ha considerato reazionaria l'ultima fase della sua produzione filosofica[31]. Ernst Bloch e Jürgen Habermas non possono essere inclusi all'interno di un ordine di ragionamenti di questo tipo, poiché propongono tesi ben più articolate ed efficaci.

Bloch è dell'avviso che ciò che egli chiama materialismo speculativo, in riferimento alla filosofia di Schelling, sia un'anticipazione della sua ontologia procedurale del *Noch-Nicht*: Schelling proporrebbe un concetto speculativo di materia conoscibile attraverso la relazione ad uno stato di riconciliazione sospeso[32]. Nella dialettica schellinghiana il soggetto o 'fondamento speculativo' della materia è già considerato contraddizione creante, prima posizione dell'Essere, *Thesis*[33]. Secondo Bloch, la fondazione dialettico-produttiva della materia lascia intravedere, nelle ultime riflessioni del filosofo, la sua *Naturphilosophie*, in particolare l'assunto secondo il quale l'attività produttiva non viene esaurita né si esaurisce nel risultato prodotto[34]. Tuttavia, prosegue Bloch, nonostante le premesse più che condivisibili, a verificarsi è una *Verdunkelung*[35], perché il fondamento della materia viene successivamente 'sciolto' in Dio ed il suo sviluppo fisico ricondotto al teorema della caduta[36].

Anche Habermas interpreta la filosofia di Schelling tendenzialmente come una sorta di materialismo nascosto, una riflessione che traghetta l'idealismo direttamente nel materialismo. Nel quinto capitolo di *Theorie und Praxis* (1971) intitolato *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, Habermas prende in considerazione la filosofia dei *Weltalter* e suddivide il discorso in tre *topoi*: la natura divina, l'auto-ripiegamento in sé di Dio e la caduta dell'uomo originario che inaugura quella storia che ha come fine la ricostituzione di uno stato originario. Le riflessioni di Schelling provengono, secondo Habermas, dalla tradizione della mistica giudaica e protestante, da Böhme, da Luria e dalla

[31] Heinrich Heine aveva già reso popolare la stima del giovane Schelling e la svalutazione dell'ultimo Schelling a causa del suo interesse per il Cristianesimo. Cfr. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in Id., *Werke und Briefe*, Bd.5, Berlin 1961, II, pp. 300-301. Da un punto di vista eminentemente filosofico, la relazione di Heine con Schelling non è così chiara come la 'polemica' suggerirebbe. Cfr. su questo punto M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992, pp. 361-365. L'opinione di Heine viene condivisa dallo stesso Marx, il quale, in una lettera a Feuerbach datata 3 ottobre 1843 afferma come Schelling sia il distruttore della dogmatica. Cfr. M. Frank (Hrsg.), *Einleitung des Herausgebers und Dokumente zu Schellings erstem Vorlesungszyklus in Berlin. Hörerberichte, Zeitschriftenartikel, zeitgen. Brief und Tagebuchäußerungen*, cit., p. 568. Engels flagella il presunto irrazionalismo reazionario della *Spätphilosophie* schellinghiana: cfr. F. Engels, *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. Für gläubige Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist*, in *Marx-Engels Werke (MEW)*, Bd. 2, Berlin 1977, pp. 223-248.
[32] Cfr. E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, in *Ernst Bloch Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1977, pp. 224-225.
[33] Cfr. ivi, p. 226.
[34] Cfr. E. Bloch, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, in *Ernst Bloch Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Bd. 12, Frankfurt am Main 1977, pp. 315-316.
[35] Cfr. ivi, p. 317.
[36] Cfr. *ibid.*

sapienza mistica ebraica legata alla figura dell'*Adam Kadmon*, per la quale si fa riferimento a tutti quei passaggi intermedi che avvengono prima della creazione.

L'umanità viene considerata «*alter Deus*, […] das andere Absolute»[37] pur nella medesimezza con l'Assoluto stesso, ed è indissolubilmente legata all'esperienza della storicità o prassi storica, sì che l'essenza delle Potenze altro non è se non il tempo stesso. L'aspetto problematico subentrerebbe quando, nell'ultima filosofia, invece di portare a compimento un discorso sull'importanza della prassi storica umana, verrebbe recuperata una speculazione idealistica della storia: la dottrina di quelle stesse Potenze, la cui essenza è il tempo, viene smarcata da quella temporalità che lascerebbe dedurre una partecipazione attiva dell'Assoluto divino nella storia, sottraendolo totalmente alla 'responsabilità storica' dell'uomo.

2.4. La lettura esistenzialista

Nella conferenza *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, tenuta presso la Columbia University da Paul Tillich il 26 settembre 1954, a cento anni dalla morte di Schelling, il teologo protestante tedesco definisce Schelling il suo «più grande maestro di filosofia e teologia»[38], e aggiunge che tutti i suoi lavori di teologia sistematica sarebbero stati impensabili senza la sua filosofia[39]. Come già suggerito dal titolo, Tillich vede in Schelling il padre dell'esistenzialismo, a patto che questa corrente sia intesa come tentativo filosofico rivolto all'esistenza stessa delle cose, in contraddizione con l'essenzialismo (*Essentialismus*) – posizione che mira all'essenza, al *Was*, all'*eidos platonico*, all'*ewiges Bild*[40]. In tal senso, per Tillich, il sistema hegeliano sarebbe senza dubbio una *Essentialphilosophie*, anzi la più completa filosofia dell'essenza[41].

Ebbene, le lezioni sulla filosofia della Rivelazione costituiscono, per Tillich, il primo documento (*Urdokument*) o manifesto di una nuova filosofia, della filosofia esistenziale[42]: la filosofia positiva analizzerebbe l'esistenza andando di pari passo con una connotazione eminentemente storica, che vede la totalità determinata dalla libertà.

Ryosuke Ohashi, nella sua dissertazione intitolata *Ekstase und Gelassenheit*, pubblicata nel 1975, espone il concetto schellinghiano di *Ekstase* e quello heideggeriano di *Gelassenheit*, mettendo i due pensatori in relazione al pensiero orientale del Buddhismo Zen. Ohashi ricostruisce l'itinerario speculativo di Schelling presentandolo come un unico percorso estatico: se la *Erlangen Vorlesung* identifica il concetto di estasi con quello di intuizione intellettuale, questo

[37] J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1971, p. 188.
[38] P. Tillich, *Schelling und die Anfänge des Existentialistischen Protestes,* «Zeitschrift für philosophische Forschung», IX, 1955, 2, p. 197.
[39] Cfr. *ibid.*
[40] Cfr. ivi, p. 198.
[41] Cfr. ivi, p. 199.
[42] Cfr. ivi, p. 200.

dovrebbe essere inteso nel senso di disintegrazione del soggetto finito, che diventa così il soggetto assoluto. La richiesta formulata da Schelling di abbandonare Dio deve essere letta, dunque, come l'impossibilità di richiamarsi a quel concetto che è da sempre stato inteso come l'essente per eccellenza (*das höchste Seiende*), perché, solo così, sarebbe possibile coglie l'assolutezza del soggetto e intendere Dio come soggetto assoluto; in altre parole, solo chi abbandoni Dio e la cattiva concettualità a Lui annessa sarebbe in grado di ritrovarlo, di conquistarlo[43].

Nella *Spätphilosophie*, ciò che prima era chiamata estasi diviene passaggio dalla forma negativa a positiva di filosofia: l'estasi è la nascita, l'origine della filosofia positiva, e poiché nel sistema della filosofia positiva la ragione ricopre comunque un ruolo di primo ordine, l'estasi delle riflessioni finali giustifica, in definitiva, la moderna metafisica[44].

3. Xavier Tilliette: una vita dedicata a Schelling

I numerosissimi lavori di Xavier Tilliette costituiscono una tappa obbligata per gli studiosi del pensiero di Schelling, poiché forniscono una guida sicura tanto nell'orientamento quanto nella comprensione della filosofia schellinghiana.

Il tentativo di Tilliette è stato quello di enfatizzare l'aspetto perennemente diveniente e proteiforme del pensiero di Schelling, restituendo un sistema fortemente localizzato nell'incedere costante del tempo. Questo tentativo era mosso non tanto da una semplice curiosità storiografico-filologica, quanto piuttosto dall'autentico desiderio di sollecitare un pensiero che, passando attraverso le fatiche della concettualità, giunge a compiersi nell'*itinerarium mentis in Christum* della cristologia filosofica[45].

Nella prospettiva di Tilliette, il pensiero inteso come ricettacolo della ragione deve essere messo in discussione e svuotato di ogni certezza. Le sue categorie non possono più essere delineate e ricomprese entro rigide maglie speculative. La lettura di Schelling impone l'istituzione di un tribunale che abbia come scopo non solo la messa in risalto della parzialità del linguaggio umano, bensì la dimostrazione che la filosofia non è un mero artifizio della *ratio*. Per Tilliette, leggere Schelling significa fronteggiare l'*horror vacui*, abbandonare ogni

[43] Cfr. R. Ohashi, *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, München 1975, pp. 11-13, 48-50, 58-60.
[44] Cfr. ivi, pp. 78-85.
[45] La produzione di Xavier Tilliette consta di innumerevoli volumi e articoli a carattere filosofico e teologico, congiungendo i due ambiti del sapere in quella cristologia filosofica che vuole porre al centro della riflessione la realtà della croce di Cristo, la decifrazione del male, della sofferenza, della negatività, tenendo presente che la stessa cristologia teologica si avvale della filosofia per rischiarare le questioni che da sempre la animano. Cfr. a titolo esemplificativo X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Brescia 1989; X. Tilliette, *La cristologia idealista*, Brescia 1993²; X. Tilliette, *La Settimana Santa dei filosofi*, Brescia 2003; X. Tilliette, *Eucaristia e filosofia*, Brescia 2008.

convinzione per poter tutto sperare, senza mai dimenticare che l'idealismo si rivolge all'uomo reale, in carne ed ossa.

Nel 1970 Tilliette propone una tesi continuista in contrasto con gli studi sistematici prodotti fino ad allora, poi riflessa nelle interpretazioni di Dietrich Korsch (3.1) e di Thomas Buchheim (3.2). Alla ricognizione teoretica effettuata sulle principali opere di Schelling, lo studioso aggiunge i quattro volumi intitolati *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* (1974-1997), dove raccoglie documenti e testimonianze sulla biografia e sul pensiero di Schelling, veri e propri specchi prospettici che restituiscono il riflesso di un'immagine camaleontica.

Oltre a numerosi saggi incentrati, in particolare, sul rapporto fra Schelling e Hegel e sulla *Spätphilosophie*[46], alle monografie sulla filosofia della mitologia[47] e agli studi sull'attualità del pensiero schellinghiano[48], Tilliette ha composto due lavori decisivi: il primo è costituito dai due volumi di *Schelling. Une philosophie en devenir*, mentre il secondo è *Schelling. Biographie*, pubblicato per la prima volta in francese nel 1998 e tradotto sei anni dopo in tedesco.

Il primo dei volumi di *Schelling. Une philosophie en devenir* si intitola *Le système vivant* e fa riferimento agli anni 1794-1821, mentre il secondo, *La dernière philosophie*, interroga gli anni che vanno dal 1821 al 1854: tale suddivisione attribuisce grande incisività alle lezioni di Erlangen. La tesi principale è che la *Spätphilosophie* consista in una sedimentazione aggrovigliata delle linee interpretative proposte da Schelling negli anni della filosofia dell'identità, della natura, dell'arte e della libertà[49]. Inoltre, una delle principali preoccupazioni del filosofo, enfatizza Tilliette, è la determinazione della relazione irrelata fra l'aspetto negativo e quello positivo della tradizione filosofica sino a lui tramandata[50]. Non si può sostenere né che la filosofia negativa sia un corpo estraneo né che la filosofia positiva sia un'appendice di quella negativa[51], poiché in entrambe Schelling rimarrebbe fedele al credo luterano, nonostante la presunta volontà di convertirsi al cattolicesimo[52].

L'interesse per la vita e per l'attitudine di ricerca di Schelling diviene ancora più evidente nella biografia a lui dedicata[53], che delinea un'immagine accurata e concreta di Schelling, le cui riflessioni, nonostante i noti cambi di rotta, gravitano perennemente intorno ad un unico nucleo teorico: la comprensione dell'Assoluto[54].

---

[46] Cfr. a titolo esemplificativo X. Tilliette, *Une philosophie en deux*, in *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, a cura di J.-F. Courtine, J.-F. Marquet, Paris 1994, pp. 55-69.
[47] Cfr. X. Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Napoli 1984.
[48] Cfr. X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Milano 1974.
[49] Cfr. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vol. II: *La dernière philosophie*, cit., p. 21.
[50] Cfr. ivi, p. 30.
[51] Cfr. ivi, p. 65.
[52] Cfr. ivi, pp. 103-105.
[53] Cfr. X. Tilliette, *Vita di Schelling*, cit.
[54] Per una ricostruzione dettagliata dell'interpretazione che Xavier Tilliette fornisce del pensiero di Schelling cfr. l'*Introduzione* alla biografia di G. Riconda, *Tilliette interprete di Schelling*, in

3.1. In continuità con Tilliette: Dieter Korsch e Thomas Buchheim

Dieter Korsch pubblica, nel 1980, il lavoro intitolato *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F. W. J. Schellings*, sostenendo che la Rivelazione cristiana non riesca, in alcun modo, a giustificare la libertà religiosa: la tensione fra la contingenza storica e la sistematica delle Potenze si rivela rovinosa[55]. Nell'ottica di Korsch, la particolare fattualità della Rivelazione diviene momento della struttura delle Potenze, le quali, a loro volta, non sono se altro che meri concetti di ragione. Korsch legge la peculiarità storica della figura di Gesù come momento di transizione, che introduce alla venuta dello Spirito e che conclude positivamente il processo delle Potenze nel mondo. In questa prospettiva, la teoria filosofico-religiosa della libertà di Schelling e la sua ricerca individuale divergono, sì che ad un trionfo filosofico del Positivismo corrisponde un trionfo politico del Conservatorismo[56].

Il lavoro di Thomas Buchheim[57], intitolato *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, pubblicato nel

Vita di Schelling, cit., pp. 9-43.

[55] Cfr. D. Korsch, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F. W. J. Schellings*, München 1980, pp. 167-304.

[56] Dieter Korsch è stato criticato per aver confuso la *conditio sine qua non* con la *causa per quam* in riferimento alla tensione manifesta fra l'universalità delle Potenze e la peculiarità della Rivelazione di Cristo. Cfr. H. Rosenau, *Die Differenz im christologischen Denken Schellings*, Frankfurt am Main 1985, pp. 25-26. L'importante contributo di Rosenau mira a dimostrare che la Cristologia è centrale nella *Spätphilosophie* schellinghiana (il riferimento è alle lezioni sulla *Philosophie der Mythologie* e a quelle sulla *Philosophie der Offenbarung*), tutt'altro che *episodische Untersuchung*, poiché raggiunge quelle aree del pensiero inesplorate e lasciate incolte da una ragione soteriologicamente impotente.

[57] In riferimento all'ultimo Schelling, più in particolare alla dottrina divina, sono di grande importanza tre saggi di Thomas Buchheim: il primo, pubblicato nel 1988 sulla «Zeitschrift für philosophische Forschung», si intitola *Die reine Abscheidung Gottes. Eine Vergleichbarkeit im Grundgedanken von Fichtes und Schellings Spätphilosophie*. Buchheim identifica il tratto fondamentale comune alla filosofia tardiva di Fichte e Schelling nel fatto che il principio della realtà viene raggiunto attraverso un movimento di esclusione (*Ausschließung*), in cui il principato (*Prinzipiat*) è rivendicato come principio (*Prinzip*). Il secondo saggio, pubblicato nel 2001 sulle «Berliner Schelling-Studien», riguarda la differenza fra filosofia positiva e negativa; quest'ultima trova il suo compimento nella filosofia positiva, unica in grado di agganciare la realtà, o meglio, di agganciare il pensiero alla realtà. Buchheim sostiene inoltre che, per Schelling, l'im-pre-pensabile (*Unvordenkliche*) quale punto di partenza della filosofia positiva altro non sia se non il Dio cristiano. Il terzo saggio intitolato *Grundlinien von Schellings Personbegriff*, pubblicato nel 2004 all'interno del volume *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde". Schellings Philosophie der Personalität*, curato da Friedrich Hermanni e dallo stesso Thomas Buchheim, differenzia in Dio la dualità di Natura e Persona, mostrando come Egli sia al di sopra della Natura stessa, suo trono. Tale capacità di superare 'storicamente' ogni determinazione della Natura viene definita *Person-sein*. Per meglio comprendere, Buchheim rimanda a quanto esposto da Schelling nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*: «Wenn […] Gott sich in sich selbst geschieden hat, so ha ter sich als *Seiendes* von seinem *Sein* geschieden […]. Ebenso bliebe Gott verwachsen mit seinem Sein, so wäre kein Leben, keine Steigerung. Darum scheidet er sich von seinem Sein, daß es nur Werkzeug für ihn ist» (cfr. *SW* I/VII, 436-437).

1992, è considerato pionieristico. È idea di Buchheim che la tarda riflessione filosofica di Schelling si trasli su di un orizzonte più concreto e reale rispetto alle vertiginose speculazioni sistematiche degli altri protagonisti dell'Idealismo. Elaborando minuziosamente le operazioni intellettuali del filosofo svevo, Buchheim mostra come in Schelling non vi sia alcuna logica di mediazione quale attività propria di una ragione autolimitata, poiché il riferimento è al contenuto interno ad essa, a quel riposo, a quella calma manifesta prima di ogni attività[58].

La ragione dipende da un Essere incomprensibile (*unverständliches Sein*), che si dà nella determinatezza storica[59] e che è il *surplus* della filosofia positiva, il cui concetto cardine è quello di Potenza, risvegliata come possibilità logica, materiale e reale[60]. Come possibilità logiche, le Potenze sono momenti del puro pensiero, il soggetto è «Fehlen von Bestimmung»[61], assenza di determinazione, l'oggetto è il determinante e l'unione di soggetto e oggetto è il loro legame[62]. Tale struttura non è determinata meramente in sé, bensì costituisce la vera e propria pensabilità dell'Essere, la sua formalità[63].

Come possibilità materiali le Potenze, la cui proprietà è la transitività, rilasciano determinazioni al di fuori di esse[64], sono in grado di sussistere su di un piano reale e non solo ontologico: mediante una *universio* delle stesse, il pensiero lascia posto all'Essere[65]. Il passaggio *a potentia ad actum* avviene non attraverso un autosviluppo della Potenza bensì mediante il rilascio di una determinazione quale attività stessa dell'attuosità della Potenza[66]. Nel contesto di una scienza oggettiva, le Potenze si riferirebbero al tipo dell'esistenza reale, non ad una caratteristica o proprietà particolare di ciò che già rientra nella sfera dell'esistente[67]. Solo mediante la possibilità reale, proprietà modale di qualcosa che esiste[68], il mondo delle idee lascerà la possibilità materiale. Anche in questo caso con Potenza non si intende una possibilità attiva bensì qualcosa che, in base alla realtà attuale, è concepibile come possibilità presente e passata[69]; la realtà è compresa dalla ragione solo se quest'ultima ritorna al passato delle sue possibilità: «was vernünftig ist, das ist möglich; und was möglich ist, das ist vernünftig [ciò che è ragionevole è possibile, e ciò che è possibile è ragionevole]»[70].

[58] Cfr. T. Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992, p. 11. «Innegehaltensein der Vernunft vor aller Tätigkeit».
[59] Cfr. ivi, pp. 17-23, 99-107.
[60] Cfr. ivi, pp. 26-27.
[61] Ivi, p. 118.
[62] Cfr. ivi, pp. 121-123, 126.
[63] Cfr. T. Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, cit., p. 128. «[die] stabilisierte Mehrstelligkeit des Seins».
[64] Cfr. ivi, pp. 33-36, 152-160.
[65] Cfr. ivi, p. 138.
[66] Cfr. ivi, p. 150. L'attuosità viene intesa come «Zulassung einer Bestimmung».
[67] Cfr. ivi, p. 36. Le Potenze si riferiscono «auf den Typus wirklicher Existenz».
[68] Cfr. ivi, p. 38. La possibilità reale è «eine modale Eigenschaft von etwas Wirklichem».
[69] Cfr. ivi, pp. 50, 63.
[70] Ivi, p. 62.

Secondo Buchheim, il passaggio alla possibilità reale altro non è se non il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva, colpo di stato del pensiero, il quale concepisce un determinato Essere, che a sua volta legittima il pensiero[71], creando in tal modo una particolare concezione di identità come legame (*Band*). L'identità positiva deve essere intesa come identità vocativa, e tale capacità di invocare è indipendente dalla sua fissazione concettuale mediante l'utilizzo di sostantivi; chiaramente, tale identità non è riscontrabile nel puro pensiero o nella formalità della logica, bensì unicamente nello sviluppo, nell'incedere della realtà. Si può quindi concludere, con Buchheim, che la filosofia positiva sia un nuovo modo di pensare (*Denkform*)[72] indipendente dalla logica usuale, capace di far sfociare nell'irrazionalismo persino la raffinatissima logica hegeliana. Nella filosofia positiva sarebbe superata l'apparente autosufficienza del pensiero negativo ed sarebbe possibile diagnosticare una realtà *in fieri*.

4. L'importanza di Kant per la *Spätphilosophie*

La *Spätphilosophie* è stata interpretata anche in un'ottica kantiana da tre studiosi: Walter E. Ehrhardt (4.1), Axel Hutter (4.2) e Frank Meier (4.3).

4.1. Walter E. Ehrardt

Walter E. Ehrhardt è un profondo conoscitore di Schelling, la cui attività di ricerca delle fonti ed edizione dei testi è paragonabile a quella di Horst Fuhrmans. La tesi principale di Ehrhardt, proposta in *Nur ein Schelling* (1977) e in *F. W. J. Schelling. Die Wirklichkeit der Freiheit* (1988³), è che nell'ultimo Schelling si articoli un pensiero univoco che procede dal concetto kantiano di libertà. In *Nur ein Schelling* Ehrhardt sostiene l'unità (*Einheit*) della filosofia di Schelling[73], sebbene questi non abbia mai tentato di completare un sistema teoreticamente universale, come espresso nella quinta lettera delle *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795)[74], e pur essendo fuorviante, a parere di Ehrhardt, ricercare un tale sistema agli inizi del suo percorso di pensiero[75]. Ehrhardt richiama l'attenzione su un passaggio della *Freiheitsschrift* del 1809, dove il filosofo svevo sostiene che ci vuole coraggio per sostenere che il sistema prodotto dall'uomo sia il sistema *par excellence*, eterno e immutabile, definitivo, esaustivo[76]. La forma di unità che non richiede né l'indefinibilità di un campo

[71] Cfr. ivi, p. 39.
[72] Cfr. T. Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, cit., p. 17.
[73] Cfr. W. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, «Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura», LI, 1977, pp. 111-122, qui p. 112.
[74] Cfr. *SW* I/I, 306-307.
[75] Cfr. W. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, cit., p. 113.
[76] Cfr. *SW* I/VII, 347.

ermeneutico né la fissazione teorica di un macro-concetto da cui tutto 'dipende' è quella dell'organismo (*Organismus*)[77], definito da Schelling «una successione che scorre in sé entro limiti determinati»[78]. Il limite che marca questa unità organica è collegato alla dimensione autentica di libertà, la cui realtà Schelling desidera rappresentare[79]. La volontà di mettere in luce la vera natura della libertà appare anche nella *Philosophie der Kunst*, esito della serie di lezioni tenute da Schelling durante il *Wintersemester* 1802-1803 presso l'Università di Jena[80]: l'arte viene descritta come «un intero necessariamente organico e conchiuso in ogni sua parte, […] come fosse la Natura»[81]. La *Philosophie der Kunst* ha dunque come obiettivo quello di mostrare la realtà dell'arte senza fare ricorso ad alcun altro aspetto del reale o dell'ideale, poiché essa, intero organico, non dipende da nient'altro, a determinarla è solo la sua incondizionatezza (*Unbedingtheit*). Proprio in questa incondizionatezza essa mostra la libertà, l'incondizionato (*das Unbedingte*) per eccellenza; l'arte può imitare la natura solo nella misura in cui la natura stessa è incondizionata[82]. Arte e natura non dipendono l'una dall'altra ma sono intimamente collegate come due Indeterminati, e da tale irrelata relazione si mostra la realtà della libertà. Non si ha dunque a che fare con differenti sistemi, ma con un unico organismo che consta di più parti al suo interno, le quali permangono in rapporto l'una con l'altra senza che fra di esse intercorra alcun tipo di interdipendenza[83].

Ehrhardt può concludere dicendo che c'è un solo Schelling perché il progetto della filosofia positiva, di quella filosofia già espressa nella concezione di una Natura che non si oppone in alcun modo alla libertà, è ciò che il filosofo svevo ha costantemente cercato di riprodurre, così che a verificarsi non è una rigorosa transizione o una complessiva progressione verso un nuovo tipo di pensiero, ma la ripresentazione sotto altre spoglie di un'unica 'logica'[84].

4.2. Axel Hutter

Nello studio di Axel Hutter intitolato *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, pubblicato nel 1996, emerge la convinzione che la *Spätphilosophie* produca un'innovativa riflessione sul rapporto fra ragione e storia. In Schelling è presente

[77] Cfr. W. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, cit., p. 113.
[78] Cfr. *ibid.*
[79] Cfr. *ibid.*
[80] Cfr. F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, a cura di H. Fuhrmans, Vol. 1, Bonn 1962, p. 236. Per il *Wintersemester* 1802-1803 l'Università di Jena annuncia che Schelling avrebbe tenuto le seguenti serie di conferenze: *tradet philosophiam artis seu Aestheticen ea ratione et methodo, quam in constructione universae philosophiae secutus est, et quam alio loco pluribus exponet*.
[81] Cfr. *SW* I/V, 357.
[82] Cfr. *SW* I/VII, 301.
[83] Cfr. *SW* I/IX, 213.
[84] Cfr. W. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, cit., p. 122.

una filosofia storica (*geschichtlich*)[85], nella quale la ragione viene messa in dubbio e la storia, non agganciabile dalla ragione, funge da risposta. Tuttavia, è opinione di Hutter che Schelling tradisca l'impostazione teoretica che egli stesso ha stabilito, dove la ragione pura viene 'scomposta' in vista della storia, quando deduce logicamente le tre Potenze o modi dell'esistenza[86].

4.3. Frank Meier

Nel lavoro intitolato *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings*, composto da Frank Meier e pubblicato nel 2004, l'autore sostiene che il tentativo della filosofia negativa di Schelling di completare la critica della ragione kantiana in una scienza dei principi (*Prinzipienwissenschaft*), basata sulle dottrine di Platone e di Aristotele, fallisca, così come fallisce lo sforzo speculativo di mostrare un Dio possibile attraverso un approfondimento del teorema kantiano dell'ideale trascendentale[87]. Inoltre, è opinione di Meier che il miscuglio creato da Schelling di filosofia puramente razionale e istanze empiriche lo porti a ricadere in una metafisica precritica[88]: a cadere sarebbe dunque anche la teoria della creazione proposta nella filosofia positiva[89]. Nel migliore dei casi, tale teoria può essere vista come un'ulteriore determinazione dell'idea di Dio quale totale e completa libertà (*vollkommene Freiheit*), senza che di questa idea si sia però in grado di dedurne la realtà[90]. Pertanto, l'ultima filosofia puramente razionale dovrebbe essere riconvertita in una filosofia trascendentale[91].

5. Francesco Moiso: leggere la Natura

È un compito arduo riassumere in poche righe l'importanza che Francesco Moiso (1944-2001) ha avuto per la *Schelling-Forschung*[92]. Membro della *Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, co-curatore

[85] Cfr. *SW* II/XI, 571.
[86] Cfr. A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main 1996, pp. 117-121.
[87] Cfr. ivi, pp. 206-228.
[88] Cfr. ivi, pp. 225-227.
[89] Cfr. ivi, pp. 229-267.
[90] Cfr. ivi, p. 267.
[91] Cfr. *ibid*.
[92] Non è questo il luogo per approfondire il numero insolitamente elevato di pubblicazioni, monografie e articoli scritti da Francesco Moiso, né è possibile citare tutti i numerosi congressi e conferenze di cui è stato corresponsabile. Numerosi sono i contributi che sottolineano la rilevanza dei suoi studi; a titolo esemplificativo se ne citano, di seguito, alcuni: R. Pettoello, *Francesco Moiso. In memoriam*, «Acme», LV, 2002, 1, pp. 321-322; F. Viganò (a cura di), *La natura osservata e compresa: saggi in memoria di Francesco Moiso*, Milano 2005: il volume, nella pluralità degli interventi da parte di colleghi e allievi, costituisce una vera e propria mappa degli interessi e delle relazioni intessute da Francesco Moiso con studiosi e istituzioni italiane e straniere nel corso degli anni, e rappresenta al contempo uno specchio fedele dei temi di ricerca prediletti con cui lo studioso si è confrontato, come testimonia la bibliografia delle sue

della *Historisch-Kritischen Aufgabe* delle opere di Schelling, membro fondatore della *Internationalen Schelling-Gesellschaft*, uno dei meriti più grandi di Moiso è stato quello di aver esplorato e reso comprensibile la filosofia della natura di Schelling. Nel discorso commemorativo[93] tenuto in suo onore il 12 novembre 2001 presso la Ludwig-Maximilians Universität di Monaco, Jörg Jantzen ricorda lo stretto rapporto che il filosofo italiano ha avuto con la città di Monaco, con la sua università e con la Bayerische Staatsbibliothek: Monaco è stata per lui una «zweite Heimat», una vera e propria patria dove ha avuto modo di conoscere e di instaurare fitte relazioni umane e professionali con Hermann Krings, Reinhard Lauth, Hans Michael Baumgartner e Wilhelm Jacobs, quattro fra i principali studiosi della filosofia di Schelling. A Moiso è sempre stata attribuita l'etichetta di «Gelehrter», studioso imbrigliato nelle maglie dell'*Unendliches*, dell'Infinito: a partire dalla sua dissertazione[94] su Salomon Maimon, il cui relatore – nonché suo maestro – fu Luigi Pareyson, il lavoro filosofico di Francesco Moiso ha ruotato incessantemente e con grande intensità attorno all'idealismo tedesco, alle scienze e, più in generale, alla *Weltanschauung* dell'epoca di Goethe e del Romanticismo.

Moiso ha analizzato talmente in dettaglio la *Naturphilosophie* schellinghiana dall'essersi spinto oltre i confini dell'*hortus conclusus* della filosofia sino ad approfondirne le implicazioni in medicina e in antropologia: non si esagera nell'affermare che i suoi studi hanno reso leggibile la Natura stessa[95].

Più recente è l'indagine attorno alla filosofia della mitologia, mossa dalla volontà di aprire nuove vie interpretative attorno al tema della *Lesbarkeit der Geschichte*, della leggibilità del divenire storico. Al fine di restituire anche solo un assaggio della vertigine speculativa toccata da Moiso nei suoi studi, il prossimo paragrafo sarà interamente dedicato all'analisi del volume intitolato *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, che raccoglie l'esito delle ricerche esposte durante il corso di lezioni sulla filosofia della mitologia di Schelling, avviato durante il secondo semestre dell'anno accademico 1999/2000 presso l'Università Statale di Milano.

opere presente al suo interno; AA.VV., *Francesco Moiso: testimonianze di colleghi e allievi*, Torino 2005.

[93] Il discorso integrale tenuto da Jörg Jantzen è consultabile presso il seguente sito: https://www.badw.de/fileadmin/pub/akademieAktuell/2002/07/07_jantzen.pdf.

[94] Cfr. F. Moiso, *La filosofia di Salomone Maimon*, Milano 1972.

[95] Si veda, a tal proposito, F. Moiso, *Nuovi contributi nella «Schelling-Forschung»*, «Il Pensiero», XIX, 1974, 1-2, pp. 69-86; Id., *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano 1979; Id., *Vita, natura, libertà. Schelling, 1795-1809*, Milano 1990; Id., *Goethe tra arte e scienza*, Catania 2001; Id., *Goehte: la natura e le sue forme*, Milano 2002: la presente pubblicazione tratta di Goethe naturalista e delle sue idee morfologiche relative a fisiognomica, botanica, zoologia, geologia, meteorologia, fino ai suoi celebri studi sulla teoria dei colori contrapposta all'ottica di Newton. Caratteristica di Goethe, sostiene Moiso, è la sua visione complessiva della natura, il suo essere attratto dai fenomeni di mutazione e trasformazione delle creature organiche e del mondo inorganico: in lui si dà una sorta di simultaneità fra immaginazione e natura.

5.1. La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica

Francesco Moiso sceglie come *incipit* della riflessione sulla mitologia in Schelling la lettura de *La Nube* di Cesare Pavese, enfatizzando la simultaneità perfetta che sussiste fra il mito e la sostanza stessa che compone il mito: esso *è* ciò che significa[96]. Compiendo un'operazione analoga a quella svolta dal curatore del testo, Matteo Vincenzo d'Alfonso, di seguito suddivideremo l'analisi del corso in tre parti[97].

Nella prima parte, di carattere introduttivo, Moiso indaga le fonti del dibattito sulla mitologia del diciottesimo secolo, passando dalla nuova concettualizzazione herderiana, che nel termine *Bildung* trova la massima espressione del processo «formativo» e generativo che sussiste fra natura e cultura, tutt'altro che contrapposte[98], sino a giungere agli scritti tubinghesi sviluppati fra 1790 e 1793 da Hölderlin e Schelling. Nel mezzo Moiso commenta brani tratti dalle opere di Thomas Blackwell (1701-1757), il quale propone una lettura della mitologia come mezzo d'istruzione dei popoli[99], di Christian Gottlob Heyne (1729-1812), che tratta la convivenza dell'*epos* e dell'*allegoria* nei poemi omerici[100], e di due illuministi francesi, Constantin François de Chassebœuf conte di Volney (1757-1820) e Charles-François Dupuis (1742-1809). Del primo, Moiso enfatizza il tentativo di cogliere un unico comune denominatore a fondamento di tutte le religioni[101], mentre del secondo il desiderio di ripercorrere la storia delle teogonie, ricostruendo una mitologia originaria in grado di soppiantare il culto del Cristianesimo[102]. La rassegna si chiude prendendo in esame il contributo di Friedrich August Wolf (1759-1824) sulla questione omerica[103] e la critica all'interpretazione simbolica e allegorica del mito di Johann Heinrich Voß (1751-1826).

Esaurito il sottobosco culturale, Moiso passa ai giovani Hölderlin e Schelling nel contesto dello *Stift* di Tubinga. Nei *Paralleli tra* I Proverbi *di Salomone e* Le Opere e i Giorni *di Esiodo* (1790), Hölderlin cerca di comprendere come emerga, *ab origine*, nella Bibbia così come nella poesia classica greca, il problema della sensibilizzazione delle idee[104], elaborando tuttavia, secondo Moiso, un'analisi «ingenua» che mette in evidenza i suoi limiti come filosofo, pur avendo il pregio di consentire al lettore di cogliere immediatamente il problema centrale della trattazione[105]. Nel *De malorum origine* (1792), Schelling sviluppa una lettura

[96] Cfr. F. Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Milano 2014, p. 32.
[97] Cfr. ivi, p. 11.
[98] Cfr. ivi, p. 48.
[99] Cfr. ivi, p. 89.
[100] Cfr. ivi, pp. 89-95.
[101] Cfr. ivi, p. 95.
[102] Cfr. ivi, p. 100.
[103] Cfr. ivi, pp. 111-119.
[104] Cfr. ivi, p. 113.
[105] Cfr. *ibid.*

filologico-filosofica della mitologia di Genesi attorno al tema dell'origine del male negli uomini[106]. Lo *Schwerpunkt* dell'opera è costituito dal legame fra storia e ragione, con quest'ultima che perde ogni valore al di fuori del divenire storico e della temporalità, «al di fuori del suo nesso con l'esperienza»[107]. È opinione di Moiso che Schelling esprima una sorta di «*empiricità* della ragione»[108], di modo che il mito deve essere ricreato con le forze della coscienza e, anzi, «concepito insieme come mito e ragione»[109]. Nel saggio intitolato *Sui miti, le saghe storiche e i filosofemi del mondo antico* (1792), Schelling volge lo sguardo alle *Urkunden* dei popoli antichi, proponendo una ricerca positiva dei «*fondamenti del pensiero*» su eventi documentati[110]. In quest'ottica il mito diviene lo sviluppo non di un elemento naturale ma di ciò che è nella natura dell'uomo, poiché «la natura dell'uomo è la ragione stessa»[111]. Il successivo *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, scritto coevo di dubbia paternità ritrovato nel 1917 da Franz Rosenzweig[112], va ad incasellarsi perfettamente nel flusso di pensieri che Schelling elabora negli scritti ad esso antecedenti e successivi, sì che Moiso conferma quanto già sostenuto da Xavier Tilliette, e cioè che si tratti a tutti gli effetti di uno scritto schellinghiano[113]. Del *Systemprogramm* Moiso enfatizza il portato escatologico con la «nuova mitologia della ragione»[114] – opera collettiva del genere umano, che produrrà quella «pace perpetua»[115] impossibile da realizzare finché non si supererà l'unilateralità della formazione moderna a favore di «un unico modo di essere istruiti e di essere educati per tutti gli uomini»[116]: la mitologia come «monoteismo della ragione e politeismo dell'immaginazione»[117] è il futuro, il destino e la conclusione dell'umanità, il cui «*ultimo stadio*» diviene, sulla scia delle riflessioni kantiane, la realizzazione di una cittadinanza universale che non contemplerà più la distinzione fra dotti e indotti. La prima parte viene chiusa da tre lezioni sulla filosofia della storia di Kant[118], che tracciano i contorni del quadro interpretativo entro il quale Moiso approfondisce la mitologia schellinghiana, la cui problematicità non è unicamente di tipo filologico, poiché in essa s'incontra «il progetto razionale che l'uomo fa di sé stesso all'interno della storia»[119]: solo una «*naturalizzazione*» dell'uomo che comprende la ragione come

[106] Cfr. ivi, p. 138.
[107] Cfr. ivi, p. 140.
[108] Cfr. *ibid.*
[109] Cfr. ivi, p. 141.
[110] Cfr. ivi, p. 155.
[111] Cfr. ivi, p. 168.
[112] Cfr. *ibid.*
[113] Cfr. ivi, p. 169.
[114] Cfr. ivi, p. 189.
[115] Cfr. *ibid.*
[116] Cfr. *ibid.*
[117] Cfr. ivi, p. 186.
[118] Cfr. ivi, pp. 191-227.
[119] Cfr. ivi, p. 227.

«*destino determinato dalla sua natura*»[120] consente uno sviluppo della storia e, di conseguenza, una riflessione critica su di essa.

Nella seconda parte, Moiso passa in rassegna le riflessioni sulla mitologia disseminate nelle opere della maturità di Schelling, dal *Sistema dell'idealismo trascendentale* allo scritto sulle *Divinità di Samotracia*, inserendo, tra l'esposizione del *Sistema* del 1801 e la *Filosofia dell'arte* del 1802, la trattazione della *Götterlehre* di Karl Philipp Moritz. Il *Sistema dell'idealismo trascendentale* è «sia una storia dell'autocoscienza che una storia della ragione dall'inizio del suo processo genetico alla conclusione nei più alti prodotti dello spirito umano»[121]. Passando dallo stadio della pura sensibilità, connotato da una sorta di *immediatezza* fra uomo e natura, al sentire, ovvero a un momento *mediato*, nel quale l'uomo prende effettiva coscienza di sé, e alla comparsa della libertà, «quello che prima era un corso naturale si mostra come un corso storico e si conclude nella realizzazione della libertà all'interno della storia umana»[122]. Natura e storia, necessità e libertà, vengono fatte confluire nella *filosofia dell'arte* quale massima espressione di accesso al mondo intelligibile: nell'opera d'arte la libertà indefinita della natura umana si manifesta come *natura*[123]. Inoltre, Moiso rintraccia, nell'opera in questione, più precisamente nel suo desiderio di sviluppare un programma di liberazione dell'uomo dalla condizione naturale, permanendo comunque al suo interno come «potenza creativa»[124], la matrice dell'*Introduzione storico-critica*. Il corso prende poi in esame la *Götterlehre* (1791) di Moritz e il primato simbolico del mito da essa espresso. Il linguaggio della mitologia deve essere rispettato più che decifrato, perché simboli e miti sono strutture «*tautegoriche*»[125]: i mitologemi vanno presi per quello che sono se si vuole «pervenire a quello sguardo d'insieme sul *mondo conchiuso* delle forme mitologiche»[126]. Nelle successive *Lezioni sulla Filosofia dell'arte*, Moiso evidenzia come Schelling risolva il problema del rapporto mito/filosofema attraverso il *parallelismo spinoziano*: non sussiste un rapporto causale diretto tra idee filosofiche e figure del mito poiché esse si contrappongono, nell'identità assoluta, come due universi paralleli che, nella loro totalità e nelle singole uni-formazioni o figure, si presentano come congruenti, sovrapponibili[127]. Nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, ma ancor più nei *Weltalter*, viene in primo piano la questione della temporalità mitica, della capacità del tempo di smarcarsi dal quadrante dell'eternità, del succedersi delle *potenzialità* divine. Nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* Schelling, enfatizzando il concetto originariamente incompiuto di Dio «che si fa»[128], si sforza di pensarne la nascita: l'accento è posto sui principi che sono in Dio senza essere Dio, sulla

[120] Cfr. *ibid.*
[121] Cfr. F. Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*, cit., p. 229.
[122] Cfr. *ibid.*
[123] Cfr. ivi, p. 230.
[124] Cfr. *ibid.*
[125] Cfr. ivi, p. 279.
[126] Cfr. ivi, p. 280.
[127] Cfr. ivi, p. 292.
[128] Cfr. ivi, p. 308.

dinamica di autoriconoscimento *come* scissione[129], in altre parole, sulla dinamica contrattiva che consente a Dio di emergere dall'oscuro fondamento (*Grund*) dal quale proviene e che lo imbriglia a «tutto ciò che è»[130].

La concezione di Dio come «veniente-a-sé»[131], di un Dio a-venire, ha radici lontane provenienti dall'eredità della mistica ebraica dello Zòhar, come chiarisce Moiso[132]. Pertanto, la diciannovesima lezione del corso è dedicata all'approfondimento del pulsare divino in Schelling, all'influenza esercitata da Jacob Böhme[133] (1575-1624) e dalla dottrina ebraica dello *Tzimtzùm*[134]. D'Alfonso sottolinea come, all'interno della diciannovesima lezione, emerga il lessico di Luigi Pareyson e dei temi affrontati nell'imprescindibile *Ontologia della libertà*[135].

Moiso giunge così a presentare i *Weltalter* sostenendo che Schelling giunge ad essi con l'idea di uscire da quella «*religione della ragione*»[136] nella quale rimaneva ancorata la sua filosofia dell'identità. I *Weltalter* ruotano attorno alla temporalità «vista con gli occhi dell'eterno»[137]. Nell'appendice al testo, intitolata *Le divinità di Samotracia*, emerge l'interesse di Schelling verso i Cabiri, divinità venerate nell'isola di Samotracia, la cui natura è descritta come in costante divenire, in frenetica evoluzione. Moiso inaugura l'indagine attorno al testo passando in rassegna i differenti punti di vista che alcuni fra i più importanti pensatori dell'epoca di Schelling restituiscono sul tema[138].

Ne *Le divinità di Samotracia* si avverte l'origine della mitologia nell'*immediato* stare insieme, nel mantenersi della differenza nell'identità, nell'unità; tale concezione viene ricondotta all'*ermeneuta* Demetra, o Cecere, divinità dell'«infinitamente identico che racchiude in sé tutte le differenze»[139]. Ciò che avviene in Dio, precisa Moiso, ovvero la presenza di due principi, uno conscio e uno inconscio ed oscuro, avviene anche nella coscienza dell'uomo: «la storia della coscienza è un progressivo elevarsi del principio inconscio alla coscienza»[140], sì che anche di Dio è possibile pensare e concepirne l'inizio – per quanto sia doveroso precisare che ciò non significhi *finitizzarlo*. Moiso afferma, a tal proposito, che il fatto che Dio abbia un inizio significa che esiste un fondamento «che è tutta l'oscurità che però è identica all'essenza della ragione su cui la chiarezza della ragione si eleva»[141], un'oscurità «divenuta»[142], una chiarezza,

[129] Cfr. ivi, p. 311.
[130] Cfr. ivi, p. 310.
[131] Cfr. ivi, p. 312.
[132] Cfr. *ibid.*
[133] Cfr. ivi, p. 313.
[134] Cfr. ivi, p. 312.
[135] Cfr. ivi, p. 20.
[136] Cfr. ivi, p. 314.
[137] Cf. ivi, p. 315.
[138] Cfr. ivi, pp. 321-338.
[139] Cfr. ivi, p. 346.
[140] Cfr. ivi, p. 347.
[141] Cfr. *ibid.*
[142] Cfr. *ibid.*

quindi, che non è da sempre e *assolutamente chiara*. Riferendosi esplicitamente a Pareyson, Moiso ricorda come non possa esistere ontologia senza *meontologia*, senza scienza del non-essere, di quel principio o brama dell'oscuro dal quale Dio – e quindi anche la coscienza – si stacca per porsi come effettivamente essente[143]. Mitologicamente, il passaggio dal non-essere *in sé* all'essere, è esposto nell'evoluzione da Demetra a Persefone-Proserpina, la figlia che rappresenta la natura «realizzata», la separazione dei principi *in potenza* e «confusi» nella madre Demetra[144].

Per fornire ulteriori elementi necessari a comprendere la storia, la genesi di Dio così come pensata da Schelling, Moiso dedica spazio all'interpretazione proposta nella *Symbolik* da Friedrich Creuzer (1771-1858). Creuzer era convinto che il culto dei Cabiri testimoniasse l'antichissima dottrina emanazionistica egizia e che questa fosse alla base dell'altrettanto antica religione dei Greci – una tesi, questa, diametralmente opposta a quella di Schelling[145].

Si giunge così alla terza parte del corso di Moiso[146], dedicato alla lettura e al commento del corso di lezioni che Schelling tenne nel semestre invernale del 1827/1828, alla cui base vi sono, «con ogni probabilità»[147], le lezioni tenute a Erlangen nel 1821 *Sul significato e l'origine della mitologia*. Il corso verte su quello che Moiso definisce *locus* degli «*dèi inespressi*»[148], caos originario in cui vi è *potenzialmente* tutto e *attuosamente* nulla. Secondo Schelling, il mitologico è compreso unicamente dalla *filosofia positiva*, da quella forma di empirismo superiore correlato al fenomeno religioso[149]. Abbracciando la concezione religiosa della mitologia, a divenire fondamentale è la questione del politeismo[150], con cui Schelling intende tutt'altro che la decadenza o la corruzione della religione monoteistica, quanto piuttosto lo stadio essenziale della vicenda del mostrarsi del divino[151]. Nel politeismo «*successivo*, della progrediente *alterazione*»[152], generazioni divine si succedono l'una dopo l'altra, sì che il politeismo è una forma di monoteismo «dispiegato», Dio-Trino, laddove il Dio unico e indifferenziato, il Dio la cui indistinzione permane all'interno, è il Dio del monoteismo «"compresso"»[153], Dio non libero, appartenente ad un'umanità cieca. In che rapporto stanno, dunque, politeismo e monoteismo? La categoria del *Grund*, del fondamento, è imprescindibilmente legata al filosofare schellinghiano nella sua interezza: lo sguardo è sempre rivolto al Passato, all'Inizio, all'abisso oscuro del fondamento. Il *Grund* è quell'elemento che è in Dio senza essere Dio, indica

[143] Cfr. ivi, pp. 347-348.
[144] Cfr. ivi, p. 350.
[145] Cfr. ivi, p. 352.
[146] Cfr. ivi, p. 24, come da suddivisione proposta da Matteo Vincenzo d'Alfonso.
[147] Cfr. ivi, p. 392.
[148] Cfr. *ibid.*
[149] Cfr. ivi, pp. 394-400.
[150] Cfr. ivi, p. 411.
[151] Cfr. ivi, p. 416.
[152] Cfr. *ibid.*
[153] Cfr. F. Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling*, cit., p. 417

un'*ulteriorità potenziale* al suo interno, non ne traccia la provenienza, non ne costituisce la dimora. Dio, come tutto ciò che è naturale e non meta-fisico, necessita di un fondamento. Ebbene, comprenderne il fondamento significa comprendere il rapporto politeismo-monoteismo; e non vi è altro modo per farlo se non rivolgendosi all'analisi del *nome* di Dio, ovvero a quel passo dell'Antico Testamento (Esodo 3, 14), dove si esplicita la compresenza di tutti i tempi entro la circolarità del divino-eterno: «Io sono colui che ero, io sono colui che sarò, io ero colui che sarò, io sarò colui che sono»[154]. Da ciò emerge una considerazione estremamente importante: il mito non è contrapposto alla verità, non sta al di fuori di essa, non rimanda alla favola, non romanza la realtà; il mito è «una verità con un carattere particolare in cui l'elemento centrale rimane la verità stessa»[155]. Non c'è dunque, secondo Moiso, nessuna rivelazione originaria, bensì un processo che conduce «dalla perdita estatica nel puro divino al *monoteismo associato al sapere*»[156], anche in virtù del fatto che il soggetto agente della mitologia non è riconducibile né riscontrabile in oggetti esterni ma solo ed esclusivamente nella *coscienza stessa*[157]: la mitologia emerge proprio nella coscienza intesa come «determinazione sostanziale del processo per cui la realtà stessa si fa e diviene»[158].

La differenziazione fra sé e Dio nella coscienza ha come risultato il liberare lo spazio per il *libero* agire dell'uomo, sì che la sua esistenza si traduce nel compiere azioni *corrotte* all'interno di un mondo *corrotto*, non più *naturale*. La filosofia della mitologia si traspone dunque in una lettura del rapporto fra umano e divino alla luce delle *ulteriorizzazioni* di quest'ultimo elemento, scansioni successive che corrispondono al progressivo allontanamento dell'uomo da quello stato di natura dove viveva in perfetta armonia e simultaneità con Dio. Ciò che manca, in ultima analisi, è una vera e propria *religione filosofica*, una disciplina in grado di accorpare l'aspetto naturale del religioso a quello rivelato senza razionalizzarne o normalizzarne i contenuti, bensì mostrando il *reale* rapporto della coscienza e Dio[159].

Alessandro Tomaselli
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
Università RomaTre
✉ alessandro.tomaselli1@gmail.com

[154] Cfr. ivi, p. 423.
[155] Cfr. ivi, p. 424.
[156] Cfr. ivi, p. 426.
[157] Cfr. ivi, pp. 430-431.
[158] Cfr. ivi, p. 432.
[159] Cfr. ivi, pp. 444-445.

¶ Sezione Seconda

Dialoghi

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4430647

Testi/2

*Schelling, Hegel, Marx**

Manfred Frank

Paulus' printed annotations from the course which Schelling gave during the winter-term of 1841/42 at Berlin university were, besides the Preface to Cousin (and other students' copies of Schelling's earlier lecture-courses which uncontrollably circulated all over Europe), the decisive source for Feuerbach's and Marx' critique of Hegel's ontology. In what follows, I first situate the Berlin event in its historical context and then show that Marx takes over Schelling's critique point by point, including the idea of a profound 'alienation' between 'human reality' and nature.

***

Fin dalla sua apparizione berlinese e per un intero secolo, la fama di Schelling tra i marxisti ortodossi è stata costantemente danneggiata dalla devastante reputazione di essere un oscuro reazionario. Gli stessi revisionisti e neomarxisti ne hanno preso le distanze in maniera più o meno evidente, e si sono dovuti impegnare, mediante astruse contorsioni, per non citarlo negativamente. Lukács, Adorno o Marcuse sono buoni esempi di questa tendenza.

Ci sono naturalmente alcune eccezioni: quello di Ernst Bloch, lo «Schelling marxista», è il caso più lampante; quello di Habermas, che ne ha coniato l'epiteto[1], è il più radicale[2]. Habermas è anche il primo (e l'unico all'interno della teoria critica) ad avere interpretato l'intera opera di Schelling a partire dall'eredità della filosofia hegeliana[3]. È evidente che il tardo Schelling segni l'inizio di quella «frattura rivoluzionaria» del diciannovesimo secolo diagnosticata da Löwith[4]. Ma il giovane dottorando Habermas non prende le mosse dai nessi cristologici

* Traduzione di M. Frank, *Schelling, Hegel, Marx*, «Schelling-Studien», IV (2016), pp. 119-148. La traduzione è a cura di Fabio Molinari (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo).

[1] Cfr. J. Habermas, *Ernst Bloch. Uno Schelling marxista*, in Id., *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, Milano 2000, p. 109.

[2] Cfr. J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954.

[3] Cfr. ivi, pp. 16-18.

[4] Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, a cura di G. Colli, Torino 2000. Cfr. anche J. Habermas, *Karl Löwith. La rinuncia storica alla coscienza storica*, in Id., *Profili politico-filosofici*, cit., pp. 151-171.

o ideografici. I suoi interessi si rivolgono piuttosto alla filosofia della storia e soprattutto alla politica. Il tardo Schelling viene benevolmente collocato tra le due ricezioni contrapposte di Kierkegaard e Marx[5]. Inoltre i punti di contatto tra Schelling e Marx sono stati sottolineati anche in altre sue ricerche successive poco ortodosse[6]. Si può dunque dire che la strada che conduce Habermas a Marx sia stata fondamentalmente mediata da Schelling[7].

I.

Come Löwith e Bloch, nel panorama della ricezione della sinistra hegeliana, Habermas accentua gli aspetti esistenzial-ontologici della tarda filosofia di Schelling. Come molti hegeliani della prima ora, Marx stesso sembra far valere il primo Schelling contro la sua versione reazionaria successiva e più tarda (ma vedremo come questa sia solo un'apparenza).

Tra le note aggiunte successivamente alla tesi di dottorato di Marx, *La differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, troviamo così alcune significative citazioni tratte dalle *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* e da *Dell'io come principio della Filosofia*. Per esempio, la «*debole* ragione, non è quella che non conosce alcun Dio, ma quella che ne *vuole* conoscere uno»[8]. Marx fa entusiasticamente sue queste parole, per contrastare l'ossessione morbosa per le prove oggettive di Dio. Oppure troviamo anche: «è un delitto verso l'umanità nascondere princìpi, che sono universalmente partecipabili»[9]. Qui Marx nota maliziosamente: «sarebbe da consigliare al signor Schelling di riflettere di nuovo sui suoi primi scritti»[10]. Un'altra citazione: «è tempo, di annunciare alla migliore umanità la libertà degli spiriti e di non tollerare più a lungo che essa pianga la perdita delle proprie catene»[11]. E anche qui Marx

[5] Cfr. J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*, cit., pp. 15-86.
[6] Cfr. soprattutto J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, a cura di A. Gajano, Bologna 1973. Cfr. anche J. Habermas, *Conoscenza e Interesse*, a cura di G. E. Rusconi, Bari 1970, pp. 7-68 passim.
[7] Cfr. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelskritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992.
[8] F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, a cura di H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner, Stuttgart 1976 e sgg., vol. 1.3, p. 56. D'ora in poi le citazioni dalla *Historisch-kritische Ausgabe* di Schelling saranno *AA* seguito da numero romano per la serie, numero arabo per il volume e numero di pagina/e (*AA* I, 3, 56); trad. it. *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Bari 1995, p. 14.
[9] Ivi, AA, I, 3, 112; trad. it., p. 84.
[10] K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro. Con un'appendice*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, a cura di M. Cignoli, N. Merker, Roma 1980, vol. I, p. 100. D'ora in poi le citazioni dalle *Opere* di Marx ed Engels saranno MEO seguito da numero arabo per il volume e numero di pagina/e (MEO, 1, 100).
[11] F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, *AA* I, 3, 58; trad. it., p. 16.

aggiunge: «se era già tempo nell'anno 1795, come staranno le cose nell'anno 1841?»[12].

Focalizziamoci dunque sul 1841. Il quindici novembre di quell'anno, Schelling tiene la sua prima lezione berlinese – dando occasione a Marx (e non solo a lui) di lamentare come quello che una volta era un grande spirito si sia mostrato adesso in tutta la sua decadenza, e l'abbia fatto davanti all'uditorio più grande, illustre ed eterogeneo mai riunitosi per una lezione accademica. Jaspers lo ha definito l'ultimo grande evento universitario[13].

Due anni dopo l'inizio di queste lezioni (che nel frattempo vengono trascritte nel *Paulus-Nachschrift* del collegio), Karl Marx chiede a Ludwig Feuerbach di redigere una «critica di Schelling»: Schelling è «il trentottesimo membro della Confederazione» (allusione alla sua scarsa capacità di influenza politica sul Consiglio di Stato); «tutta la polizia tedesca», assieme all'autorità censoria, «sta ai suoi ordini»[14]. «Un attacco a Schelling» sarebbe «dunque, indirettamente, un attacco a tutta la nostra politica, e cioè alla politica prussiana»[15].

Perché Marx si rivolge proprio a Feuerbach, il 'comunista', di cui riprende il naturalismo?

> Lei sarebbe [spiega Marx, M. F.] proprio l'uomo adatto, poiché è lo *Schelling capovolto*. *L'onesto pensiero giovanile* di Schelling […], che in lui è rimasto un fantastico sogno di gioventù, è diventato per Lei verità, realtà, serietà virile[16].

Già Nikolaj V. Stankevič, il mentore filosofico di Bakunin, aveva elogiato Feuerbach poco prima della sua morte (1840) dicendo: «c'è qualcosa del vecchio Schelling in lui, ma senza la fantasticheria»[17].

L'ambivalenza di questo giudizio non sarà sfuggita al lettore, e anche Feuerbach la avvertì chiaramente. Dopo tutto, a Feuerbach non poteva neanche sfuggire che Marx citasse maliziosamente proprio lui, quando aveva ammesso che la sua 'filosofia positiva' era tanto raffinata quanto tortuosa, poiché trattava – sempre in contrapposizione alla filosofia schellinghiana – «della *reale* (non immaginaria) e *assoluta identità* di tutte le opposizioni e contraddizioni»[18]. Feuerbach, dopo aver redatto numerosi abbozzi di risposta evasivi, tormentati e mai inviati a Marx[19], rinunciò infine all'impresa. Non possiamo neanche dimenticare che l'unico nome venuto in mente a Feuerbach per la sua filosofia era

[12] K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito*, MEO, 1, 101.
[13] Cfr. K. Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1986. Cfr. J. Habermas, *Karl Jaspers über Schelling*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1971, pp. 93-98.
[14] K. Marx, *Lettera a Ludwig Feuerbach, 3 ottobre 1843*, MEO, 3, 379.
[15] Ivi, p. 380.
[16] Ivi, p. 381.
[17] W. Setschkareff, *Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*, Leipzig 1939, pp. 80 e sgg. Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, a cura di M. Frank, Frankfurt am Main 1993, p. 19.
[18] L. Feuerbach, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Bari 1976, p. 194.
[19] Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, cit., pp. 569-574.

lo stesso con cui viene chiamata l'intera tarda filosofia schellinghiana: 'filosofia positiva'. Chi cerca chiarimenti nelle opere di Feuerbach sul suo rapporto con Schelling deve tenere a mente questo suo complesso di inferiorità verso di lui, che non viene mai veramente condannato. Schelling viene accusato di aver rinnegato il suo pensiero romantico giovanile, che faceva procedere la storia dello spirito da quella della natura. Questo è stato chiamato da Marx «il buono del nostro nemico» che ha espressamente chiesto di 'non dimenticare'[20].

Suonano ambivalenti, nel senso letterale del termine, anche i giudizi dell'epoca e di altri uditori delle lezioni schellinghiane – che vedono chiaramente entrambi i lati di Schelling[21]. Questi giudizi oscillano tra la percezione che Schelling fornisca degli appigli alla sinistra hegeliana – nella convinzione che una 'filosofia dell'azione' non possa emergere da un sistema volto alla necessità logica e che dunque ci si debba liberare della *Logica* hegeliana[22]; e la percezione opposta, ossia che la filosofia della libertà e la priorità dell'esistenza sulla coscienza in Schelling siano svilite dalle concomitanti idee politiche reazionarie[23]. Tutto ciò è riccamente documentato nella terza appendice alla mia edizione del *Paulus-Nachschrift*[24].

Sulla base di ciò, e senza dilungarmi oltre, prenderò in considerazione il potenziale della critica schellinghiana a Hegel per i primi lavori di Marx.

II.

Il nostro proposito si può formulare anche in questo modo: come e dove si colloca l'opinione di Karl Marx rispetto a quelle degli uditori e dei critici di Schelling? A Marx erano ben note le «brodaglie del vecchio Paulus», come egli chiamava sprezzantemente la trascrizione non autorizzata e malevola di Paulus che riportava la prima lezione berlinese di Schelling[25]. Suggerisco di partire da una riflessione sull'auto-caratterizzazione di questa lezione: 'filosofia *positiva*'. È una parola magica, che mette d'accordo tutti: schellinghiani, tardi idealisti,

[20] K. Marx, *Lettera a Ludwig Feuerbach, 3 ottobre 1843*, MEO, 3, 381.
[21] Cfr. l'*Introduzione* dei curatori a F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, cit., pp 7-84.
[22] Cfr. F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, in *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, vol. X, p. 153. D'ora in poi le citazioni dai *Sämtliche Werke* saranno *SW* seguito da numero romano per il volume, numero arabo per numero di pagina/e (*SW* X, 153); trad. it. F. W. J. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, in Id., *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di G. Semerari, Bari 1996, pp. 121-122. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* XI, 565; trad. it. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a cura di L. Lolito, Milano 2002, pp. 607-609. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 90; trad. it. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano 2002, pp. 149-151.
[23] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, cit., p. 168.
[24] Ivi, pp. 495-581.
[25] K. Marx, *Lettera a Ludwig Feuerbach, 3 ottobre 1843*, MEO, 3, 380.

qualche hegeliano di sinistra, Feuerbach, Bakunin e Marx. A forza di distinguersi dall'idealismo in quanto 'filosofia negativa' – che dice cosa *non* è la realtà, ossia che essa non è spirito – ci si è interrogati troppo poco sulla storia del termine 'positivo'. Quest'ultimo risale alle tesi di Kant sull''essere' esistenziale, che viene determinato come una variante della 'posizione' (*Position*) e del 'porre' (*Setzung*). Ci sono infatti due tipi di posizioni (*Positionen*), assoluta e relativa. Nelle posizioni relative (*relative Setzungen*) un predicato viene posto (*positioniert*) in relazione – quindi relativamente – a un soggetto, che viene dunque sottoposto a un giudizio. Nel porre assoluto, invece, viene posto semplicemente un oggetto, a prescindere dal predicato al quale sottostà. Fichte chiama 'tetico 'questo tipo di giudizio (§ 3 della prima *Dottrina della scienza*). Alcuni esempi di questi giudizi sono enunciati come 'io sono' o 'esiste un Dio', che vengono posti indipendentemente da quali siano i predicati fattuali – 'reali' – che determinano l'Io e Dio. Pertanto, Kant poté sostenere che l'essere nel senso di 'esistenza', 'esserci' (*Dasein*) o 'realtà' (*Wirklichkeit*) «non è evidentemente un predicato reale»[26]. L'attribuzione di esistenza non contribuisce alla determinazione concettuale della *res*, alla «cosalità»[27] dell'oggetto. Schelling dirà: l'espressione 'immemorabile' (*unvordenklich*) significa – letteralmente – ciò che non può essere fondato *prima*[28] da alcun pensiero e da alcun concetto. Per pensiero Schelling intende – come Crusius[29] e Kant – concepire il possibile. Un 'essente

[26] I. Kant, A 598/B 626; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Milano 2012, p. 869. Cfr. A 225/B 273; trad. it., pp. 422-425. Cfr. anche I. Kant, *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 e sgg., vol. 2, pp. 72-81; trad. it. *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in Id., *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Bari 1990, pp. 113-123. D'ora in poi le citazioni dalla Akademie-Ausgabe saranno *AA* seguite seguito da numero arabo per il volume e numeri arabi per le pagine (*AA* 2, 72-81). Un passaggio nel quale Schelling collega esplicitamente il suo pensiero alle tesi kantiane sull'essere rende ancora più chiaro che è l'essere non-predicativo, esistenziale o, come dice qui, verbale (ma nominalizzato) ad essere nella posizione del soggetto, al quale deve essere attribuita questa natura transitiva (che attraversa il suo essere) (cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* XI, 293; trad. it., pp. 75-77. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 227; trad. it., p. 381. Già in F. W. J. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, *SW* VII, 205 n. 1; trad. it. *Aforismi sulla filosofia della natura*, a cura di G. Moretti, L. Rustichelli, Milano 1992, p. 113 n. 4.): «Questo meramente esistente è a suo modo anche l'esistente stesso, αὐτὸ τὸ ᾽Ον, se cioè noi prendiamo ᾽Ον nel senso verbale. In questo senso non si può predicare di esso l'essere *attributivo* [come predicato, M. F.]; ciò che *altrove* è il predicato [un'inflessione dell'ausiliare 'essere', M. F.], qui è il soggetto, è proprio nel posto del soggetto. L'esistenza, che in ogni altro appare come accidentale, è qui l'essenza» (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 162; trad. it., p. 269).

[27] I. Kant, A 143; trad. it., p. 309.

[28] [Il *prima* si riferisce al *vor* di *un-vor-denklich* in un gioco di parole difficilmente traducibile. L'espressione '*unvordenklich*' compare per la prima volta nei *Weltalter* ed è tradotto nella versione italiana come 'immemorabile', ma il significato letterale è 'im-pre-pensabile'. Cfr. la *Presentazione* di F. W. J. Schelling, *Le età del mondo. Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, a cura di V. Limone, Milano 2013, p. XIII. N. d. T.]

[29] In effetti è stato Crusius a gettare le basi per il pensiero kantiano dell'ir-ri-ducibilità (*Ir-re-duzibilität*) dell'esistenza al pensiero – come proiezione di possibilità (*Möglichkeitsentwurf*). «Il mero essere nel pensiero costituisce la possibilità», dice Cursius, del tutto in senso kantiano (C. A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzet werden*, in Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, a cura di G. Tonelli, Hildesheim 1964,

immemorabile' è dunque un essente il cui fondamento non è in nessuna potenza (*potentia* = possibilità[30]) precedentemente pensata: essa è «assoluta realtà, *prima* di ogni possibilità, realtà [che] *non* è preceduta da alcuna possibilità»[31].

Anche qui il tardo Schelling segue le tesi kantiane sull'essere. Infatti Kant non ha solamente mostrato che l'essere non è un concetto (l'essenza che definisce la cosa), ma anche che i concetti (in quanto proiezioni di possibilità) presuppongono una realtà e dunque dipendono da una realtà a loro preesistente. Non potremmo attribuire alcuna possibilità a un essere che non esistesse già precedentemente. La possibilità è una modificazione del reale. Kant intitola come segue una sezione del suo breve trattato *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*: *La possibilità intrinseca di tutte le cose presuppone una qualche esistenza*. Poco dopo, egli dice:

> Ora se ogni esistenza vien tolta, non è posto semplicemente nulla, non è dato nulla affatto in generale, non è dato materiale a un qualche pensabile: vien così del tutto meno ogni possibilità. […] Ma che vi sia una possibilità e pur non vi sia nulla di reale, ciò è contraddittorio; giacché, se non esiste nulla, neppure è dato nulla che sia allora pensabile, e ci si contraddice se tuttavia si vuol che qualcosa sia possibile[32].

p. 74). «Dunque diciamo anche: è *possibile*, ciò che si lascia pensare» (ivi, p. 95). Crusius differenzia con enfasi – come da tradizione scolastica, ma con un carattere anti-essenzialista – per ogni cosa i due aspetti, ossia *che* essa è e *cosa* essa è. La prima si chiama esistenza, la seconda essenza (cfr. ivi, pp. 29 e sgg.).

[30] Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 227 e sgg.; trad. it., p. 381.

[31] Ivi, *SW* XIII, 262; trad. it., p. 439. Cfr. ivi, *SW* XIII, 160; trad. it., p. 265. Una più lunga citazione tra le tante: «La natura di ciò che esiste necessariamente (il concetto da cui siamo partiti) porta con sé la sua esistenza in *actus* prima di conoscere sé stessa. Persino l'*actus* dell'esistere lo precede; è un esistente *prima di pensarsi*, ed è quindi un'*essenza esistente in modo immemorabile*, e perciò l'essere gli è certamente necessario, *existentia ineluctabilis*, di fronte al quale non può nulla. Nessun poter-essere (*posse*) precede questo essere, ma se non può nulla prima di questo essere, non ne consegue che non può nulla dopo questo essere e su di esso. *Si trova così in questo* **cieco** *essere* prima di pensare e conoscere sé stesso, e gli è perciò accidentale. Si manifesta qui la differenza tra la nostra filosofia e quella di *Jacobi*, che pone *Dio equivalente alla coscienza*. Al contrario, *dobbiamo partire da un essere primordiale di Dio che precede esso stesso*. […] L'atto dell'esistere non è né previsto né voluto da Dio, e quindi oggettivamente un assolutamente necessario, ma è accidentale in relazione a Dio, *in quanto qualcosa che precede il suo concetto di sé*. L'*actu*, che non è l'esistente necessario secondo il concetto, è il necessario accidentale» (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, pp. 166 e sgg.). In questa citazione, come in molte altre che tentano una parziale riabilitazione dell'argomento ontologico rigettato da Kant, il discorso schellinghiano sulla 'necessità' è equivoco. Qui significa (come spesso) la sola cosa che colui che agisce (Dio) non poteva evitare, ciò che gli accade necessariamente (ossia ciò che non è voluto). «Necessità» qui significa «senza fondamento» o 'accidentale' (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 163; trad. it., p. 269). In questo senso, anche Dio, *se* esiste, fa esperienza del suo essere senza fondamento; e la deità è solamente la sua essenza (cfr. ivi, *SW* XIII, 160; trad. it., p. 265). Pertanto, specialmente nella sua critica all'idealismo e a Hegel, la necessità è per Schelling un modo dell'essere (o qualcosa di logico) assieme al 'possibile' e al 'reale'.

[32] I. Kant, *AA* 2, 78; trad. it., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pp. 119-120.

Questa convinzione viene più citata che commentata da Hölderlin nel suo breve testo *Giudizio/Essere* (di fine 1795/inizio 1796)[33]:

> Se penso un oggetto come possibile, non faccio che riprodurre la precedente coscienza in virtù della quale esso è effettuale. Non si dà per noi alcuna pensabile possibilità che non sia stata realtà effettuale[34].

Nello stesso scritto viene assunta anche un'altra tesi kantiana sull'essere: «Il concetto di possibilità vale per gli oggetti dell'intelletto, quello di realtà effettuale per gli oggetti della percezione e dell'intuizione»[35]. Kant ha ribadito ripetutamente come la 'realtà' (sinonimo di 'esserci' o di 'esistenza') si rende accessibile solo a partire dall'intuizione empirica (percezione) e non dai concetti. Questa era la sua tesi fondamentale sui cosiddetti princìpi dinamici, da intendersi quindi «non in senso *costitutivo*, ma semplicemente in senso *regolativo*»[36]. Nello specifico egli scrive:

> Il postulato per conoscere la *realtà* delle cose richiede la *percezione*, quindi una sensazione di cui si sia coscienti […]. Infatti, che il concetto preceda la percezione significa la sua semplice possibilità; ma la percezione che fornisce la materia per il concetto è l'unico carattere della realtà[37].

Tutti e tre gli elementi delle tesi sull'essere (sull'esistenza) sono presenti nella tarda filosofia di Schelling, e mai così palesemente come nella prima lezione berlinese: l'essere non pertiene al concetto (come nella *Logica* di Hegel) ma è un semplice dato. Esso non si offre al concetto ma alla percezione; si dischiude dunque solamente nella conoscenza *a posteriori*. Se si vuole non solo comprendere, ma anche riconoscere qualcosa, occorre che questo qualcosa sia preceduto dalla realtà.

Con quest'ultima intuizione – in realtà si tratta soltanto di un ritorno a Kant – Schelling era convinto (come Marx) di ribattere alle idee fondamentali di Hegel in maniera diametralmente opposta. In realtà, Hegel era convinto che il presunto essere immemorabile schellinghiano potesse essere reso comprensibile riconducendolo, in ultima istanza, alla struttura del giudizio, ossia alla predicazione relativa. Questa è come noto anche la tesi di Theunissen, che ha cercato di vincolare la *Logica* hegeliana alle conseguenze di Tugendhat: il vero senso dell''essere' (o meglio, l'unico capace di esprimere la verità) si rivela

[33] Cfr. F. Strack, *Über Geist und Buchstabe in den frühen philosophischen Schriften Hölderlins*, Heidelberg 2013.
[34] F. Hölderlin, *Giudizio/Essere*, in Id*., Prose, teatro e lettere*, a cura L. Reitani, Milano 2019, p. 691.
[35] *Ibid*.
[36] I. Kant, A 180/B 222 e sgg.; trad. it., p. 361 e sgg.
[37] I. Kant, A 225/B 272; trad. it., pp. 423-425.

solamente nell'«è» veritativo del giudizio affermativo, ossia in un discorso capace di esprimere una verità[38].

Nell'interpretazione di Henrich della filosofia hegeliana viene messa in luce una fase preliminare di questa convinzione: Hegel avrebbe trasformato l''essere' oggettuale nel momento non autonomo del concetto operativo di riflessione, ossia in 'apparenza'. È solo un'*apparenza* che l'essere sia un concetto fondante e indipendente. In verità, esso esiste solamente come essenza/riflessione[39]. Schelling si era già abbondantemente allontanato da questa tesi nella fase di vicinanza estrema al suo amico Hegel, evidenziando «la completa […] indipendenza dell'*identità*» (più tardi sostituita con l'espressione 'essere')[40] dal soggetto e dal predicato ad essa correlati (cioè soggetto e oggetto)[41]. Nell'anno della crisi 1806 vediamo come Schelling, in diverse occasioni, identifichi identità ('il vincolo' ['*das Band*']) ed essere ('l'esistenza' [*der* '*Existenz*']), e al contempo li distingua nettamente da 'ciò che è unito attraverso un vincolo' ('*durch das Band Verbundenen*'), ovvero dai membri della relazione soggetto e oggetto (sintatticamente: soggetto e predicato). Tre citazioni tra le tante:

> La medesima cosa che è la pluralità è anche l'unità, e la medesima cosa che è l'unità è anche la pluralità, e questo stesso necessario e irresolubile uno dell'unità e della pluralità lo chiami la sua esistenza[42].

> Il vincolo [*das Band*] e l'unione [*das Verbundene*] sono uniti tanto necessariamente ed eternamente quanto questi due, anzi la loro unità e il loro essere insieme è in qualche modo suprema espressione di quella prima unità. Se in generale fosse posto per primo il vincolo, esso dovrebbe superarsi in quanto vincolo, ove non ponesse realmente l'infinito nel finito, ossia ove non ponesse nel contempo l'unione.
>
> Il vincolo e l'unione non costituiscono però una realtà raddoppiata e differente, bensì la stessa cosa che è nell'uno è anche nell'altro; ciò per cui l'unione non è in alcun modo uguale al vincolo è necessariamente nullo, poiché la sostanza consiste proprio nell'assoluta identità di infinito e finito, e dunque anche in quella di vincolo e unione.

[38] M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1978, pp. 17 e sgg., e pp. 419-433.
[39] D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, in Id., *Scritti sulla logica hegeliana*, a cura di I. Castiglia, G. Stefanelli, Roma 2016.
[40] Cfr. M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 2007, pp. 312-374.
[41] F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie inbesondere*, *SW* VI, 147; trad. it. *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, a cura di A. Dezi, Torino 2013, p. 18. Cfr. anche ivi, *SW* VI, 162-164; trad. it., pp. 30-33. Già in F. W. J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, *AA* I, 10, 119 (§6), 121 e seg. (§15 con aggiunta 1) e 125 (§23); trad. it. *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di G. Semerari, Bari 1969, pp. 34, 38 e 42-43.
[42] F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, *SW* VII, 56; trad. it. *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata*, in J. G. Fichte/F. W. J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Napoli 1986, p. 272. Cfr. F. W. J. Schelling, *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, *SW* II, 360 e sgg.; trad. it. *L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di A. Medri, Milano 2014, pp. 44 e sgg.

Non possiamo riconoscere fra questi due altra differenza se non quella che possiamo trovare nella legge d'identità (per cui la connessione del predicando col predicato è espressa come eterna)[43], allorché noi riflettiamo o sull'assoluta uguaglianza, la *copula* stessa, o su soggetto e predicato, in quanto posti come uguali; e così come entrambi sussistono insieme e inseparabilmente, lo stesso vale in generale per l'unione e vincolo[44].

Che cosa è infatti propriamente mediante quel legame dell'esistenza? Il più come più? No di certo: questo eternamente non può essere, ma eternamente in lui è solo l'uno; poiché però anche questo uno non esiste *come* l'uno, ma solo in quanto come uno è il più, non esistono né l'uno come uno né il più come più, ma appunto solo la vivente *copula* dei due; anzi, proprio questa solo *copula* e null'altro è la stessa esistenza [αὐτὸ τὸ ὄν, M. F.]. O forse, il contrario, il più non è affatto, ed è un completo non-essere? No, perché non è appunto come X ma come l'uno nel più[45].

III.

Se consideriamo questa idea come l''intuizione originale' di Schelling, si tratta però di un'idea che prevedibilmente non poteva essere articolata in maniera adeguata all'interno della gabbia discorsiva dell'idealismo. Detto in poche parole: *l'essere (concepito come identità senza soluzione di continuità) non può essere reso comprensibile dai rapporti di riflessione e dalle forme del giudizio*. Il giudizio è piuttosto una forma inferiore dell'esistenza assoluta, a partire dal quale essa può essere resa comprensibile; invece l'identità (o l'esistenza), in senso stretto, non può essere chiarita attraverso la struttura duale del giudizio.

In un certo senso, questa era la convinzione comune dei tre amici di Tubinga riguardo a Fichte. Nel suo breve scritto *Giudizio/Essere*, Hölderlin ha addotto l'autocoscienza a dimostrazione del fatto che il puro autoriferimento di un membro della relazione non può spiegare il sapere *de se*, che si associa all'esperienza dell'essere se stesso (*Selbstsein*): «Ma com'è possibile l'autocoscienza? Opponendomi a me stesso, separandomi da me stesso, eppure, incurante di questa separazione, mi riconosco come me stesso nell'opposto»[46]. Dopo tutto, essere in grado di risolvere il problema dell'autocoscienza è stato fin dal principio il banco di prova della teoria idealistica. In una lezione di Heidelberg della seconda metà degli anni Sessanta, Henrich ha riassunto così il rapporto tra i suoi principali esponenti: Fichte avrebbe scoperto che è necessario presupporre

[43] Ho mostrato altrove come e con quali argomenti Schelling assuma la teoria dell'identità della predicazione di Plocquets, in modo che possa mantenere il principio 'A=A' come matrice per ogni enunciato veritativo (cfr. M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, cit., pp. 312-414).
[44] F. W. J. Schelling, *Von der Weltseele*, *SW* II, 361; trad. it., pp. 44-45. Nuovo saggio introduttivo del 1806 alla seconda edizione dell'*Anima del mondo*.
[45] F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, *SW* VII, 57; trad. it., p. 273. Cfr. F. W. J. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, *SW* VII, 203 e sgg.; trad. it., pp. 111 e sgg.
[46] F. Hölderlin, *Giudizio/Essere*, cit., p. 692.

qualcosa di incondizionato *nell'io*. Schelling avrebbe dato un diverso accento a questa formula: l'incondizionato nell'io dell'uomo deve essere pensato *come tale*. Hegel esige invece che l'incondizionato nell'io debba come tale essere *pensato*.

Hölderlin aveva chiaramente anticipato Schelling sostenendo che partendo dalla correlazione tra soggetto e oggetto (ossia dalla struttura del giudizio di un enunciato soggetto-predicato) non si potesse comprendere che si tratta in realtà di un'unità senza soluzione di continuità. Non solo, ma non sta scritto da nessuna parte che un membro della relazione debba riconoscere *se stesso* nell'altro. Ciò spiega perché Schelling, in particolare a partire dalla filosofia dell'identità, privilegi l'unità complessiva rispetto alle sue 'opposizioni'.

Inoltre Schelling riteneva (come Hölderlin) che l''è' predicativo della relazione soggetto-predicato – ossia ciò che egli chiama espressamente 'il giudizio', vale a dire ciò che Kant definisce 'posizione relativa' – non potesse chiarire il significato originario dell''essere'. Al contrario, l''essere' come identità senza soluzione di continuità è ciò che fonda l'essere relativo del giudizio-copula, giudizio che Schelling concepiva invece come un contrassegno indebolito d'identità[47]. Hölderlin va addirittura oltre la tesi kantiana sull'essere, quando fa precedere alla possibilità (e quindi anche al pensiero concettuale in grado di creare possibilità reali)[48] la realtà. Il successivo concetto schellinghiano di 'essere immemorabile' è chiaramente debitore di queste tre idee. Questa concezione, peraltro, fa già capolino nello scritto *Dell'io come principio della Filosofia*, che precede quello di Hölderlin, dove Schelling non aveva ancora una posizione chiara rispetto all'essenza dell'esistenza: «*Io sono*! Il mio Io contiene un essere che precede ogni pensare e ogni rappresentare»[49]. O nelle *Lettere filosofiche* (1795/96): «Nessuna proposizione può secondo la sua natura essere meno fondata di quella che afferma un Assoluto nel sapere umano»[50]. In una benevola opera ricostruttiva[51], Dieter Henrich ha tentato di riportare alla luce il discorso con cui Hölderlin riesce a convincere anche Hegel – il ritardatario nella libera speculazione – di questo pensiero, portandolo così oltre «il confine kantiano»[52], ossia oltre lo scoglio del soggetto astrattamente contrapposto al suo altro.

[47] Cfr. M. Frank, *Was heißt 'frühromantische Philosophie'?*, in «Athenäum. Jahrbuch der Friedrich-Schlegel-Gesellschaft», vol. 19, a cura di U. Breuer, N. Wegmann, Paderborn 2009, p. 28.
[48] Cfr. F. Hölderlin, *Essere/Giudizio*, cit., pp. 691-692. Cfr. I. Kant, *AA* 2, 75-81; trad. it. *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pp. 116-123.
[49] F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, *AA* I, 2, 90; trad. it. *Dell'io come principio della filosofia*, a cura di A. Moscati, Napoli 1991, p. 38.
[50] F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, *AA* I, 3, 76; trad. it., p. 38.
[51] D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, cit., pp. 22 e sgg.
[52] F. Hölderlin, *Lettere*, in Id., *Prose, teatro e lettere*, cit, p. 930.

IV.

Come abbiamo detto, mentre Schelling condivide questa convinzione con Hölderlin (le differenze tra i due mi sembrano di natura terminologica: all'inizio, come disse più tardi Schelling, egli tentò di articolare il proprio pensiero nella lingua della *Dottrina della scienza* fichtiana per «non rompere con Fichte»[53]), Hegel si sarebbe appropriato dello stimolo che gli veniva da Hölderlin all'interno di una prospettiva più limitata. Quest'ultimo contribuì al suo passo decisivo oltre la 'linea di confine' kantiana, superata la quale non era più possibile aspettarsi dalla soggettività astratta l''unione' delle tendenze essenziali, tra loro contrapposte, dell'amore e del sé (*Selbstheit*). D'altra parte, a differenza di Hölderlin, Hegel non era disposto a spiegare questa unificazione all'interno del *medium* riflessivo stesso a partire da un 'essere' trans-riflessivo – o in altri termini, come lo definì Sinclair, dalla pura «a-tesi»[54] –, che precederebbe la relazione. Sono proprio l''amore', la 'vita', lo 'spirito', che mostrano in sé stessi l'opposizione di infinito e finito, mostrandola nella sua falsità e superandola in un'unità che invece manca a ogni unilateralità (*pléroma*). Questa unità si afferma sulla finitezza della relazione come 'vera infinità', come un'unità che non è più un correlato, bensì il *fundus* argomentativo in virtù del quale questa relazione può essere pensata al contempo come unità, e la sostanza al contempo come soggetto. Un tale concetto di unità non tollera alcun essere al di sopra di sé che la costringa a diventare negazione riflessiva; come tale, sarebbe infatti già da sempre un membro della sua stessa relazione, ossia un aspetto determinato e incompleto della totalità non compresa concettualmente.

L'intuizione originaria di Hegel si può formulare anche nel modo seguente. Essa viene approfondita nella *Logica jenese* del 1804 e in particolare nella *Fenomenologia* del 1807, dove viene applicata in grande stile. Ma una riflessione metodica in senso proprio sullo status formale-ontologico della sua operazione filosofica fondamentale viene condotta solo nella *Scienza della Logica*. Di questo lavoro ci interessa particolarmente il luogo dove l'essere sperimenta che, in verità, esso consiste in un momento della riflessione interamente basata su se stessa. Qui non c'è spazio neanche per un breve resoconto dell'argomentazione hegeliana, straordinariamente complessa – sulla quale, a mio parere, Dieter Heinrich è stato il primo a fare luce decenni fa[55]. Ciononostante, è necessario mettere in evidenza il trucco argomentativo hegeliano.

Hegel argomenta così: il 'puro essere, senza ulteriore determinazione' è connotato solamente da predicati negativi; per esempio, quelli dell'immediatezza (*Un-mittelbarkeit*) e del non-essere-riferito-ad-altro (*Un-bezogenheit*). Fino a qui,

[53] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, cit., p. 124; enfatizzato nell'originale. Per il rapporto precedente di Schelling con Hölderlin cfr. D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992.
[54] Un termine ricorrente nei *Raisonnements* di Sinclair (cfr. I. von Sinclair, *Philosophische Raisonnements*, in *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, a cura di M. Frank, Frankfurt am Main 1991, p. 32 passim.).
[55] Cfr. D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, cit.

Schelling sarebbe stato d'accordo. Ora però, Hegel caratterizza – apparentemente con fare ingenuo – questo non-essere-riferito-ad-altro dell'essere come un riferirsi-'solo'-a-se-stesso (questa restrizione mediante il 'solo' si trova solamente nella prima edizione della *Logica*). La pura *negazione* viene qui limitata ad una semplice restrizione, che non esclude in linea di principio la possibilità di una relazione-con-sé. Se però si assume l'essere come inarticolato o, come dice Hegel, come '*semplice*' relazione, si assume che sia anche una *relazione*, ossia qualcosa che si lascia articolare in maniera binaria, cioè una relazione che contiene in sé l'essere-altro. Detto altrimenti, l'auto-relazione in senso stretto si rivela come un caso-limite della relazione con altro. In altri termini, l'identità tautologica A = A (Schelling direbbe l''Identità' ['*Einerleiheit*']) appare come un caso particolare di quella A = B, che contenendo una differenza in sé ha un contenuto. Il passaggio di Hegel dall'indifferenza – l'ultima posizione della *Logica dell'essere* – alla logica dell'apparenza – la prima categoria della *Logica dell'essenza* –, si può caratterizzare così: il concetto di relazione nello stato di isolamento viene equiparato in sé stesso a quello nello stato di duplicità. In altri termini, nella logica della riflessione viene es-plicitato (*ex-pliziert*) qualcosa di latente nel concetto di 'semplice relazione con sé'; risulta così che questa autorelazione include una relazione con l'altro. Ora, secondo Hegel questa conseguenza si compie nell'ambito di *un* processo di pensiero e costringe ad ammettere che la relazione-con-l'altro non può ridursi a un concetto di relazione del sé 'esclusivamente' con sé stesso[56]. L'essere è già *implicitamente* autocoscienza.

L'opposizione di Schelling a questo trucco argomentativo non si trova nelle sue lezioni monachesi o berlinesi, nelle quali non poteva presupporre che il suo pubblico, sempre diverso, fosse a conoscenza degli appunti contemporanei a *Le età del mondo* – sui quali non si espresse nell'epistolario.

Ho spiegato altrove[57] come Schelling si appropriò volentieri della formulazione[58] del suo amico Hegel nella *Differenza tra il sistema filosofico*

[56] Ulrich Pardey ha descritto questa come la «tesi della riflessività» (U. Pardey, *Identität, Existenz und Reflexivität. Sprachanalytische Untersuchungen zur deskriptiven Metaphysik*, Weinheim 1994, pp. 30 e sgg., pp. 102-106). Questa tesi contraddice la presupposizione di diversità che assumiamo naturalisticamente nelle relazioni. Se diciamo: 'Peter spinge in acqua Paul', presupponiamo abitualmente che Peter non sia identico con Paul. Nello spirito di Wittgenstein: «dire di *due* cose, che esse siano identiche, è un nonsenso; e dire di *una* cosa, che essa sia identica a sé stessa, non dice nulla» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Torino 1989, p. 123).

[57] Cfr. M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, cit., pp. 312-414. M. Frank, *'Identität der Identität und der Nichtidentität'. Hegels Deutung der Schelling'schen Identitäts-Formel und ihre Aktualität für die neuere Leib-Seele-Diskussion*, «Hegel-Jahrbuch», 2013, pp. 233-253.

[58] F. W. J. Schelling a J. G. Fichte, 3 ottobre 1801, *AA* III, 2, 1, 378; trad. it. *Carteggio*, in J. C. Fichte/F. W. J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, cit., p. 138. Cfr. J .G. Fichte a F. W. J. Schelling, 15 gennaio 1802, *AA* III, 2, 1, 403 e sgg.; trad. it., p. 150. Cfr. anche F. W. J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, *SW* IV, 236 e sgg.; trad. it. *Bruno ovvero sul principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a cura di C. Tatasciore, Firenze 2000, p. 21 e sgg. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813*, a cura di M. Schröter, München 1979, p. 63. D'ora in poi per le versioni del 1811 e del 1813 del *Weltalter* si userà WA I o II, rispettivamente per la versione

di Fichte e quello di Schelling di «identità dell'identità e della non-identità»[59], che successivamente interpretò però in modo diverso. Come Hegel, Schelling vide il problema che scaturisce dal conflitto tra le concezioni dell'identità di Leibniz e quella di Hume. Il primo ha determinato l''identità' *ontologicamente* – come equivalenza perfetta tra due o più predicati degli oggetti naturali (con la conseguenza che, in senso stretto, solo *un* oggetto può essere identico con sé)[60] – e *logicamente* – come sostituibilità di due espressioni in un enunciato *salva veritate*[61]. Di contro, nel *Trattato sulla natura umana*, Hume sostiene la necessità di presupporre la diversità per ogni giudizio di identità di carattere contenutistico, con la conseguenza che non può essere contemplata alcuna identità *over time* degli oggetti naturali (e delle persone). Per quanto riguarda gli oggetti naturali, l'oggetto descritto attraverso il pronome riflessivo nell'espressione «*the same with itself*» deve differire dall'oggetto descritto direttamente sotto almeno un aspetto (altrimenti il giudizio direbbe due volte la stessa cosa, e quindi nulla)[62].

Schelling tentò di conciliare entrambi i requisiti di identità nel suo primo *Frammento di una filosofia dell'identità* (1801), scritto peraltro frettolosamente. Per evitare il sospetto di tautologia humiano è necessario immaginarsi una differenza minimale nella formula dell'identità. Mediante questa differenza l'identità si raddoppia in una «identità dell'identità» o «identità in sé duplice»[63] (X, identico a sé in senso stretto, è da una parte natura, dall'altra spirito; natura e spirito hanno però diverse condizioni di verità[64]). Nel 1806, facendo riferimento al suo studio giovanile sul Timeo[65], Schelling parla di «legame di

del 1811 e del 1813, seguito dal numero di pagina in numeri arabi (WA I, 63); trad. it. *Le età del mondo. Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, cit., pp. 77-79. F. W. J. Schelling, *Hauptmomente aus Schellings Vortrag nach der Stunde aufgezeichnet 1801 (nachgeschrieben von Ignaz Paul Vital Troxler)*, in *Schellings und Hegels absolute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler*, a cura di K. Düsing, Köln 1998, p. 34 passim.

[59] G. W. F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id. *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 2014, p. 79.

[60] Cfr. G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, in Id. *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino 1967, vol. I, pp. 72 e sgg. (§9); e Id., *I principi della filosofia o monadologia*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 284 (§9).

[61] G. W. Leibniz, *Opuscule et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliotheque royale de Hanovre*, a cura di L. Couturat, Paris 1903, p. 10.

[62] D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Milano 2001, p. 407 (Libro I, Parte IV, Sezione II).

[63] Citazioni per entrambe le formule: F. W. J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, *AA* I, 10, 122 e sgg.; trad. it., pp. 38 e sgg. F. W. J. Schelling, *Hauptmomente aus Schellings Vortrag*, cit., pp. 34 e 50. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, *SW* VI, 165, 168, 173 e 187; trad. it., pp. 34, 36-37, 41 e 53-54. F. W. J. Schelling, *Propädeutik der Philosophie*, *SW* VI, 117; trad. it. *Propedeutica della filosofia*, a cura di F. Palchetti, Pisa 1990, pp. 84-85. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, *SW* VII, 424 e sgg.; trad. it., *Lezioni di Stoccarda*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1990, pp. 145-146. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, *SW* VIII, 216; trad it., p. 453. F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, *SW* X, 103; trad. it., p. 83.

[64] Cfr. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, WA I, 27 e sgg.; trad. it., pp. 31-33.

[65] Cfr. Platone, *Timeo*, 31c.

un essere come uno con se stesso come un più»[66]. In questo modo A e B non vengono identificati l'uno con l'altro (come per Spinoza), bensì il vincolo agisce nuovamente su ciò che aveva unito: « la *medesima cosa* che è la pluralità è anche l'unità, e la *medesima cosa* che è l'unità è anche la pluralità»[67]. Il legame si unisce a ciò che è già unito (e lo identifica indirettamente); ma i princìpi 'A = A' e 'A = B' hanno, come direbbe Frege, un «diverso valore conoscitivo»[68]. Ciò significa però che, per Schelling, diversamente che per Hegel, il legame [*das Band*] in quanto identità senza soluzione di continuità *non coincide* con uno dei due elementi che vengono legati (come nel momento spirituale), che produrrebbe quindi un *double emploi*. Questo era già evidente nella prima *Esposizione* della filosofia dell'identità (1801):

> l'unico essere, che è posto con questa proposizione [A=A, M. F.] è quello dell'IDENTITÀ STESSA, la quale perciò è posta completamente indipendente dall'A come soggetto e dall'A come predicato[69].

Schelling pensò, diversamente da Hegel, di evitare così un equivoco insito nella formula 'identità dell'identità e della differenza'. Hegel dice: «la differenza è l'intero e il suo proprio *momento*, come l'identità è parimenti anch'essa il suo intero e il suo momento»[70]. Schelling evita, invece, queste formulazioni circolari. Per quest'ultimo l'identità piena non ha lo stesso significato di quella tra parentesi. Ciò che è unito e ciò che unisce non sono esattamente lo stesso. Schelling, nella fase de *Le età del mondo*, distingue tra 'identità (*Einerleiheit*)' e 'unità (*Einheit*)', unità esclusiva e unità comprensiva. Schelling non si lascia (consapevolmente) irretire dal trucco argomentativo hegeliano, che mira a unire l'assenza-di-relazione (interpretata strettamente come auto-relazione) e l'esplicita relazione-ad-altro in una nuova e più alta 'immediatezza'.

Lo stesso non vale per Hegel, che intese la formula in modo tale che l'"unità', come termine della relazione (nella parentesi), 'sovrasti' l'altro e lo assimili[71]. Siccome l'unità viene a coincidere con la posizione dello 'spirito', la formula ottiene una torsione estremamente idealistica: lo spirito si impone sulla natura e la rende uguale a sé stesso. L'identità è però una relazione simmetrica, e per sua natura non privilegia alcuno degli identificati. Se parlo di un'identità

[66] F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, *SW* VII, 56; trad. it., p. 272. Cfr. ivi, *SW* VII, 58; trad. it., p. 273.
[67] Ivi, *SW* VII, 56; trad. it., p. 272.
[68] G. Frege, *Senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, a cura di C. Penco, E. Picardi, Roma-Bari 2001, p. 32.
[69] F. W. J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, *AA* I, 10, 119; trad. it., p. 34.
[70] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari 1981, p. 465.
[71] Cfr. ivi, p. 683. Cfr. anche ivi, pp. 41-42. G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, in Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, Torino 1981, vol. I, pp. 155-156 (§20) e G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, in Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, A. Bosi, Torino 2000, vol. III, p. 115 e sgg. (§ 389). Cfr. su questo M. Theunissen, *Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs*, «Hegel-Jahrbuch», 1974, pp. 318-329.

tra spirito e natura, questa identità (agli occhi di Schelling) non è più ideale che reale. Interpretarla idealisticamente sarebbe quindi insensato.

V.

Passo ora a quelle obiezioni contro Hegel che non risultano immanentemente dal modo in cui Schelling comprende la formula dell'identità, bensì da ciò che Schelling stesso ha formulato esplicitamente come critica diretta ad Hegel. Inoltre, queste critiche non provengono più prevalentemente da appunti privati di Schelling o da manoscritti frammentari, ma da discorsi redatti per lezioni pubbliche universitarie. Nella pubblicazione di una versione della *Storia della filosofia moderna* (presumibilmente del semestre invernale 1833/34; il figlio di Schelling la data erroneamente 1827), viene inserita un'*Aggiunta da un manoscritto più antico (del periodo delle lezioni di Erlangen)*[72]. In realtà essa si può riferire solamente alla lezione di Erlangen di Schelling sulla storia della filosofia (moderna) del semestre estivo 1822. Di questa lezione, purtroppo, non possediamo una trascrizione, e men che meno l'originale.

Questa *Storia della filosofia moderna* contiene una sezione abbastanza dettagliata dedicata ad Hegel. Sin dalla sua chiamata a Monaco (1827), Schelling aveva concepito questa *Storia* come parte di un grande ciclo di lezioni che sarebbero dovute durare al massimo due o tre semestri, e che invece venne arricchito sempre di più e in parte profondamente rielaborato in vista dei semestri a Berlino del 1841/42.

In queste lezioni l'argomento anti-hegeliano principale non consiste nel primato dell'identità su ciò che essa identifica. Ma questo tema diventa molto chiaro nella prima obiezione schellinghiana contro il vecchio amico e compagno di strada. Schelling tratta ancora una volta il problema dell'autocoscienza – nientedimeno che il banco di prova della capacità esplicativa della teoria idealistica. Come Hölderlin, Schelling insiste sul fatto che il gioco tra riflettente e riflesso non può spiegare l'*unità* in cui consiste l'autocoscienza. Questa unità – non relazionale – deve quindi essere presupposta. Perciò:

> La ragione non può affermare nulla che abbia una realtà solamente relativa o comparativa (poiché in tal caso essa si identificherebbe con l'intelletto e porterebbe solo delle finitezze): pertanto, in primo luogo, essa non può affermare alcuna differenza, di nessuna specie, e non può neppure conoscere o porre nulla che sia soltanto per mezzo di un altro, bensì ciò che è, assolutamente e sotto ogni aspetto, di e a partire da se stesso, o *ciò che è la posizione infinita di se stesso*. È questa l'idea dell'assolutezza[73].

[72] F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, *SW* X, 161-164; trad. it., pp. 128-130.
[73] F. W. J. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, *SW* VII, 147; trad. it., p. 32.

Ciò che è relativo non si lascia affermare. È un nulla comparativo, un μὴ ὄν, che «[annienta] sé stesso in quanto particolarità» e che per *essere* necessita la negazione riflessiva[74].

Non solo questa *unità* deve essere presupposta, ma lo deve essere anche la sua *conoscenza*. Schelling intendeva qualcosa del genere quando postulava l'*intuizione intellettuale*, contro la quale si scagliava la *Prefazione* hegeliana alla *Fenomenologia dello spirito*. La prima obiezione di Schelling, nelle sue lezioni monachesi e berlinesi, è la difesa di questo assunto.

Schelling smaschera con ingegnosa precisione il *circulus in probando* dell'approccio hegeliano, che pone l'autocoscienza non come punto di partenza bensì come destinazione di un processo dialettico: per potersi riconoscere come ciò che è alla fine del suo percorso, il concetto (o l'idea) deve già possedere una conoscenza implicita di se stesso (o di se stessa) – cosa che Hegel concede timidamente con la riabilitazione dell''intuizione intellettuale' nel capitolo della *Logica* sul metodo[75]. Ma se fosse così, non si potrebbe sostenere al contempo di aver dedotto 'senza presupposti' – in una sequenza di passaggi – il pensiero del sé a partire da quello dell'essere-in-assenza-di-sé: questo sedicente essere-senza-sé deve poter essere già pensato come auto-relazione, e precisamente come il concetto di un'auto-relazione che possiede anche una conoscenza di se stessa – anche se non riflessa (se disponesse di questa conoscenza, l'essere nell'idea non potrebbe essere posto, superato e conquistato come una forma di sapere-sé).

Questo è il primo attacco critico di Schelling: l'avanzamento dialettico del processo di dispiegamento dell'idea si realizza attraverso un dialogo della riflessione solamente con sé stessa, speculare e narcisistico: un presupposto implicito viene reso esplicito e poi tramutato in un momento della spiegazione. Feuerbach ha solo ripetuto questa critica quando ha rimproverato al processo probatorio della *Logica* che «il contrario dell'idea è già una premessa da cui l'idea stessa si è fatta precedere»[76]. In questo modo la dialettica conduce, nonostante in realtà dovrebbe essere una disciplina dialogica, a un «monologo della speculazione con se stessa»; la sua presunta mancanza di presupposti sarebbe un'asserzione vanitosa[77]. Feuerbach potrebbe aver letto qualcosa del genere in una trascrizione delle lezioni di Schelling, dato che guardando al suo sviluppo intellettuale, la critica ad Hegel non deriva dalle stesse premesse del suo pensiero. Questa critica nasce piuttosto in Feuerbach da una brusca rottura, che si può datare precisamente a partire da una chiara citazione quasi letterale tratta da Schelling. In un'annotazione del 1828 sul suo diario, Feuerbach scrive che «la logica vergine immacolata» non potrebbe mai dar vita a un essere che non sia, ogni volta, di natura meramente logica[78].

[74] Ivi, *SW* VII, 148; trad. it., p. 33.
[75] Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 939.
[76] L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in Id. *Scritti filosofici*, cit., p. 74.
[77] Ivi, p. 70 e sgg.
[78] L. Feuerbach, *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., p. 282. Cfr. F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, *SW* X, 152;

Schelling non si è limitato a questa obiezione sulla circolarità dell'argomentazione, ma ha mostrato che questo circolo si radica in una teoria insostenibile sulla natura del sé. Ancora una volta, negli argomenti di Schelling sentiamo un'eco di Hölderlin, ormai ammutolito: la riduzione dell'essere identico alla riflessione non è solo circolare, ma crede anche che il carattere costitutivo del sé si formi nel gioco tra due riflessi. Questo è ciò che ritiene la 'teoria della riflessione dell'autocoscienza'[79], ormai generalmente respinta come erronea. In effetti, sosteneva Schelling già nel 1804, la sintesi della conoscenza di sé non si lascia concepire come fondamento reale per la nostra conoscenza dell'io[80]: non sta scritto da nessuna parte che i membri della relazione o il concetto di relazione nel suo insieme debbano essere lo stesso del loro altro, ossia di ciò che cercano di comprendere. Questo dubbio è completamente indipendente dall'ammettere che la coscienza del sé si dia soltanto nell'unità dello stesso pensiero, all'interno della quale ha gioco la relazione. Oltre a questa obiezione gnoseologica (che conosciamo da Hölderlin), Schelling ne aggiunge anche una ontologica: due membri riflessi in relazione l'uno con l'altro – che in quanto membri riflessi sono entrambi dipendenti l'uno dall'altro, vale a dire parassitariamente attaccati a un essere indipendente da loro – non possono fondare l'esperienza esistenziale del *cogito sum*. Possono negare l'esistenza autonoma e indipendente l'uno dell'altro, ma non sono in grado di istituire la certezza dell'essere. Lo possono ricondurre solamente a «una mera cosa del pensiero»[81]. Dal momento però che la coscienza consiste in una positività assoluta, conclude Schelling, essa deve avere origine da un'esperienza che preceda il gioco speculare delle negazioni e fondi il loro essere[82]. Già il sussistere della negazione in quanto negazione è qualcosa che peraltro non potrebbe essere pensato come effetto della negazione. L'esistenza non è implicita nel suo concetto: quando si dice che la negazione sarebbe il fondamento dell'essere (poiché possiede, nella possibilità del suo sdoppiamento, la capacità del suo auto-superamento a favore di un positivo), si deve al contempo osservare come mediante questa capacità essa non si trasformi già in forza generatrice dell'essere, bensì solamente nel suo fondamento ideale. Solo nel

trad. it., pp. 120-121. Sul fatto che Feuerbach fosse familiare con la critica schellinghiana ad Hegel al momento della stesura della nota (1827/28), vedi M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, cit., p. 280 e sgg. con n. 52. Della sua familiarità con una delle prime lezioni monachesi – in una delle trascrizioni? –, parla, tra le altre cose, un'allusione alle sue «tesi provvisorie per la riforma della filosofia» (Cfr. L. Feuerbach, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, cit., p. 193). Il discorso è sul «principio reale» di Schelling e sulle «cosiddette filosofie positive» (*ibid.*). L'espressione fu introdotta però da Schelling solo nel 1827. Ad ogni modo, Feuerbach conosceva la *Prefazione a uno scritto filosofico del signor Victor Cousin* (1834) di Schelling.

[79] Anzitutto D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967, p. 13 passim. D. Henrich, *Fichtes Ich*, in Id., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, pp. 62 e sgg.

[80] Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, *SW* VI, 163 e sgg.; trad. it., pp. 31-32.

[81] Ivi, *SW* VI, 164; trad.it., pp. 32-33.

[82] Cfr. F. W. J. Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, *SW* IV, 358; trad. it. *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in Id., *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Milano 2002, pp. 41-42. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, *SW* VI, 185; trad. it., pp. 51-52.

momento in cui si *sia* già *dato* un essere indipendente dall'auto-superamento del gioco tra apparenza e contro-apparenza è possibile rivelarlo per l'auto-negazione dei momenti della riflessione; la negazione di per sé non può produrre niente. Sartre parlò della 'prova ontologica della riflessione': la coscienza si appoggia su ed è diretta verso un essere che non è essa stessa[83].

Tutto ciò comporta una serie di conseguenze. Innanzitutto (detto semplicemente [*sic*]), il fatto che l'essere precede la coscienza, e che la conoscenza di ciò è dovuta al fallimento di un'auto-fondazione immanente e autonoma della coscienza stessa. In secondo luogo (e questa conseguenza è ovviamente legata alla prima), l'essenza è sì il fondamento conoscitivo dell'essere (e anche del suo proprio essere), ma non il suo fondamento reale. Non appena lo diventa, essa è un 'essente immemorabile'. Come dice Sartre, l'essenza [*das Wesen*] viene dall'«essere stato» [*gewesen*] dell'essere[84]. Schelling dice che l'essere sarebbe 'transitivo'[85] rispetto all'essenza, ossia la pervaderebbe o, detto altrimenti, la sorreggerebbe. Senza questo essere divenuto essa si risolverebbe in un οὐχ όν o *néant*, in un μὴ όν o *rien*[86].

VI.

Fino a qui – devo ammetterlo – la critica di Schelling rimane piuttosto astratta. Tuttavia, prima di rivolgermi alle conseguenze più tangibili di questa critica (e in particolare a quelle che verranno adottate da Marx), vorrei far notare come sia proprio l'astrattezza della sua critica ad Hegel ad aver reso possibile la sua universalizzazione e, dunque, anche la sua profonda, benché inesplicita, efficacia. Schelling provò ad attaccare Hegel sullo stesso piano della sua *Logica dell'essenza* – e lo fece in modo tale da non permettergli di risolvere la questione argomentando semplicemente che il pensiero di un essere che preceda il concetto non intaccherebbe in alcun modo l'argomentazione della *Logica* stessa. Schelling fa notare – credo a ragione – che la *Logica* non realizza il suo stesso programma. Quest'ultimo consisteva nel ricondurre il conflitto tra i concetti di opposizione e di unità a un concetto di unità superiore ad entrambi, che Hegel, nel capitolo sull''idea', definisce come l''identità del reale e dell'ideale'. Ora, Schelling sostiene che il luogo di questa idea esistente resta vuoto finché dal lato della realtà non si faccia esperienza di una sollecitazione sensibile che la distingua effettivamente, e non solo concettualmente, dalla sua controparte concettuale, ossia quella ideale. Schelling sostiene – e Feuerbach lo ripete quasi letteralmente – che là dove vi è

[83] Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano 2008, pp. 26-28.
[84] Ivi, pp. 179-180; tradotto dall'autore. Cfr. ivi, pp.172-173.
[85] Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 227; trad. it., pp. 379-381. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* XI, 293; trad. it., pp. 75-77. Cfr. già F. W. J. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, *SW* VII, 205 n. 1; trad. it., p. 113, n. 4.
[86] Cfr. F. W. J. Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, *SW* X, 282-286; trad. it. *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in Id., *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, cit., pp. 203-206.

un'opposizione non reale ma solo essenziale o, il che è lo stesso, solo potenziale, non vi può essere nemmeno alcuna vera dissonanza. «Ivi tutto accade in modo del tutto pacifico – tra l'essere e il nulla [come mere potenze, M. F.] non c'è alcuna opposizione, perché essi non fanno nulla l'uno contro l'altro»[87]. Detto altrimenti, se la *Logica* non risulta essere all'altezza della propria pretesa di realtà, essa può dimostrare solamente il concetto della propria verità, ma deve rimettere la questione sulla verità stessa – che essa deve postulare – a un'altra disciplina. Ed è effettivamente ciò che fa. Il concetto «meramente logico» sente la propria insufficienza – la sua «infinita mancanza a essere»[88] – e si rivolge, come dice Hegel, alla natura: qui l'ossatura dell'idea deve prendere corpo e sangue e realizzare, così arricchita, la propria verità, vale a dire l'autocoscienza dello spirito esistente.

Hegel accetta dunque l'obiezione della mancanza d'essere – non appena pone la *Logica* all'inizio del suo sistema enciclopedico. Ma l'impianto stesso di questo sistema è affetto dallo stesso carattere circolare che già gravava sulla *Logica*. Come potrebbe quindi un concetto che non ha presa alcuna sull'essere generare da sé la natura esistente? L'ammissione che la *Logica* hegeliana manca di verità inficia tutto il sistema hegeliano – nella misura in cui questo si sviluppa a partire dalla *Logica* – e lo qualifica in senso negativo, in maniera ben più drastica rispetto a quanto Hegel non vorrebbe. I primi frutti della filosofia della natura di Schelling sembrano rivivere in questo momento di trionfo: questa critica a Hegel è stata certamente quella che ha avuto più successo per quanto riguarda la storia dei suoi effetti. Anche Feuerbach l'ha riproposta volentieri, così come Marx, per il quale chiaramente erano meno importanti le sue conseguenze rispetto alla filosofia della natura. Dopotutto, Marx ha riconosciuto che il termine 'natura' (*Natur*) è un sinonimo che sta per 'realtà' (*Wirklichkeit*) e che il *Sistema della filosofia* può diventare una realtà (*Realität*) più che meramente logica (ossia virtuale) solamente passando attraverso l'effettualità naturale (*Naturwirklicheit*). Rispetto a questa questione, penso di poter ricorrere ai primi scritti di Marx: essi sono stati raccolti in altri lavori (ad esempio in quello ancora insuperato di Alfred Schmidt sul concetto di natura in Marx[89]) benché senza alcun riferimento all'argomentazione del vecchio Schelling.

Prima di iniziare il confronto con Marx, voglio presentare altre due conseguenze derivanti dall'obiezione di Schelling ad Hegel. La prima riguarda la fine del sistema, dove troviamo l'idea di un'autocoscienza assoluta. Questa idea indica il luogo dove il sistema – così vorrebbe Hegel – raggiunge la sua verità. La verità consiste nel fatto che la differenza, che inerisce alla riflessione, non ha più la qualità dell'essere-altro, bensì diventa 'completamente trasparente

[87] F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, *SW* X, 137; trad. it., p. 110. Cfr. L. Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie' von Dr. J. F. Reiff*, in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schuffenhauser, Berlino 1970, vol. IX, p. 152 e sgg.
[88] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, *SW* XII, 49; trad. it. *Il monoteismo*, a cura di L. Lotito, Milano 2002, p. 55. Cfr. F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, a cura di H. Fuhrmans, Torino 1972, p. 439.
[89] Cfr. A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Roma-Bari 1969.

a sé stessa' (come piace dire a Hegel). Ora, insiste Hegel, questo superamento (*Aufhebung*) assoluto della differenza dell'essere-altro e dell'essere-sé deve essere testimoniata, ancora una volta, dal gioco di specchi di una riflessione. Quindi, obietta Schelling, il pensiero dell'identità assoluta viene contraddetto dallo stesso mezzo che lo ha reso possibile. È ancora Hölderlin a parlare: una differenza reale non potrebbe mai rendere ragione di un'unione (*Einigkeit*) ideale. Essa resta un postulato anche nel momento più alto del sistema hegeliano – che deve appellarsi a un'altra scienza (Schelling e Feuerbach direbbero alla 'filosofia positiva'): in termini simili, Marx ha fatto riferimento all'«unilateralità e […] [al] limite di Hegel», che si mostrano nel capitolo finale della *Fenomenologia*[90].

L'ultima conseguenza che voglio presentare è forse la più sorprendente. Basandosi su certe formulazioni della prefazione alla seconda edizione della *Logica*, Schelling era convinto che Hegel cominciasse a essere cosciente del carattere astrattamente negativo della sua stessa filosofia della riflessione. La sua morte avrebbe poi impedito di continuare questo lavoro di revisione. In ogni caso, il modo in cui Hegel si esprime nel saggio introduttivo alla *Logica* desta la nostra attenzione. Qui troviamo scritto:

> Così, meglio ancora, si conosce lo spirito assoluto (che si mostra qual concreta ed ultima altissima verità di ogni essere) come quello che al *termine* dello sviluppo liberamente si estrinseca e si emancipa nella forma di un essere *immediato*, si risolve cioè alla creazione di un mondo, il quale contiene tutto ciò ch'era compreso nello sviluppo preceduto a quel resultato, mentre per questa posizione rovesciata tutto questo è tramutato insieme col suo cominciamento in un che di dipendente dal risultato come dal suo principio[91].

Il contesto di queste frasi mostra come Hegel non intenda per creazione l'estrinsecazione (*Entäußerung*) dell'idea nella natura. Piuttosto, egli pensa in un senso radicale le implicazioni del concetto di riflessione sul quale si basa la sua argomentazione. Un passo che precede la nostra citazione dice:

> Bisogna riconoscere che è questa una considerazione essenziale (che risulterà poi meglio dentro la logica stessa), la considerazione cioè che l'andare innanzi è un *tornare addietro* al *fondamento*, all'*originario* ed al *vero*[92].

Qui si tratta chiaramente di un'inversione della stessa logica dialettica e del fatto che solo il fondamento 'sarebbe' veramente, e che dal suo essere dipende la possibilità di una creazione effettiva (*aktualen*). Il significato di questa inversione è stato accuratamente analizzato da Schelling nella sua prima lezione di *Erlangen*, *Lezioni sulla natura della filosofia come scienza* (gennaio 1821). La riflessione, egli dice in queste lezioni, significa inversione: essa stravolge il senso di direzione di ciò che si presenta in essa, mostrando come primo ciò che in realtà è soltanto

[90] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 361.
[91] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 56-57.
[92] Ivi, p. 56.

secondario; e viceversa degrada a secondario ciò che fondamentalmente – o in realtà – viene prima[93]. Nel momento in cui la riflessione rimane acritica, essa scambia ciò che per essa è primario con ciò che sarebbe effettivamente primo. Ma dal momento che ha la possibilità di riflettere anche su sé stessa, essa è in grado di correggere immanentemente la posizione rovesciata del pensiero rispetto alla realtà (*Wirklichkeit*): essa comprende come il processo dialettico, che conduce dall'essere alla riflessione, in realtà conduca dalla riflessione all'essere; naturalmente a condizione che questo essere appaia esclusivamente come limite della riflessione e non possa più venir tematizzato all'interno della scienza della ragione. Portare fino in fondo questo processo non significa compiere l'idealismo, bensì superarlo (*aufheben*).

VII.

Chi ha familiarità con la famosa critica ad Hegel che Marx sviluppa nel capitolo finale dei suoi *Manoscritti economico-filosofici* (del 1844), si sarà reso conto della convergenza tra i suoi argomenti e quelli di Schelling. Indubbiamente, l'obiezione prediletta da Marx è quella relativa all''inversione' della speculazione hegeliana rispetto la realtà. Questa obiezione era già stata fatta da Schelling, quando sosteneva che in Hegel le posizioni del soggetto e del predicato sono invertite l'una con l'altra. Feuerbach l'ha riproposta in termini simili, e Marx parafrasa dicendo che in Hegel «l'uomo reale e la natura reale diventano semplici predicati, simboli di quest'uomo nascosto, irreale, e di questa natura irreale. Il soggetto e il predicato si trovano quindi fra loro nel rapporto di un rovesciamento assoluto»[94]. Schelling ha caratterizzato l'inversione hegeliana di natura e spirito in questo modo: «ciò che *altrove* è il predicato, qui è il soggetto, è proprio nel posto del soggetto»[95]. A quanto mi risulta, gli argomenti con i quali Marx combatte questa idea hegeliana sono di natura prettamente schellinghiana: la negazione, dice Marx, non avrebbe alcuna possibilità di generare alcunché di positivo; eppure viene tolta (*aufhebe*) – non in senso hegeliano, ma in senso assoluto – non appena il vero *hypokeimenon*, la base dell'essere della natura, viene sottratto. L'accusa che una riflessione priva di presupposti incappi in un circolo vizioso non viene abusata così tanto da Marx come da Schelling e Feuerbach – ma si riavvicina più a Schelling che a Feuerbach, nel momento in cui dimostra la falsità della teleologia hegeliana che, in quanto auto-negazione di sé, deve necessariamente realizzarsi prima della soglia dell'essere. Negli scritti di Marx ci sono almeno tre espressioni a cui riesco a dare un senso solamente leggendole come libere citazioni da Schelling (mentre in molti altri casi si possono vedere come allusioni a Feuerbach). Una di queste espressioni si riferisce alla rozzezza

[93] Cfr. F. W. J. Schelling, *Erlanger Vorträge. Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, *SW* IX, 234; trad. it. *Conferenze di Erlangen*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 216.
[94] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 371.
[95] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *SW* XIII, 162; trad. it., p. 269.

della concezione hegeliana secondo cui lo spirito, dopo aver infine riconosciuto la propria posizione invertita rispetto all'essere, debba ora ridiscendere per la stessa scala dalla quale è salito, cosicché «allora anche l'uomo per tale inversione dovrebbe apparire come causa efficiente o produttrice del regno animale, il mondo animale come causa produttrice del regno vegetale, l'organismo in generale come causa della natura inorganica ecc.»[96]. Questa frecciatina è stata riproposta in maniera simile da Marx: «Nella filosofia della storia di Hegel, come nella sua filosofia della natura, il figlio genera la madre, lo spirito genera la natura, la religione cristiana genera il paganesimo, il risultato genera il cominciamento»[97].

In un altro luogo Marx sostiene che «l'*astrazione*, cioè l'astrazione dei pensatori astratti» giunge a rinunciare a se stessa, ossia a porre «il suo essere altro», solo perché fin dall'inizio essa era stata «scaltrita dall'esperienza ed edotta della sua verità»[98]. Nel *Paulus-Nachschrift* Schelling aveva ironizzato su come il pensatore astratto si sentisse in dovere di elaborare la natura in vista del compimento dell'idea, solo perché questa gli si è presentata nell'esperienza[99]. Ma Marx sembra aver apprezzato più di ogni altra questa battuta di Schelling nella *Prefazione a Cousin*, dove troviamo scritto:

> Intanto l'auto-movimento logico del concetto […] bastava, come era da prevedere, finché il sistema procedeva all'interno di ciò che è meramente logico; non appena esso ha da fare il difficile passo nella *realtà*, il filo del movimento dialettico si spezza totalmente; diviene necessaria una seconda ipotesi, cioè che all'idea, non si sa perché, se non per interrompere la noia del suo essere meramente logico, passa per la mente o viene in mente di lasciarsi dissolvere nei suoi momenti, con la qual cosa deve avere origine la natura[100].

E ora il *pendant* marxiano:

> Tutto questo passaggio dalla logica alla filosofia della natura non è altro che il passaggio – così difficile da effettuarsi da parte del pensatore astratto e quindi così bizzarramente da lui descritto – dall'*astrarre* all'*intuire*. Il *mistico* sentimento, che sospinge il filosofo dall'astratto pensare all'intuire, è la *noia*, la nostalgia di un contenuto.
>
> […] [P]oiché questa astrazione coglie se stessa e sente di sé un tedio infinito, la rinuncia a sé dell'astratto pensiero moventesi solo in se stesso […] si presenta in Hegel come la decisione di riconoscere la *natura* come essere e rimettersi all'intuizione[101].

[96] F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, *SW* X,158 e sgg.; trad. it., p. 126.
[97] K. Marx, *La sacra famiglia*, MEO, 4, 187. Cfr. ivi, pp. 10-11.
[98] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 372-373.
[99] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, cit., p. 130.
[100] F. W. J. Schelling, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, *SW* X, 212 e sgg.; trad. it. *Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin*, in Id., *Lezioni monachesi e altri scritti*, a cura di C. Tatasciore, Napoli-Salerno 2019, p. 243.
[101] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 373-374.

VIII.

Nel frattempo mi sembra di sentirvi domandare: a che serve questa catalogazione completa e letterale delle affinità tra Schelling e Marx, se le loro differenze nella sostanza (*im Geist*) non sono conciliabili? Nemmeno io ne sono tanto sicuro. Nel campo della scienza – nel quale sia Schelling che Marx credevano di muoversi – la posizione politico-morale di un autore è rilevante solamente fin quando determina la qualità delle sue argomentazioni. Marx ed Engels consideravano Hegel il sismografo se non l'ideologo della restaurazione prussiana – e ciononostante non avevano il minimo dubbio di poter imparare qualcosa da lui. Non dovrebbe valere la stessa cosa anche per Schelling? Una cosa è combattere Schelling in quanto 'trentottesimo membro federale', con a disposizione l'intera polizia prussiana, un'altra è studiare scrupolosamente una trascrizione della sua prima lezione berlinese. Non vale la pena discuterne in astratto, perché Marx ha fatto sia l'una che l'altra cosa.

Prendiamo le mosse dall'idea di 'alienazione' (*Entfremdung*), con la quale entrambi interpretano la condizione dell'uomo sociale rispetto a una condizione originaria. La tesi del primato dell'essere sull'essenza (e nel campo dello spirito fenomenico, della natura sulla ragione) vale solo da un punto di vista ontologico. Secondo la loro dignità, dice Schelling, le potenze essenziali umane hanno la priorità rispetto alla base naturale. Attraverso la libera attività dell'uomo, che Schelling interpreta come peccato originale, questo rapporto viene pervertito: l'uomo storico si trova a essere schiacciato dal potere soverchiante della materia.

Il capovolgimento di quel rapporto che ci dovrebbe essere, lo percepiamo innanzitutto nella dura oppressione dello Stato e della legge, che Schelling come Marx descrive come 'falsa unità', come 'una mera ed estranea violenza materiale', qualcosa, 'per così dire, intessuto e conficcato' nella volontà umana[102], – come 'un'unità esterna', nella quale le forze essenziali dell'uomo sono schiacciate sotto il peso del fondamento naturale. Anche per Marx lo Stato è «potere della morta materia su gli uomini»[103], dal quale cercano di liberarsi. Sia per Schelling che per Marx la corruzione non è da imputare alla natura, ma all'uomo. Entrambi ritengono che l'ordine naturale verrebbe disgregato da una forma di egoismo. Entrambi vedono il dominio dell''epoca materiale' non come necessità metafisica, ma come conseguenza dell'azione storica. «Dalla medesima idea di un superamento del materialismo, consistente nel ridurre di nuovo a base dell'ente una materia falsamente elevata ad ente autentico, si lascia guidare anche Marx»[104]. Entrambi mirano a ristabilire (o a risuscitare) la natura caduta, a riconquistare l'unità essenziale dell'uomo con la natura[105]. Chiaramente il primo sviluppa una

[102] Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* XI, 554; trad. it., p. 587.
[103] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 293. Cfr. J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., pp. 287-288.
[104] Ivi, p. 290.
[105] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 323-325, 359 e sgg. Cfr. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, WA I, 32 e seg.; trad. it., pp. 37-39 e sgg.

teogonia, mentre il secondo basa la sua prassi su un'analisi di tipo economico[106]; il primo, nonostante tutta la simpatia per quella volontà «interiore» che preme verso un superamento dello Stato[107], dissuade dalla rivoluzione in quanto sarebbe un crimine; il secondo conta su di essa, poiché sotto il dominio del principio di realtà soltanto l'esteriore può influire su un'esteriorità degenerata. Marx può così rendere concreto il discorso piuttosto vago di Schelling sulla riduzione (*Zurückdrängung*) della materia a mera base di una vita più alta: il regno della necessità può cedere il passo a quello della libertà, quando

> l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; […] Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se tesso, il vero regno della libertà, *che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità*[108].

Nella critica marxiana a Hegel riconosciamo anche un altro successo della critica schellinghiana. Per Hegel, il lavoro nel quale l'uomo si esteriorizza ha un significato certamente positivo: come totalmente positivo è il fatto che i fini soggettivi del lavoro, attraverso un'«*astuzia* della ragione»[109], si dimostrano infine come mezzi che spianano la strada a una dialettica teleologica autonoma. Hegel non ha visto il pericolo dell'alienazione insito nell'estraniazione[110]; cionondimeno, questa idea ha le sue buone ragioni, e con essa anche la diffidenza di Schelling verso una dialettica reale feticizzata. Marx ha accusato la *Logica* di Hegel, in quanto «*moneta* dello spirito», in quanto «spirito alienato astrattamente comprensivo di sé»[111], di aver trasferito a-criticamente la dialettica del capitale nel concetto. Invece di criticare la subordinazione delle forze umane essenziali alla loro base reale, le ha ontologizzate[112]. La critica alla logicizzazione di Hegel dell'alienazione potrebbe essere imparentata alla protesta contro la totalizzazione della dialettica e alla ontologicizzazione delle epoche materiali del mondo: «Il materialismo non è un principio ontologico, bensì l'indicazione storica di uno statuto sociale, sotto il quale non è finora riuscito all'umanità di liquidare il potere, sperimentato praticamente, dell'esterno sull'interno»[113]. Naturalmente, l'esposizione habermasiana di queste convergenze tra Marx e Schelling si chiude con un rammarico, che potrebbe restare valido al di là delle preoccupazioni di Marx per l'emancipazione dei lavoratori:

[106] J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., pp. 287 e sgg.
[107] F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, *SW* XI, 547; trad. it., pp. 171-173.
[108] K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica III*, a cura di M. L. Boggeri, Roma 1973, p. 232 (enfasi mia).
[109] G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 848.
[110] Cfr. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, cit., pp. 313-318.
[111] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 358.
[112] Cfr. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, cit., p. 337.
[113] J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., p. 298.

Ma resta indeciso se ciò che gli uomini hanno intenzione di fare della natura, agendo secondo fini, non rimanga estraneo ed esterno a essa anche allora, quando una prassi criticamente guidata dovesse aver ridotto il processo vitale razionalmente regolato a base di una società emancipata – appunto a «materia» nel senso della filosofia schellinghiana dei *Weltalter*[114].

Manfred Frank
Universität Tubingen
✉ manfred.frank@uni-tuebingen.de

[114] Ivi, pp. 298-299.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4430651

Contributi/3

La vita nella materia e l'equilibrio della natura tra Herder e Schelling

Laura Follesa

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 26/01/2020. Accettato il 16/06/2020.

Life in Matter and Nature's Balance in Herder and Schelling

In 1971 Valerio Verra pointed out Herder's identification of the principle of universal explanation of nature and culture as a 'rule of equilibrium' that should be understood in the framework of a 'progressive' or 'ascending' development. In Herder's contribution converge several elements already present in previous philosophical (and religious) traditions, which refer, in general, to the idea of an 'economy in nature'. But the way Herder manages to rework the principle of 'balance' is decisive, paving the way for Schelling's *Naturphilosophie*. Schelling's notion of a 'dynamic equilibrium' owes a lot to the Herder's ideas, but the speculative frame in which it is inserted is so different that Herder himself refused to recognize since the beginning any affinity between them. Nevertheless, Herder did not fail to refer back to Schelling, even if in a disguised way, in his «Adrastea» (1802), but the assumption of the two philosopher is completely different: Herder refuses every a priori and metaphysical knowledge and, for this reason, also Schelling's project of a 'speculative' *Naturphilosophie*.

***

1. Le leggi dell'armonia: da Leibniz a Herder

Nell'*Introduzione* all'edizione italiana delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1971), Valerio Verra faceva notare come Herder avesse assegnato il compito di legge universale di spiegazione della natura e della cultura a una regola 'dell'equilibrio', da intendersi non in senso 'orizzontale' ma come principio della «direzione progressiva in cui l'umanità è destinata a svolgersi e a realizzarsi»[1]. All'interno della produzione herderiana è possibile rintracciare la nozione di equilibrio declinata secondo molteplici ambiti tematici; essa interseca l'indagine sull'origine del linguaggio nell'*Abhandlung* über *den Ursprung der Sprache* (1772) e quella sul rapporto tra il conoscere e il sentire in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1782), la filosofia della storia delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) e soprattutto

[1] V. Verra, *Introduzione* a J. G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna 1971 (repr. 1992), p. LVII.

la rielaborazione herderiana del mito della Nemesi, dea della *ausgleichenden Gerechtigkeit*, nella rivista «Adrastea» (1801-1803). Per il carattere peculiare che tale nozione assume nel pensiero di Herder, essa si mostra, nello stesso tempo, come punto di saldatura e di rottura con le tradizioni precedenti, quelle, cioè, riconducibili non soltanto a un meccanicismo di derivazione cartesiana, ma anche a visioni di tipo vitalista o animista e alle cosiddette fisicoteologie sei-settecentesche. In generale, il principio di 'equilibrio' rimanda, in modi diversi, a tutte quelle concezioni della natura che fanno leva, in maniera più o meno esplicita, sull'idea di una 'economia nella natura'[2]. Si mostrerà, nel presente lavoro, in che modo Herder recuperi alcuni concetti e immagini riconducibili a tali tradizioni, tuttavia distanziandosene e aprendo il tal modo la strada alla *Naturphilosophie* di Schelling. Tra la fine del Settecento e il primo Ottocento, Schelling fonda la sua concezione della natura come organismo universale con l'idea di un 'equilibrio dinamico' analoga a quella herderiana, ma inserendola in un contesto metodologico del tutto differente: è inaccettabile, per Herder, una filosofia basata sull'assunzione a priori di concetti-limite e di modelli speculativi (polarità originaria, organismo universale, principio positivo o negativo), tramite i quali si pretende di conoscere la struttura più intima del reale e di inquadrare in maniera sistematica l'infinita molteplicità dei fenomeni.

Quando si esaminano in Herder non solo il concetto di 'equilibrio', ma anche quelli ad esso connessi di 'armonia', 'misura', 'proporzione', 'ordine', 'simmetria', occorre tener presente che il quadro di riferimento in cui essi vengono utilizzati dall'autore è quello di una realtà in continuo divenire, mai caratterizzata né da una perfetta circolarità di eventi, né, d'altra parte, dall'arbitrio e dal caos. Ritroviamo in Herder l'idea di un piano che soggiace alla natura e alla storia, presente nella riflessione di numerosi filosofi e naturalisti dell'epoca – da Leibniz e Linneo a Bonnet e Robinet, per citare soltanto alcuni dei numerosissimi esempi. Ma tale piano, in Herder, non va inteso come tendenza dell'intero a perpetuarsi in modo sempre identico a se stesso, né a dispiegare, secondo una modalità prestabilita, una serie innumerevole di esseri già preformati sin dalle origini; esso procede in senso ascendente «attraverso una dialettica di permanenza e successione, costanza e diversità, unità e molteplicità»[3]. Tale progetto soltanto ideale, presente nella mente divina ma assolutamente inconoscibile dall'uomo, si realizza nei modi più diversi e imprevedibili che altro non sono che infinite e spesso impercettibili variazioni di un modello universale o prototipo. Ed è soltanto in queste singole manifestazioni che all'essere umano è dato conoscere tale piano o modello. Non esiste, in Herder, alcuna possibilità di concepire quel modello universale con cui

[2] Ne traccia un quadro ampio e dettagliato A. La Vergata nei primi capitoli del suo volume *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalle teologia naturale al darwinismo*, Napoli 1990, in cui viene mostrata la persistenza di concetti e immagini legati all'armonia, all'economia e all'equilibrio nella natura per tutto il Settecento.

[3] Sono ancora parole di A. La Vergata, nel capitolo XIII (*La storia naturale e le classificazioni*) della *Storia della Scienza*, a cura di P. Rossi, Vol. II (*L'età dei Lumi da Eulero a Lamarck*), Torino 1988 (rist. 2006), pp. 383-385, qui p. 384.

operano le forze della natura in modo sistematico, a priori e in maniera assoluta. Ciò costituirà il principale motivo della presa di distanza di Herder da Schelling, e, più in generale, da ogni forma di 'idealismo'.

Un principio unico – sebbene inconoscibile – guida il percorso formativo di singole individualità e consente la coesione del tutto nonostante il suo dinamismo e la molteplicità. Tutto l'universo obbedisce alla regola del 'massimo' – la massima differenziazione di forze, di forme, di manifestazioni, di varianti – e del 'minimo' – un solo tipo, una sola legge, un solo principio o modello. Fatto significativo, che contraddistingue Herder sia da numerosi altri pensatori precedenti (primo fra tutti Leibniz) che contemporanei e successivi (appunto, Schelling), è che tale legge può essere conosciuta solo all'interno di una dimensione temporale e storica[4]. Soltanto in questa prospettiva il gioco di equilibri e di compensazioni attive sia nel mondo della natura che in quello culturale (questi, tra l'altro, in stretta connessione reciproca) può avere luogo un perfezionamento di forme e di forze, da manifestazioni più semplici ad altre sempre più complesse sino all'uomo e allo spirito. L'irripetibilità, che è una caratteristica peculiare del mondo del vivente, è garantita nonostante il divenire e all'interno di un tutto armonico.

Inserendo la nozione di 'equilibrio' in una prospettiva temporale, Herder la associa a nuove immagini e nuovi significati che, superata una visione fisico-meccanicista, la rendono adatta a quella rappresentazione del mondo come grande organismo universale, che è alla base delle concezioni dei *Naturphilosophen* tedeschi e quindi, in primo luogo, di Schelling ma anche di quei naturalisti e scienziati che, nel primo Ottocento, portavano avanti le loro indagini in stretta connessione con le idee dei *Naturphilosophen*[5].

Una delle immagini fondamentali in Herder, che avrà un notevole successo anche nell'ambito della *Naturphilosophie* (si pensi in primo luogo a Baader e a Schelling) riguarda la fluidità. I fluidi, spiega Herder nel *Gott*, costituiscono «l'esempio più semplice di quelle cose che uniscono alla massima omogeneità una grande facilità di movimento e perciò possono scegliersi, per così dire, la loro forma»[6]. L'elemento costitutivo dei fluidi è la goccia, il 'minimo' che consente la massima plasticità al tutto:

[4] Sul tema del rapporto tra coscienza storica e scienze naturali, si vedano ad esempio D. von Engelhardt, *Historisches Bewußtsein in der Naturwissenschaft*, Freiburg-München 1979; T. Lenoir, *Morphotypes and the Historical-genetic Method in Romantic Biology*, in *Romanticism and the Sciences*, ed. by A. Cunningham and N. Jardine, Cambridge 1990, pp. 119-129. Per quanto riguarda Schelling, si rimanda a *Natur und geschichtlicher Proze*ß*. Studien zur Naturphilosophie F. W.J. Schellings*, hrsg. von H. J. Sandkühler, Frankfurt am Main 1984.

[5] Tra i numerosi studi a riguardo, si ricordano M. L. Heuser-Keßler, *Schellings Organismusbegriff und seine Kritik des Mechanismus und Vitalismus*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», XIV, 1989, pp. 17-36; B.-O. Küppers, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt am Main 1992; P. Giacomoni, G. F. Frigo, W. Müller Funk, *Pensare la natura. Dal Romanticismo all'ecologia / Konzepte der Natur. Von der Romantik zur Ökologie*, Milano 1998; A. Gambarotto, *Vital Forces, Teleology and Organization. Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*, Cham 2018.

[6] J. G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, Gotha 1787; trad. it., *Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*, a cura di I. Perini Bianchi, Milano 1992, p. 183. Il riferimento alla fluidità come stato

La goccia è una sfera; in una sfera tutte le parti si muovono in maniera uguale intorno a un punto centrale con armonia e ordine. La sfera poggia su se stessa: il suo baricentro è nel mezzo; la sua forma rappresenta perciò l'esempio più semplice di uno stato di persistenza di sostanze simili che entrano in rapporto tra loro intorno a questo punto centrale e con forze uguali fungono da contrappeso le une sulle altre. Nella goccia pertanto c'è un mondo che si muove secondo le leggi necessarie dell'armonia e dell'ordine[7].

Riprendendo un'immagine vicina a quelle utilizzate da Leibniz (la metafora dell'acqua, del mare e delle onde compare ad esempio nei *Nouveaux Essais*), Herder descrive la natura come una «infinita corrente delle formazioni» [*unendlichen Strom der Bildungen*], dove «innumerevoli mutamenti e forme», come «migliaia di onde», «fluiscono l'una nell'altra»[8].

Negli anni del *Pantheismustreit*, Herder affida ai dialoghi del *Gott* la sua rielaborazione delle filosofie di Leibniz, Spinoza, Platone e Shaftesbury, in cui compaiono i concetti di equilibrio, di ordine e di armonia come base dello scorrere incessante dei fenomeni naturali[9]. Tra equilibrio e divenire non c'è contraddizione, poiché il regno della natura è «un regno di forze viventi»[10]. Nella loro «incessante attività» le forze della natura procedono «in corsa verso la trasformazione sulle ali del tempo», protese a un «intimo potenziamento e miglioramento»[11]. Tutto «è determinato, stabilito e ordinato» secondo la cosiddetta 'legge di Adrastea', simbolo per Herder, delle «regole innate dell'armonia»[12].

Nelle pagine del *Gott* il confronto con la filosofia di Leibniz consente di comprendere le nozioni di armonia e di equilibrio nell'accezione herderiana[13].

più 'semplice' e quindi fondamentale della materia si connette con la riflessione sul concetto di 'fluidità originaria' presente in Franz von Baader e in Schelling. Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Bologna 2000, pp. 197-199, 226-229; A. Bonchino, *Materie als geronnener Geist. Studien zu Franz von Baader in den philosophischen Konstellationen seiner Zeit*, Paderborn 2014. Cfr. anche W. Bernardi, *I fluidi della vita. Alle origini della controversia sull'elettricità animale*, Firenze 1992.

[7] J. G. Herder, *Dio*, p. 183.

[8] FHA, IV, p. 461. Cfr. G. W. Leibniz, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Brescia 1967, II, p. 157.

[9] Risalgono agli anni immediatamente precedenti gli scritti di Jacobi *(Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785) e di Mendelssohn (*Morgenstunden. Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Berlin 1785, e *An die Freunde Lessings*, Berlin 1786). Sul *Pantheismusstreit* non mi posso dilungare; per la posizione di Herder, si veda il testo di M. N. Forster, *Herder and Spinoza*, in *Spinoza and German Idealism*, ed. by E. Förster and Y. Y. Melamed, Cambridge 2012, pp. 59-84.

[10] J. G. Herder, *Dio*, p. 179.

[11] Ivi, pp. 190-191.

[12] Ivi, p. 191.

[13] La lettura da parte di Herder degli scritti leibniziani (in particolare dei *Nouveau Essays*) è documentabile sin dagli anni giovanili. Cfr. B. M. Dreike, *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie*, Wiesbaden 1973; H. Adler, *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhethik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*, Hamburg 1990; M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763–1778)*, Hamburg 1994; ma soprattutto i recenti studi di N. DeSouza, *Leibniz in the Eighteenth Century: Herder's Critical Reflections on the Principles of Nature and Grace*, «British journal for the history of philosophy», XX, 2012, 4, pp. 773-795; e *The Metaphysical and*

Insoddisfatto della tesi leibniziana di una 'armonia prestabilita', Herder recupera dalla monadologia l'elemento dinamico e vitalistico, che è peculiarità esclusiva delle monadi, e fonda su di esso l'armonia ideale e spirituale che costituisce l'interiorità di ciascuna sostanza semplice[14]. Non vi è bisogno – almeno secondo l'interpretazione herderiana – di una coordinazione di spirito e corpo, dal momento che, nel sistema monadico, tutto accade «in virtù del contrappeso» che ciascuna monade «esercita nei confronti dell'altra»[15]. In un sistema, in cui niente è concepito al di fuori dello spirito, anche la materia, organica e inorganica, esiste e si sviluppa insieme con esso:

> Noi non conosciamo nessuno spirito che operi fuori o senza la materia, e nella materia vediamo tante forze così simili allo spirito, che un completo contrasto o contraddizione di queste due essenze, certo molto diverse, cioè lo spirito e la materia, mi sembra se non contraddittorio, per lo meno ancora del tutto indimostrato. Come potrebbero operare in comune e in modo intimamente armonico due essenze che fossero completamente eterogenee e sostanzialmente opposte[16]?

Ciò che noi «chiamiamo materia è dunque animato» da quel sistema di forze e «deriva dalla loro natura e dalle loro connessioni»[17]. Herder rifiuta non solo la teoria dell'armonia prestabilita, ma anche l'immagine di un Dio che predispone il mondo in ogni sua parte, che lo coordina come un orologiaio. Egli esprime, piuttosto, l'esigenza di un 'legame' tra spirito e materia, come farà, qualche anno più tardi, anche Schelling.

Sebbene il concetto di 'equilibrio' rimanga, almeno dal punto di vista terminologico, il più delle volte implicito, il suo significato emerge dal modo in cui Herder descrive l'avvicendarsi delle forze nel dare vita ai fenomeni della natura. Ecco cosa afferma ancora nel *Gott*: «ciò che è composto è destinato a scomporsi: poiché questa composizione e scomposizione si chiama ordine del mondo ed è la vita sempre attiva dello spirito del mondo»[18]. Sono i fenomeni a mostrare concretamente quella legge di composizione e scomposizione della materia, che governa l'azione incessante, vitale, generante, ma anche distruttiva, della natura. Sotto questo punto di vista, la materia non è che il fenomeno di queste ricombinazioni e lo strumento della vita per la sua propagazione.

Il principio che soggiace alla produzione della massima varietà a partire da minime variazioni di un modello fondamentale o tipo altro non è che una rivisitazione della assai diffusa teoria di una 'economia' nella natura e rappresenta

Epistemological Foundations of Herder's Philosophical Anthropology, in *Herder: Philosophy and Anthropology*, ed. by A. Waldow and N. DeSouza, Oxford 2017, pp. 52-71. Per un confronto, L. Follesa, *'Paradise of Childhood': Herder's Theory of Memory between Plato and Leibniz*, «Lo Sguardo – Rivista di filosofia», ed. by Simone Guidi and Steven James, XXVIII, 2019, 1, pp. 77-90.

[14] J. G. Herder, *Dio*, pp. 195-196.

[15] Ivi, p. 185.

[16] J. G. Herder, *Idee*, parte I, libro V, capitolo 2, p. 78.

[17] J. G. Herder, *Dio*, p. 179.

[18] Ivi, p. 176.

per Herder, come per molti altri autori del suo tempo, la testimonianza di un 'ordine divino'. Gli eventi caotici e casuali, le imperfezioni e gli errori, i mali e le malattie non provengono dall'esterno, ma fanno parte di quell'incessante gioco di forze che caratterizza l'universo fisico così come quello 'morale'. Il male non è, per Herder, nemmeno interpretabile come 'punizione divina' – tesi sostenuta da molti, ancora nel secondo Settecento[19] – ma spiegabile nell'ambito di una concatenazione di eventi che procede, seppur per mezzo di tentativi che possono risultare in apparenza fallimentari, in vista di un miglioramento progressivo:

> Tutto il male è un nulla; di fatto noi chiamiamo male ciò che è limite, opposizione o trasformazione, ma nessuna delle tre cose merita questo nome [...]. Così come i limiti fanno parte della misura di ogni esistenza nello spazio e nel tempo e nel regno di Dio, dove tutto esiste, deve esserci anche la contraddizione[20].

L'equilibrio e l'avvicendarsi di bene e male è necessario e ne abbiamo esperienza quotidianamente; bisogna che «gli stessi contrari siano d'aiuto e di stimolo reciproco», senza che mai i processi metamorfici della natura abbiano fine[21].

2. Metamorfosi e compensazioni

Nella prima parte dei dialoghi dedicati alla *Seelenwanderung* (1782), Herder esamina le varie concezioni filosofiche che descrivono, in modi diversi, un ipotetico ritorno dell'anima a nuova vita[22]. Solo una direzione, tra quelle esaminate (discendente, circolare, ascendente) appare probabile al protagonista del dialogo: quella che conduce verso l'alto, perché è l'unica che ci viene mostrata dalla natura. Il principio che guida lo sviluppo delle forme organiche, analogo a quello delle forme culturali, procede in senso ascendente, producendo

[19] Nello scritto sulla *Seelenwanderung*, Herder, tenendo ben presenti una certa panoramica di concetti relativamente al cosiddetto «piano della Creazione» afferma che «nella natura *tutto* è connesso, morale e fisico così come spirito e corpo. *Il* Morale è soltanto una Fisica superiore dello spirito». J. G. Herder, *Über die Seelenwanderung. Drei Gespräche*, «Der Teutsche Merkur», I, 1782, 1, pp. 12-54, 96-123; in FHA, IV: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum: 1774-1787*, hrsg. von J. Brummack, Frankfurt am Main 1994, pp. 425-473, qui p. 451. Per una rassegna e analisi di autori settecenteschi che descrivono la realtà nei termini di una corrispondenza tra economia naturale ed economia morale si rimanda ai due volumi già citati di La Vergata, *Nonostante Malthus* e *L'equilibrio e la guerra*. Un autore non presente negli studi di La Vergata, ma tenuto senz'altro presente da Herder per la corrispondenza tra mondo naturale e mondo morale, tra *oeconomia animalis* e *oeconomia coelestis* è Emanuel Swedenborg, per cui si rimanda a L. Follesa, *L'economia della natura e il respiro del mondo: La filosofia della natura di Swedenborg tra Herder e Schelling (1770-1810)*, Jena 2014 e, naturalmente, l'«Adrastea» di Herder, FHA, X, hrsg. von G. Arnold, Frankfurt am Main 2000, pp. 565-566.
[20] J. G. Herder, *Dio*, p. 192.
[21] *Ibid*.
[22] Herder sviluppa questo tema per ricollegarsi alla polemica apertasi con le ultime pagine dell'*Erziehung des Menschengeschlechts* (Berlin 1780) di G. E. Lessing e la pubblicazione, in risposta ad esse, dei dialoghi sulla trasmigrazione dell'anima di G. Schlosser; si rimanda a L. Follesa, *Learning and Vision. Johann Gottfried Herder on Memory*, «Essays in Philosophy», ed. by I. O'Loughlin and S. Robins, XIX, 2018, 2, pp. 1-17.

configurazioni sempre più complesse e perfette[23]. Per tale motivo, appare a Herder impossibile che l'anima giunta a un certo stadio di sviluppo, possa ritornare a vivere in forme meno complesse di quelle a cui essa era legata precedentemente[24].

Il mutamento che coinvolge allo stesso modo le anime e i corpi ha dunque una direzione ascendente: le forze, o anime, si potenziano e migliorano la propria efficacia nell'organizzare «i confini» della propria attività; i corpi materiali si compongono e scompongono in forme sempre più strutturate adeguandosi alle esigenze delle forze spirituali. Tale legge non è, tuttavia, stabilita a priori dall'uomo e la sua conoscenza, secondo Herder, è possibile solo in modo parziale, cioè a partire dai fenomeni naturali: osservando la natura, l'uomo può cogliere soltanto una minima parte di questo processo, mentre il mondo delle anime resta imperscrutabile[25]. Gli infiniti e in parte inaccessibili percorsi seguiti dalla natura per dare vita alle varie forme e specie non sono mai in linea retta, ma si sviluppano sinuosamente come spire di un magnete[26]. La natura si espande e si contrae in una metamorfosi continua determinata da una reciproca limitazione di forze contrapposte che, per la sua complessità, può apparire all'uomo, come un incomprensibile labirinto e mai come uno schema perfettamente chiaro e nitido[27].

Nella *Seelenwanderung*, nelle *Ideen* e poi nel *Gott* Herder insiste sul concetto di metamorfosi e non è un caso che, negli anni Novanta del Settecento, Goethe avrebbe pubblicato il noto saggio sulla *Metamorfosi delle piante.* Metamorfosi – afferma Herder qualche anno prima nelle *Ideen* – non è solo la natura, ma è anche «l'intero corso della vita dell'uomo»; il genere umano è «teatro di metamorfosi»[28].

[23] FHA, IV, pp. 427-428.
[24] Nella *Metamorfosi delle piante* di Goethe, apparsa nel 1790, si ritrovano tre movimenti metamorfici: la metamorfosi «regolare» o «progressiva» (che «si rivela sempre e gradualmente operante» e che «per metamorfosi di una forma nell'altra, si eleva come su una scala ideale»); la metamorfosi «irregolare» o «regressiva» (in cui la natura «indietreggia di uno o due passi»); la metamorfosi «accidentale» (che produce forme «mostruose ma, in complesso, limitate»). Anche nella spiegazione della metamorfosi delle piante si ritrova qui un processo caratterizzato da equilibrio tra fasi progressive, regressive e accidentali/casuali che si risolve, in ultima analisi, in un avanzamento in avanti – avanzamento, come per Herder, mai lineare. Cfr. J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Parma 1983, p. 56.
[25] Oltre a ciò, se l'uomo fosse in grado di cogliere tutti i processi del mondo naturale e di quelli spirituali, probabilmente – così per Herder – andrebbe incontro alla follia: «La natura ha tirato saggiamente un sipario e non ci lascia guardare nel regno spirituale delle sue metamorfosi e dei suoi passaggi, per i quali noi non abbiamo qui nessun senso; probabilmente una visione di quel regno non sarebbe compatibile con la nostra esistenza quale è sulla terra e con tutte le sensazioni degli organi di senso, a cui noi siamo ancora soggetti. La natura, quindi, ci ha manifestato soltanto passaggi dai regni inferiori e, in quelli superiori, soltanto forme ascendenti, ma ha tenuto per sé le mille vie invisibili, per cui le conduce verso l'alto» (J. G. Herder, *Idee*, parte I, libro V, cap. 3, p. 82).
[26] L'analogia con il magnete ricorre ad esempio nel quinto capitolo del *Gott*: Herder, *Dio*, p. 184.
[27] Cfr. J. G. Herder, *Idee*, parte I, libro V, cap. 5, p. 92. Sulla metafora del labirinto in Herder, cfr. A. Orsucci, *Il labirinto come metafora del tempo. Herder, Lessing e Thomas Abbt*, in S*critti in onore di Eugenio Garin*, a cura di W. Lupi, Pisa 1987, pp. 167-192.
[28] J. G. Herder, *Idee*, parte II, libro VII, cap. 1, p. 109.

Nelle discussioni tra Herder e Goethe intorno agli anni Ottanta del Settecento la tesi di una metamorfosi nella natura si modifica rispetto alla precedenti discussioni, svincolandosi, innanzitutto dalle dottrine preformistiche (come era in Leibniz o Bonnet) e risultando maggiormente affine alle ipotesi avanzate da Caspar Friedrich Wolff e da Johann Friedrich Blumenbach sull'origine epigenetica dell'essere organico[29]. In Herder, la metamorfosi è il risultato dell'applicazione di una regola di sviluppo ben precisa che si attua in modi sempre nuovi e irripetibili; procede per fasi, in cui domina, alternativamente, un aspetto piuttosto che un altro; obbedisce quindi al principio dell'equilibrio e all'alternanza di forze di segno opposto e dell'incessante ricombinazione di parti. Per il carattere limitato dei fenomeni naturali, i processi metamorfici non mancano di produrre, talvolta, errori e mostruosità:

> La forza organica deve scomporre per ordinare: essa coordina parti e ne disperde altre; anzi, sembra quasi che ci siano molte forze in gara e dapprima pare quasi che vogliano formare un aborto, fino a quando raggiungono un equilibrio e la creatura diventa ciò che deve secondo la sua specie[30].

Dal continuo conflitto di forze emergono forme armoniche sicché il processo si mantiene entro quei limiti che impediscono l'infrangersi del rapporto tutto-singolo e il dissolversi dell'essere nel nulla. Ma non appena il limite viene raggiunto, l'equilibrio è di nuovo turbato. Ha luogo una ricombinazione di parti, e possono insorgere la malattia, la morte, l'errore, ma anche nuove e inedite forme. La forza spinge in avanti, seguendo il percorso che conduce «dal caos all'ordine» e rende possibili nuove formazioni dai «confini più ampi»[31]. La distruzione, la morte, la disgregazione sono semplici trasformazioni[32]:

> Nella creazione non vi è distruzione, né morte, ma dissoluzione, parto, catarsi. Così l'albero rielabora con tutti i suoi rami e terminazioni il succo della terra e dell'aria, il fuoco del suolo e del cielo, per la sua natura, per [produrre] i nobili succhi per sé e i suoi figli. Le sue foglie li succhiano e si fanno forti. Ogni foglia è un albero formato su di una superficie verde, in una fitta trama, poiché la creazione non aveva spazio per produrre alberi completi. [...] Il regno degli animali distrugge migliaia di forme di un tipo inferiore, per animare le sue forme superiori: l'uomo infine, il più grande

[29] Sulla scia dei contributi di C. F. Wolff e di Blumenbach, Herder respinge la teoria della preformazione, abbracciata da Leibniz e in seguito ancora da Bonnet e Haller. Cfr. J. G. Herder, *Idee*, parte I, libro III, cap. 2. Verra non traduce questa parte in modo integrale, ma si limita a riassumere i passaggi relativi al dibattito sulla generazione (ivi, p. 29). Sugli stessi temi alle pp. 69-70, 114-117. Per un riferimento generale alle teorie embriogenetiche settecentesche, almeno S. A. Roe, *Matter, Life, and Generation. Eighteenth-century Embryology and the Haller-Wolff Debate*, Cambridge 1981; W. Bernardi, *Le metafisiche dell'embrione. Scienze della vita e filosofia da Malpighi a Spallanzani 1672-1793*, Firenze 1986, ma anche il più recente J. H. Zammito, *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, Chicago 2018, in particolare su Herder pp. 144-149.
[30] J. G. Herder, *Idee*, parte I, libro V, cap. 2, p. 76.
[31] J. G. Herder, *Dio*, p. 191.
[32] J. G. Herder, *Idee*, parte II, libro VIII, cap. 5, p. 152.

trasformatore e distruttore della creazione, egli dà e prende vita, egli è, senza saperlo il fine dei suoi fratelli inferiori, verso il quale forse tutto tende[33].

Sostenuto delle frequenti discussioni con Herder e della lettura dei primi volumi delle *Ideen*[34] Goethe affida a un manoscritto contenente le sue prime ricerche sulla morfologia delle piante, nel 1788-89, una formulazione della «legge di compensazione» che include l'idea di una continuità e gradualità di forme congiunta a quella di un equilibrio nella natura analoga alla concezione applicata da Herder al mondo della natura e dell'uomo:

> Lo sviluppo di una parte è causa della scomparsa di un'altra. Alla base di questa legge sta un'esigenza alla quale ogni essere è legato: esso non può uscire dalla propria dimensione. Una parte non può cioè aumentare senza che l'altra diminuisca, una parte non può giungere totalmente a dominare senza che l'altra scompaia totalmente[35].

Non vi è contraddizione tra i concetti di equilibrio, di armonia e di continuità, da un lato, e quelli che indicano il conflitto e il disequilibrio, dall'altro: la concezione herderiana di 'economia' della natura include la malattia, l'errore, la perturbazione, come parte ineludibile di uno stesso processo. Passando per Herder e Goethe si arriva sino alla *Naturphilosophie* schellinghiana, mentre la concezione di economia della natura subisce una sostanziale metamorfosi rispetto al passato. Una commistione di elementi negativi e positivi, conflitto ed equilibrio, distruzione e creazione confluisce, negli ultimi decenni del Settecento, nel concetto di 'equilibrio dinamico' dando «l'impressione» per dirla con La Vergata «di una bilancia che non stia mai ferma: basta accentuare lievemente un aspetto della realtà ed ecco che si vede lotta e conflitto; basta accentuarne lievemente un altro, ed ecco che si vede interdipendenza e collaborazione»[36]. Nel 1993 Paola Giacomoni descriveva la 'legge di compensazione' come un principio dalla provenienza ignota – si è già accennato al vasto numero di autori che, tra Sei e Settecento, fecero ricorso a questi concetti – «che troverà

[33] FHA, IV, p. 463. Le parole di Teage, nel terzo dialogo della *Seelenwanderung*, riecheggiano una visione della natura che ritroviamo in molti autori settecenteschi, da W. King, *De origine mali*, Dublinii 1702 a J. Clark, *An Inquiry into the Cause and Origin of Evil*, London 1720, dallo Swedenborg del *De cultu et amore Dei*, Londini 1745 sino allo *Specimen De Curiositate Naturali*, Holmiae 1748 di Linneo, da Buffon (1758a) sino a Oliver Goldsmith, autore di una *History of the Earth and Animated Creation* nel 1760. Cfr. A. La Vergata, *L'equilibrio e la guerra*, cit., pp. 25-87. Herder ripropone, una versione più elaborata di questo discorso, nel primo libro delle *Ideen*.

[34] Sul contributo di Goethe alla stesura dei primi libri delle *Idee* si veda S. Poggi, *Il genio*, cit., p. 135. Viceversa, il ruolo di 'mediatore' di Herder per lo sviluppo degli studi di Goethe sull'*Urpflanze* e sull'*Urtiere* è sottoineato fra gli altri da Zammito, *The Gestation*, cit. p. 467.

[35] J. W. Goethe, *La metamorfosi*, cit., p. 109. Così scrive Herder nel *Gott*: «nella natura, senza questa morte apparente tutto sarebbe morte vera, ossia inerte immobilità, deserto regno di ombre nel quale perirebbero tutte le esistenze operose», in J. G. Herder, *Dio*, p. 188. Sulla convergenza di ordine naturale e ordine morale, a cui sembra rimandare l'utilizzo del termine 'operose', si rimanda alle considerazioni di A. La Vergata, *Nonostante Malthus*, cit., pp. 81-82, specie per quanto riguarda Kant.

[36] A. La Vergata, *L'equilibrio e la guerra*, cit., p. 77.

notevole fortuna in una certa tradizione biologica, proprio perché mette in luce la coerenza dell'idea di perfezione interna del vivente, dell'essere organico»[37]. In realtà, ciò che contraddistingue l'uso del 'principio di compensazione', in autori come Herder e Goethe, da quello di autori precedenti la metà del diciottesimo secolo è l'insistenza sulla temporalità del processo compensativo; il rompersi e ripristinarsi di un equilibrio non è mai finalizzato alla persistenza di un essere sempre identico a se stesso, ma al suo progressivo divenire.

A cogliere i suggerimenti di Herder per una trattazione 'storica' dell'indagine naturalistica è Carl Friedrich Kielmeyer che arriva, con le sue ricerche sulle forze organiche, fino a Schelling[38]. Com'è noto, è lo stesso Schelling, in una nota dell'*Erster Entwurf*, a ricondurre a Herder, e in particolare alle *Ideen,* le affermazioni di Kielmeyer a proposito di una gradualità di forze agenti nella natura. Sostenuto dalle intuizioni di Herder, ma portando il discorso sul piano dell'indagine empirica, Kielmeyer spiega il sostituirsi di una forza all'altra, nella gerarchia di gradi delle forze organiche (quando, cioè, la sensibilità è sostituita dall'irritabilità e quest'ultima dalla forza riproduttiva) secondo un meccanismo di riequilibramento e di compensazione. Il titolo della sua prolusione del 1793 sulle forze organiche, che ebbe uno straordinario successo nell'ambito delle scienze della vita e non solo, rimanda all'idea che le organizzazioni viventi siano il risultato di «interrelazioni» tra forze e che tali rapporti vadano spiegati, ancora una volta, con la tesi di un continuo cambio proporzioni tra le forze dell'organismo[39]. Vi è una regola ben precisa che mostra le interazioni reciproche tra le forze e determina il costituirsi di sempre più specifiche formazioni viventi[40]. Al diminuire dell'intensità o dell'importanza di una forza, si ha l'accrescimento o il potenziamento di un determinato aspetto e l'equilibrio si sposta a favore di quella forza, mentre altre di natura diversa si affievoliscono[41]. Il contributo di Kielmeyer, che apre una nuova stagione per le nascenti scienze 'biologiche', conferisce alle «vaghe» idee herderiane, non esattamente 'scientifiche' – come

[37] P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli 1993, pp. 133-134. Giacomoni rimanda ad esempio al principio dell'«equilibrio degli organi» in G. Saint-Hilaire; siamo già nel 1818.

[38] Sull'importanza di Kielmeyer si rimandano ai volumi di K. T. Kanz (Hrsg.), *Philosophie des Organischen in der Goethezeit. Studien zu Werk und Wirkung des Naturforschers Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844)*, Stuttgart 1994; T. Bach, *Biologie und Philosophie bei C.F. Kielmeyer und F. W. J. Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001; J. H. Zammito, *The Gestation*, cit., pp. 245-285; cfr. in particolare lo studio di Wolfgang Pross sull'importanza del concetto di forze organiche herderiano per Kielmeyer: W. Pross, *Herders Konzept der organischen Krafte und die Wirkung der* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit *auf Carl Friedrich Kielmeyer*, in Kanz, *Philosophie des Organischen*, cit., pp. 81-99.

[39] C. F. Kielmeyer, *Über die Verhältnißе der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze und Folgen dieser Verhältnißе*, [S.l.] 1793; cfr. J. H. Zammito, *The Gestation*, cit., pp. 258-259.

[40] J. H. Zammito, *The Gestation*, cit., p. 259; cfr. anche la nota 127.

[41] Sulla legge di compensazione in Kielmeyer anche G. Bersier, *Visualizing Carl Friedrich Kielmeyer's Organic Forces: Goethe's Morphology on the Threshold of Evolution*, «Monatshefte», XCVII, 2005, pp. 18-32.

è stato sottolineato da alcuni[42] – il valore di 'leggi' del dinamico equilibrio dei processi naturali[43].

3. Affinità, mediazioni, prestiti, omissioni

In una lettera del 23 novembre 1798 da Weimar, Herder suggeriva all'amico Karl Ludwig von Knebel di procurarsi due recenti volumi, pregandolo di riferirgli al più presto la sua opinione al riguardo[44]. Le due opere erano le *Ideen zu einer Philosophie der Natur* e la *Weltseele* di Schelling, che Knebel – così Herder nella lettera – avrebbe potuto facilmente procurarsi tramite Goethe[45]. Erano i mesi in cui i rapporti tra Goethe e Schelling si facevano più stretti, cadenzati da regolari incontri e da vivaci discussioni sulla polarità della natura, sul magnetismo, sui fenomeni elettrici, sulle metamorfosi nel mondo inorganico e organico[46].

Nella lettera del 1 dicembre 1798, in cui Knebel domanda in prestito a Goethe i due scritti menzionati da Herder, si trova anche una descrizione del paesaggio montano di Ilmenau, in piena Thüringer Wald, che riflette pienamente il cuore di quei discorsi sull'avvicendarsi dei fenomeni naturali, sulla presenza di contrasti anche violenti e di repentini mutamenti che, senza mettere in discussione la bellezza e l'armonioso equilibrio della natura, danno vita a giochi di luci e scenari incantevoli:

> Qui viviamo sotto un cielo così meraviglioso. I cambiamenti sono intensi e a volte veementi, ma concedono alla mia vista lo spettacolo più raro e spesso più dilettevole. L'altro giorno, con la neve abbondante, ho visto tutto il versante sud delle montagne coprirsi, al tramontare del sole, delle più belle e più suggestive ombre colore azzurro.

[42] A tal proposito G. Bersier, *Visualizing*, p. 21, cit. in J. G. Zammito, *The Gestation*, cit. p. 465. Cfr. anche H. B. Nisbet, *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge 1970, p. 150.

[43] Le intuizioni di Herder furono profonde e incisive ed ebbero un impatto decisivo su Schelling, sulla *Naturphilosophie* e sulle nascenti scienze biologiche di inizio Ottocento (Joh. Christ. Reil; J. F. Meckel, Carl Ernst von Baer e altri). L'impatto delle idee di Herder è riconosciuto da Poggi in *Herder e la biologia dei romantici*, «Studi germanici», XLIV, 2006, 1, pp. 29-52.

[44] J. G. Herder, *Briefe: Gesamtausgabe 1763-1803*, hrsg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv), bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold (= DA), Weimar 1977-2016, Bd. VII: Januar 1793-Dezember 1798 (1982), n. 442, p. 423.

[45] F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Leipzig 1797, in *Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Schelling – Edition und Archiv)* (= AA), Reihe I: Werke, Bd. V, hrsg. von M. Durner, Stuttgart 1994; Id., *Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, Hamburg 1798, in AA, I, Bd. VI, hrsg. von J. Jantzen et al., München 2000.

[46] Tra il 1798 e il 1802 le frequentazioni tra Goethe e Schelling sono alla base di fecondi scambi nelle due direzioni. L'*Erster Entwurf* del 1799 porta in qualche modo le tracce di queste frequentazioni con Goethe, specialmente per l'attenzione data da Schelling agli aspetti empirici dell'indagine scientifica, che emerge dal più vasto numero di riferimenti a studiosi dell'epoca nelle discipline più diverse. F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Zum Behuf seiner Vorlesungen*, Jena 1799, in AA, I, Bd. VI, hrsg. von W. G. Jacobs und P. Ziche, München 2001.

Anche la nebbia e le nuvole si dilettano nei loro mutamenti. A queste altitudini gli effetti elettrici nell'atmosfera sembrano più intensi di quelli delle regioni più in basso. Forse a ciò contribuiscono anche gli innumerevoli boschi dell'Harz. Raramente le nuvole hanno quelle uggiose figure uniformi che hanno intorno a Weimar[47].

Bellezza ed economia della natura, come pensava Herder, vanno di pari passo. E Knebel era non soltanto amico di lunga data di Goethe, ma una delle persone più vicine a Herder negli ultimi anni della sua vita; ne rifletteva il pensiero e il sentire, collaborava con lui all'ultimo suo lavoro, l'«Adrastea», fornendogli idee, consigli, intuizioni e qualche testo in versi. L'attenzione e il fascino per le 'alternanze' nella natura che troviamo nella lettera di Knebel testimonia non solo, in generale, quel sentire 'romantico' tipico di quegli anni, ma l'attenta osservazione della natura unita alla ricerca di modelli di spiegazione universale, come il concetto di 'tipo' o quello di una 'polarità' universale, in grado di dar conto al continuo divenire di una natura vivente. L'alternanza di fenomeni metereologici e i repentini mutamenti di forme, i fenomeni elettrici e magnetici risultavano dall'azione di forze 'viventi' che agiscono all'interno della materia[48]. I fenomeni luminosi e i colori sono un caso esemplare della 'vita' della natura.

Se nell'autunno del 1798 Herder suggerisce a Knebel di procurarsi gli scritti di Schelling, è perché sa, da Goethe, che in essi è racchiusa la *summa* di tutti quei discorsi che Herder, Knebel e Goethe avevano portato avanti con fervore da un decennio prima. Nello stesso tempo, proprio in quegli anni, Herder comincia a innalzare un muro di fronte a tutto ciò che proviene dall'ambiente filosofico jenese e a rinchiudersi in un quasi totale isolamento da cui non sarebbe più uscito sino alla sua morte. Di contro, a partire dal 1798, Goethe si era fatto promotore, per così dire, della filosofia di Schelling e, preso dall'entusiasmo per il suo arrivo a Jena, non esita a mostrarlo a Herder e a Knebel, i quali, invece, rispondono con le loro perplessità al suo riguardo[49]. Quando Goethe promette a Knebel l'invio dei due scritti schellinghiani e accenna a un terzo volume, «ancora più comprensibile degli altri due», che Schelling sta preparando come base per le sue lezioni (l'*Erster Entwurf*, che uscirà l'anno successivo, nel 1799), la risposta di Knebel, datata 29 dicembre 1798, è la seguente:

Ti ringrazio per l'invio di Schelling. Mi ha dato da lavorare sodo per qualche giorno. É un peccato che anche questo prodotto appartenga a quelle opere immature che di tanto in tanto appaiono ai nostri giorni. Lo stile è provocatorio, confuso, difficile, poiché i pensieri non sono legittimi, il frutto è insoddisfacente e acerbo[50].

[47] Lettera di Knebel a Goethe del 1 dicembre 1798: J. W. Goethe, K. L. Knebel, *Briefwechsel zwischen Goethe und Knebel (1774-1832)*, hrsg. von G. E. Guhrauer (= GK), 2 Bde., Leipzig 1851, Bd. I, n. 190, p. 192.
[48] Oltre alla lettera del 1 dicembre, si veda quella del 7 dicembre 1798, in GK, I, n. 192, pp. 194-195.
[49] Cfr. R. Haym, I, pp. 710 sgg.; II, p. 836; Irmscher nel commentario di FHA, VIII: *Schriften zu Literatur und Philosophie: 1792 – 1800* (hrsg. von H. D. Irmscher, 1998), p. 1153.
[50] GK, I, n. 195, p. 196.

Nel giudizio di Knebel, per nulla benevolo nei confronti di Schelling, si riflette anche l'opinione di Herder il quale, pur avendo a sua volta ricevuto gli scritti di Schelling da Goethe, non si pronuncia mai esplicitamente al riguardo. Immaginiamo però che anche lui, come Goethe, dovette trovarvi – nonostante la terminologia idealista e l'impostazione speculativa – una notevole affinità col proprio modo di concepire la natura. Il rapporto tra Herder e Schelling – spesso presi in considerazione dagli interpreti sulla base di una affinità, talvolta invece per metterne in luce le divergenze inconciliabili – appare per tali motivi quanto mai problematico[51].

A poco più di un decennio di distanza dall'uscita della prima parte delle *Ideen* di Herder, Schelling pubblica i suoi scritti di *Naturphilosophie* – le *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), la *Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798), l'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) – in cui il giovane filosofo realizza, per dirla con Moiso, «quella convergenza di estetica ed economia della natura vivente che già aveva costituito il programma dello Herder delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*»[52]. In una tale convergenza di intenti estetici e di filosofia della natura è ancora la nozione di equilibrio a giocare, come abbiamo visto per Herder, un ruolo di primo piano e a segnare, per tale motivo, una pietra di paragone che misura affinità e distanza teorica e metodologica tra i due autori.

Nel sistema schellinghiano di filosofia della natura l'equilibrio risulta inscindibilmente connesso allo schema di una polarità di forze che agiscono, senza interruzione, nell'universo come all'interno di un grande organismo. A una «forza *positiva*» – afferma Schelling nella *Weltseele* – «che (in quanto *impulso*) *avvia* il movimento» si accompagna sempre anche una «*negativa*, che (in quanto *attrazione*) *riporta* il movimento *in se stesso*»[53]. Se questo è, per così dire, lo schema generale a cui è possibile ricondurre l'intero sistema di filosofia della natura schellinghiano, è altrettanto significativo il modo in cui Schelling riesca a conciliare questo stesso schema con quello di spiegazione del vivente che si basa su concetti come quello di 'unità' e di 'organizzazione'. Sono infatti «queste due forme contrastanti» – afferma ancora nella *Weltseele* – «rappresentate in unità e al tempo stesso in conflitto», a condurre «all'idea di un *principio organizzante*» che,

[51] Alla fine degli anni Novanta, mentre si accentuava la polemica con Kant, Herder cominciava a distaccarsi anche da Goethe, Schiller e altri intellettuali sino a quel momento a lui vicini. Sui rapporti con Kant si vedano T. Borsche (Hrsg.), *Herder im Spiegel der Zeiten*, München 2006, U. Gaier, R. Simon (Hrsg.), *Zwischen Bild und Begriff. Kant und Herder zum Schema*, Paderborn 2010 e M. Heinz, *Herders "Metakritik": Analysen und Interpretationen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013; sui rapporti con Goethe in particolare gli studi di H. D. Irmscher, *Goethe und Herder im Wechselspiel von Attraktion und Repulsion*, «Goethe-Jahrbuch», CVI, 1989, pp. 22-52, e di G. Sauder, *Die Darstellung von Aufklärung in Herders* «*Adrastea*» *und die Kritik Schillers und Goethes*, in *Aufklärung und Weimarer Klassik im Dialog*, hrsg. von A. Rudolph, Tübingen 2009, pp. 169-185 e la raccolta di lettere curata da G. Arnold, «*Adrastea*». *Quellen zur Rezeption einer kulturgeschichtlichen Zeitschrift*, in *Das Archiv der Goethezeit. Ordnung – Macht – Matrix*, hrsg. von G. Theile, München 2001, pp. 197-252.

[52] F. Moiso, *Vita, natura, libertà*, cit., p. 22.

[53] F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo*, cit., p. 65.

non solo, come egli afferma, «dà al mondo la forma del *sistema*»[54], ma consente di compiere anche il passo successivo: la concezione del mondo come un grande organismo, come un universale essere organico. Schelling afferma infatti che «nella natura vi è una tendenza universale verso l'equilibrio», in base alla quale «ogni principio eccitato desta necessariamente e secondo una legge universale il principio *opposto*, col quale si trova in equilibrio»[55]. Ma è proprio questo, di fatto, l'elemento caratterizzante un essere organico, che trova la sua spiegazione in processi di opposizione e nell'idea di un «equilibrio continuamente *perturbato*»[56]. È dunque possibile una sorta di parallelismo tra la contrapposizione di fenomeni nel mondo della fisica, come la coppia gravità-luce, e quella di fenomeni relativi al mondo del vivente e della vita – parallelismo che trova, in Schelling, una conferma nel trattato sulla *Weltseele*, dedicato, nella prima parte, alla polarità tra forze originarie del mondo fisico, e nella seconda, alla polarità insita nel mondo organico.

La vita è perturbazione continua, un perenne disfarsi e ricomporsi di un equilibrio mai definitivo, ma sempre precario e instabile[57]. Nell'*Erster Entwurf* – l'opera in cui forse maggiormente ritorna il concetto schellinghiano di *Gleichgewicht* – la nozione di equilibrio è funzionale alla spiegazione dell'organismo e delle sue funzioni (sensibilità, eccitabilità, riproduzione). Un esempio:

> L'organismo, per essere eccitabile, deve trovarsi in equilibrio [*Gleichgewicht*] con se stesso, ed in questo punto di equilibrio cade l'organismo come oggetto. Se l'organismo non si trovasse in equilibrio con se stesso, questo equilibrio non potrebbe essere alterato e nell'organismo non vi sarebbe né una fonte di attività dinamica, né *sensibilità* alcuna. Ma, proprio per il fatto che la sensibilità è solo *turbamento* dell'equilibrio organico, essa è riconoscibile solo nel continuo ristabilimento dell'equilibrio. Questo ristabilimento si manifesta tramite i fenomeni dell'irritabilità e, dunque, i fattori originari dell'eccitabilità sono la sensibilità e l'irritabilità, che coesistono necessariamente. Il prodotto di questo ristabilimento è, sempre ed ancora, l'organico stesso e, quindi, tale ristabilimento appare *al livello più basso* come *autoriproduzione* continua dell'organismo e la sua causa come *forza di riproduzione*[58].

Presupposto fondamentale della spiegazione schellinghiana della natura come organismo universale e del suo continuo divenire non è soltanto la polarità di forze, ma anche l'idea di una gradazione di forme e di una continuità tra inorganico e organico. Se Kant aveva negato, criticando con decisione Herder, la tesi di una continuità e di un indissolubile legame tra mondo inorganico e organico – si pensi al rifiuto della 'mostruosa' ipotesi di un trasformismo da

[54] Ivi, p. 61.
[55] Ivi, p. 105.
[56] Ivi, p. 165.
[57] AA, I, p. 582. Delle due traduzioni italiane disponibili, si rimanda a quella di C. Tatasciore: F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo. Un'ipotesi della fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, Napoli-Salerno 2016. Cfr. P. Giacomoni, *Le forme e il vivente*, cit., p. 222.
[58] F. W. J. Schelling, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, a cura di G. Grazi, Roma 1989, p. 314.

una forma all'altra[59] – è proprio questo invece il legame tra Herder e Schelling, nonché il presupposto della *Naturphilosophie*. Per Schelling, «la natura organica e quella inorganica devono spiegarsi e determinarsi reciprocamente», al punto che una spiegazione di ciascuno di questi due aspetti della natura in maniera separata l'uno dall'altro risulterebbe, in ultima analisi, «insufficiente»[60]. Tenendo ferma l'esigenza di spiegare la natura attraverso lo schema di una polarità originaria, Schelling propone inoltre la tesi dell'appartenenza a un «doppio mondo» non soltanto dell'organico (materia e spirito, esterno e interno, inferiore e superiore), ma anche, specularmente, dell'inorganico[61]. La differenza tra organico e inorganico non è assoluta; la possibilità di una ricongiunzione dell'uno con l'altro risiede, per Schelling, nel carattere duale di entrambi[62]. L'uno, come era stato per Herder, non può esistere senza l'altro ma non, come avevano affermato le dottrine ilozoiste, a causa di una vivificazione della materia, bensì sulla base di un mutamento di proporzioni o bilanciamento di forze di tipo opposto, il cui legame resta, in ogni caso, indissolubile. Per spiegare il 'passaggio' dall'uno all'altro, Schelling propone, nell'*Erster Entwurf*, il concetto di «gradazione dinamica» nella natura[63].

La contrapposizione non è mai di tipo meccanico ma resta in equilibrio (dinamico) in quanto è compresa in un'unità di ordine superiore. A tal proposito è interessante quanto afferma Schelling nelle parti della *Weltseele* dedicate alla luce: «ciò che chiamiamo *luce* è però esso stesso fenomeno di una materia *superiore*, che è capace di svariati altri legami e che, con ogni nuovo legame, assume anche un modo diverso di agire»[64]. La luce appare agli occhi umani come l'«elemento più semplice», nel quale invece è racchiusa quella «*originaria duplicità*» che sta alla base di tutti i fenomeni della natura[65]. La luce del Sole, in particolare, sarebbe, per Schelling, all'origine della vita e della duplicità sulla Terra. Ciò che sembra emanare dal Sole come una forza unica, in prossimità della Terra si scinde, mostrando il dualismo di cui la luce è originariamente capace. Solo nel manifestarsi di tale dualismo ha luogo la reale contrapposizione di forze che caratterizza il mondo della natura. A fondamento di tutto, però, vi deve essere sia l'eterogeneità (la polarità, la contrapposizione) sia l'omogeneità, sicché «la verità sta nella *riunione di entrambi*»[66].

Schelling avanza, nel capitolo della *Weltseele* sulle *Erste Kräfte der Natur*, l'ipotesi di un ricongiungimento delle teorie corpuscolaristica e ondulatoria della

[59] Per le recensioni kantiane ai primi due volumi delle *Ideen* (1784 e 1785), si veda I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussische Akademie der Wissenschaften (Bde. 1–22), von der Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24), Berlin 1900–, VIII, pp. 43–66.
[60] F. W. J. Schelling, *Primo abbozzo*, p. 245.
[61] Ivi, p. 251.
[62] Ivi, pp. 242–253.
[63] Ivi, p. 165.
[64] F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo*, p. 69 (AA, vol. VI, p. 85 [ed orig. p. 16]).
[65] *Ibid*.
[66] *Ibid*.

luce, dal momento che, in fondo, affermare «la *materialità* della luce» non esclude la tesi contraria, e cioè che «la luce sia il fenomeno di un mezzo mosso»[67]. Non si esclude cioè che «quel che Newton vuole», una «materia luminosa particolare, capace di partecipare anche di rapporti chimici» sia conciliabile con «quel che vuole Eulero», la «propagazione della luce attraverso il semplice scuotimento di un mezzo decomponibile»[68]. Posto che l'agitazione del mezzo non deve essere necessariamente *mechanisch*, Schelling sostiene che l'unificazione di due teorie contrapposte, ciascuna delle quali gravata «dalle sue proprie difficoltà» che la rendono imperfetta, gioverebbe senz'altro alla comprensione del fenomeno, in quanto renderebbe possibile il completamento reciproco dell'una con l'altra e il potenziamento dei vantaggi contenuti in ciascuna ipotesi[69].

La nuova teoria unificatrice ha come base il fatto che la luce appaia ovunque come «fenomeno di uno sviluppo»[70]. È qui che entra in gioco il concetto di equilibrio che consente a Schelling di porre la polarità come modello di spiegazione della filosofia della natura:

> Non possiamo spiegare la propagazione della luce da tutte le parti senza ammettere che questo sia un movimento *originario*. In una materia, però, c'è un movimento originario solo finché essa non abbia raggiunto un *equilibrio dinamico*, cioè finché essa è ancora concepita in divenire. Dunque, tutta la luce che tocca il nostro organo è tale da essere ancora nello stato di *sviluppo*[71].

Ciò che incuriosisce è il fatto che, a pochi anni di distanza Herder ripropone, nel sesto numero della rivista «Adrastea», gli stessi interrogativi e le stesse ipotesi di Schelling e sembra quasi ricalcare, passo per passo, le argomentazioni della *Weltseele*. Nel periodico, pubblicato a cadenza non regolare tra il 1801 e il 1803, anno della sua morte, Herder omette numerosi nomi del panorama filosofico e letterario dell'epoca, con il proposito – o pretesto – di dare maggiore risalto agli autori antichi e ai moderni sino alla prima metà del secolo diciottesimo. I nomi di Goethe e Schelling non vi compaiono mai, ma aleggia la loro presenza nel sesto fascicolo, incentrato su un riepilogo delle principali scoperte e osservazioni nell'ambito delle scienze astronomiche e ottiche del diciottesimo secolo. È qui che compaiono temi (la nascita e struttura del cosmo, la natura della luce, la teoria dei colori) che non possono non rimandare alla *Naturphilosophie* schellinghiana elaborata pochi anni prima, anche in collaborazione con Goethe.

Anche Herder, per farla breve, propone una convergenza delle due teorie della luce, ondulatoria e corpuscolare, avanzando un'ipotesi non troppo dissimile da quella proposta da Schelling nella *Weltseele*, ma senza minimamente accennare a quest'ultimo[72]. Capire «la natura della luce» è per l'uomo di fondamentale

[67] F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo*, cit., p. 66 (AA, vol. VI, p. 82 [ed orig. p. 12]).
[68] *Ibid*.
[69] *Ibid*.
[70] *Ibid*.
[71] *Ibid*.
[72] Sul sesto fascicolo si rimanda a L. Follesa, *La Licht-Adrastea di J.G. Herder. Fonti, prestiti, controversie*, in G. Granata (a cura di), *Circolazione di libri–Circolazione di Idee. Percorsi di studio*

importanza perché è grazie ad essa che «tutto l'universo diventa visibile», anzi – proprio come in Schelling – è da essa che, nel nostro pianeta, «tutta la vita si mantiene, forse persino si produce e si riproduce»[73]. Se sono vere, continua Herder, le conclusioni tratte dalle osservazioni di Herschel, di Schöter, di Bode, di von Hahn ecco che una «*bella* teoria unificatrice sorgerebbe così tra Newton e Eulero! [*corsivo d. A.*]»[74].

Il comune richiamarsi, da parte di Schelling e di Herder, alle scoperte fatte dagli astronomi negli ultimi decenni del Settecento, costituisce certamente una possibile spiegazione del convergere dei due autori verso un'ipotesi molto simile, ma forse non basta, dal momento che nessuno di questi 'osservatori' del cielo aveva mai formulato l'ipotesi di un'unificazione in modo esplicito come avrebbe poi fatto Schelling[75]. La congiunzione delle due teorie della luce si ripresenta ancora in Herder con un linguaggio esoterico, dove il mezzo che riempie lo spazio, quella «oscura, nera distesa» attraverso la quale passa la luce, è «madre» di tutti i fenomeni, mentre «la forza che risveglia la luce» è il «padre», ovvero il Sole:

> La *luce in sé* sarebbe e rimarrebbe invisibile per noi; ma vedremmo tutti i corpi illuminati da essa, specialmente la *Madre* e il *Padre*, l'oscuro blu celeste e l'*Elio* [il Sole, *ndA*], che ce l'ha inviata. Illumina e brucia; per mezzo di essa viviamo, vediamo, pensiamo, godiamo; ciò che vive, gioisce della luce e della creazione di luce. Dunque la più nobile che pensa in noi, la nostra luce, non dovrebbe fornire la prova evidente della luce che vediamo in divenire, e con essa del divenire della creazione[76]?

La metafora della luce, che resta in sé invisibile ma permette all'uomo di vedere, quindi di conoscere, tutto ciò che essa illumina, consente di comprendere in che senso il discorso portato avanti da Herder proceda secondo una direzione diversa da quella della speculazione schellinghiana. Non sono soltanto motivi personali a dividere i due autori, ma soprattutto un'incolmabile distanza metodologica, terminologica e morale. Herder non riconosce l'affinità con i lavori di Schelling, nonostante egli stesso, con le sue *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, abbia fornito, negli anni Ottanta del Settecento, una base d'avvio alla schellinghiana *Naturphilosophie*[77]. Il carattere speculativo e troppo astratto della filosofia di Schelling giustificava il non riconoscimento,

in età moderna e contemporanea, Roma 2020, pp. 185-200.
[73] FHA, X, p. 511.
[74] *Ibid*.
[75] Nisbet, pur riconoscendo che la teoria della luce herderiana «troppo simile a quella di Schelling per non esserne stata influenzata», traccia un possibile percorso che passa per Bode (1768), von Hahn (1792) e Herschel (1798) e arriva sino a Schelling e Herder. H. B. Nisbet, *Herder*, pp. 150-151.
[76] FHA, X, p. 512.
[77] Sui rapporti tra Herder e Schelling, si vedano ad esempio S. Dietzsch, *Differenzierungen im Begriff des Geschichtlichen: Herder und Schelling*, in M. Heinz (Hrsg.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Amsterdam 1997, pp. 297-309; J. Schmidt, *‚Naturphilosophie': Schelling and Herder?*, in S. Groß (Hrsg.), *Herausforderung Herder / Herder as Challenge*, Heidelberg 2010, pp. 97-108; L. Follesa, *Die Lebensalteranalogie bei Herder und Schelling*, in L. Steinby (Hrsg.), *Herder und das 19. Jahrhundert*, Heidelberg 2020, pp. 83-92.

da parte di Herder, della sua 'paternità'[78] della *Naturphilosophie*, che batteva una strada troppo insidiosa per la ragione. Fare riferimento a «forze originarie», a «concetti-limite», come fa Schelling, anziché a «spiegazioni» che rendono conto, in maniera puntuale, dei fenomeni concreti e singolari della natura, allontanerebbe, dal punto di vista herderiano, l'uomo da quella che egli considera una conoscenza adeguata alle capacità umane[79]. Al contrario, ciò costituisce per Schelling il presupposto teorico di una *Naturphilosophie* intesa come scienza speculativa, capace di spiegare un'infinità di fenomeni empirici inquadrandoli in un unico schema concettuale[80]. Schelling di fatto ambisce ad assicurare alla sua filosofia «dinamica» un rigore che gli consente di respingere ogni accusa di «arbitrarietà»[81]. I risultati delle singole indagini empiriche – ad esempio le osservazioni degli astronomi o le indagini sperimentali sulla luce – trovano una collocazione nel suo sistema 'a priori'; inaccettabile, per Herder, l'insistenza sulla necessità di un tale sistema mentre emerge, nell'«Adrastea», il ruolo di primo piano della ricerca empirica (quella basata sugli 'strumenti')[82].

Con il suo rifiuto Herder apre le porte all'atteggiamento di critica e di diniego che colpì i *Naturphilosophen* e le loro 'ardite' speculazioni da parte di numerosi naturalisti e scienziati successivi. Nel sesto fascicolo dell'«Adrastea», pur trattando numerosi dei temi presenti nella *Weltseele*, Herder rifiuta l'assunto di base di Schelling, cioè il progetto di costruzione di una filosofia speculativa, e porta avanti, piuttosto, un attacco più o meno celato agli idealisti o 'sognatori della ragione'. La filosofia speculativa è un'aberrazione della ragione nata, come le visioni degli entusiasti, da uno squilibrio tra ragione e immaginazione[83]. Quei 'fantasmi' della ragione speculativa possono annidarsi nelle teste di chiunque e con una facilità maggiore di quanto non lo si creda proprio perché, anziché cercare di stare in equilibrio tra forze della logica e forze della fantasia, si eccede nel dare troppo credito all'una oppure all'altra direzione e di inoltrarsi, come Swedenborg, in quel mondo al quale nessun uomo in questa Terra, a patto di conservare la propria salute mentale, potrebbe avere accesso[84].

Laura Follesa
Friedrich-Schiller Universität Jena
✉ la.follesa@gmail.com

[78] Cfr. R. Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, Berlin 1877-1885, rist. 1958, II, pp. 836-837; H. B. Nisbet, *Herder*, p. 151.
[79] F. W. J. Schelling, *Sull'anima del mondo*, p. 65.
[80] *Ibid*.
[81] Ivi, p. 66.
[82] Sul rapporto forza-organo, conoscenza teorica-conoscenza strumentale: FHA, X, p. 506.
[83] FHA, X, pp. 562, 568.
[84] FHA, X, pp. 568-569.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4430657

Contributi/4

Der Satz der Indifferenz

Ein Gespräch zwischen Schiller und Schelling, das Nicht Stattgefunden Hat

Niklas Sommer

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 25/01/2020. Accettato il 06/07/2020.

The Principle of Indifference. A Dialogue Between Schiller and Schelling that Never Took Place

In 1803 long after Schiller has abandoned his philosophical endeavours in favour of dramatic poetry he engages with Schelling's emerging philosophy of identity (*Identitätsphilosophie*) and employs the term point of indifference (*Indifferenzpunkt*) in order to discern the true character of poetry. Within Schelling's philosophy of identity said concept serves the function of unifying the two principal spheres of the science of knowledge: transcendental philosophy and philosophy of nature. The question arises, then, what does the integration of Schelling's first principle into Schiller's anthropological aesthetics entail? This paper attempts to place Schiller as a philosopher in the development of German Idealism by taking a closer look at the connection between his *On the Aesthetic Education of Men* and Schelling's emerging philosophy of identity.

Einleitung

Wenngleich die Entwicklung der nachkantischen Philosophie als gut erforscht gelten darf[1], so ist das Verhältnis Schiller-Schelling[2] bisher von der Forschung größtenteils unberücksichtigt geblieben[3]. Zum einen, weil Schiller

[1] Beispielsweise: D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, Frankfurt am Main 2004; F. Beiser, *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism*, Cambridge 2002; K. Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy*, Cambridge 2000; L. Pareyson, *L'estetica dell'idealismo tedesco,* Torino 1950; V. L. Waibel u.a., *Ausgehend von Kant. Wegmarken der klassischen deutschen Philosophie*, Würzburg 2016.

[2] Schillers Werke werden zitiert nach F. Schiller, *Werke. Nationalausgabe* (zitiert als NA nach Band und Seitenzahl), hrsg. von J. Petersen, G. Fricke u.a., Weimar 1943ff.; Schellings Werke nach F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (zitiert als *AA* nach Band und Seitenzahl), hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs u.a., Stuttgart 1976ff.

[3] Eine Ausnahme stellen beispielsweise dar. Vgl. M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus,* Frankfurt am Main, 2007, S. 194-218; H. Feger, *Erhaben ist das Tragische. Kant – Schiller – Schelling*, *Positive Dialektik: hoffnungsvolle Momente in der deutschen Kultur. Festschrift für*

sich erst allmählich aus der überwiegend literaturwissenschaftlichen Forschung emanzipiert und ins Interesse der philosophischen Forschung gelangt[4] und zum anderen, weil Schiller mit Schelling keine, wie beispielsweise mit Fichte, nennenswerte Zusammenarbeit oder Auseinandersetzung verbindet[5].

Gleichwohl liest Schiller die von Schelling übersendeten Texte *System des transzendentalen Idealismus* und dessen *Darstellung meines Systems der Philosophie* und schickt ihm seinerseits die Briefe *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (im Folgenden *ästhetische Erziehung*) mit der Bitte um einen Kommentar.

> Wenn Sie in einer müßigen Stunde meinen Aufsatz über aesthetische Erziehung ansehen wollen, so sagen Sie mir doch, wenn wir uns wiedersehen wie sich diese Vorstellung der Sache zu dem jetzigen Standpunkt der Philosophie verhält. Sie müssen freilich manches dem Zeitmomente zu gute halten, worinn vor 6 Jahren noch die Philosophie stand, und nur auf die Tendenz überhaupt, nicht auf die, noch viel zu dogmatische, Ausführung sehen[6].

Wäre Schillers Aufforderung nicht trotz der Tatsache, dass keinerlei Antwort Schellings oder Gespräch über diesen Sachverhalt überliefert ist[7], schon interessant genug und wert, sich das Verhältnis zwischen den beiden Denkern genauer anzusehen, so stößt man darüber hinaus in Schillers Vorrede zur *Braut von Messina Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie* von 1803 auf den Begriff Indifferenzpunkt, den er dort nutzt, um das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft in der Charakterisierung der Poesie zu kennzeichnen. So heißt es dort

Klaus L. Berghahn, hrsg. von J. Hermand, Oxford 2007; außerdem den Band *Landschaft – Mythos – Geschichte. Entwürfe der Ästhetik zwischen Schiller und Schelling*, hrsg. von F. Vollhardt, F. Büttner, A. Zerbst, der 2021 erscheinen wird.

[4] S. etwa F. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford 2005; L. A. Macor, *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant,* Würzburg 2010; E. Acosta, *Schiller* versus *Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, New York, 2011. S. auch die wichtige Arbeit von Sharpe. L. Sharpe, *Schiller's Aesthetic Essays: Two Centuries of Criticism*, Columbia 1995, P. Guyer: *The Ideal of Beauty and the Necessity of Grace. Kant and Schiller on Ethics and Aesthetics*, *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, hrsg. von W. Hinderer, Würzburg 2006, S. 187-205.

[5] Zu Schillers Auseinandersetzung mit Fichte vgl. die exzellente, insbesondere die Ursprünge der sogenannten Einflussthese in der französischen Forschung berücksichtigende Einleitung bei Acosta. E. Acosta, S*chiller* versus *Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, New York, 2011, S. 10-40. Zu Fichtes Ästhetik, die im Zuge der Horen-Auseinandersetzung eine wichtige Rolle spielt, s. D. Breazeale, *Against Art? Fichte on Aesthetic Experience and Fine Art*, «Journal of the Faculty of Letters of Tokyo, Aesthetics», XXXVIII, 2013, S. 25-42.

[6] NA XXXI, 35.

[7] Bekannt ist lediglich ein Brief Carolines an ihren damaligen Mann August Wilhelm Schlegel, indem es im Hinblick auf Schillers Schreiben heißt: «Schiller hat Schelling auf Morgen Abend mit Goethe und Cotta bey ihm zu schwärmen eingeladen. Hör, das war ein recht kreuzbraver Brief, (…). Dann schickte er auch Schelling seine Maria und kleine prosaische Schriften, und der sollte ihm doch sagen, wenn er in einer müßigen Stunde etwa die ästhetischen Briefe ansähe, wie sie sich zu dem jetzigen Moment verhielten. „Antwort. Verhalten sich gar nicht." So würde ich sprechen» (NA XXXI, 274).

Alles, was der Verstand sich im Allgemeinen ausspricht, ist eben so wie Das, was bloß die Sinne reizt, nur Stoff und rohes Element in einem Dichterwerk und wird da, wo es vorherrscht, unausbleiblich das Poetische zerstören; denn dieses liegt gerade in dem Indifferenzpunkt des Ideellen und Sinnlichen[8].

Schiller greift damit einen Begriff Schellings aus der beginnenden Periode der Identitätsphilosophie[9] auf, da Schelling darum bemüht war, die beiden Pole Natur- und Transzendentalphilosophie aus dem Indifferenzpunkt[10] des Subjektiven und Objektiven zu begründen[11]. Dagegen benutzt ihn Schiller, um einen Sachverhalt auszudrücken, den er einige Jahre zuvor in der *ästhetischen Erziehung* im Zuge seiner transzendentalen Begründung der Menschheit und der Kunst noch unter dem Begriff *aktiver Bestimmbarkeit* gefasst hatte. Dieser diente ihm dort dazu, den Sinnlichkeit und Vernunft vereinenden Effekt zu verdeutlichen, den das Schöne auf den Menschen ausübt, und somit verständlich zu machen, inwiefern Schönheit die notwendige Bedingung der Menschheit darstellen könne. Der Begriff des Indifferenzpunkts findet sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht in seiner Terminologie[12]. Es stellt sich daher die Frage, ob Schiller dem Gebrauch bei Schelling treu bleibt, wenn er den Indifferenzpunkt in seine anthropologische Ästhetik überführt, oder ob er seine eigenen Ansichten justiert, nachdem er die «philosophische Bude»[13] beinahe ein Jahrzehnt geschlossen hatte.

Es soll im Folgenden daher darum gehen, Schillers Ableitung der Schönheit nachzuzeichnen, mit seiner Äußerung in der Vorrede zu vergleichen und auf Schellings Begründung der Identitätsphilosophie zu beziehen.

Schillers Argumentation gilt es in drei Schritten zu entwickeln, um zu verdeutlichen, inwiefern von der Poesie im Besonderen, und der Kunst im Allgemeinen, als einem Indifferenzpunkt gesprochen werden kann. Erstens wird es darum zu tun sein, das erkenntnistheoretische Grundgerüst der *ästhetischen Erziehung* darzustellen, welches den für die Bestimmung der Menschheit sowie der Kunst möglichen begrifflichen Raum eröffnet. In einem zweiten Schritt sollen die Konsequenzen dieser Grundstruktur verdeutlicht werden und

[8] NA X, 12.
[9] Zu Schellings Identitätsphilosophie vgl. R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersettzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801),* Freiburg im Breisgau u.a. 1975.
[10] Zu den Begriffen Identität und Indifferenz s. B. Rang, *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main 2000; außerdem M. Frank, *„Identity of identity and non-identity": Schelling's path to the „absolute system of identity"*, in *Interpreting Schelling. Critical Essays*, hrsg. von L. Ostaric, Cambridge 2014, S. 120-145.
[11] Vgl. *AA* X, 109ff.
[12] Eine Ausnahme bildet die Schrift *Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten*, in dem Schiller zwei Mal von im Hinblick auf die Moral *indifferenten* Handlungen spricht, sofern sie lediglich durch den Naturtrieb angestoßen werden, also im kantischen Sinne keinerlei moralischen Wert besitzen. Es steht zu vermuten, dass dieser Gebrauch des Begriffs indifferent jedoch auf Kants Behandlung moralischer Handlungen in der *Religionsschrift* zurückgeht. Vgl. NA XXI, 34.
[13] NA XXVIII, 132.

schließlich soll drittens Schillers Vermögenstheorie beleuchtet werden, die auf transzendentaler Ebene darlegt, genau wie der Akt des (ästhetischen) Urteilens die deduzierte Bestimmung der Menschheit und die daraus gewonnene Forderung der ästhetischen Anthropologie erfüllt und was dies für das Kunstobjekt bedeutet. Der Bezug zu Schellings philosophischen Arbeiten des einsetzenden neunzehnten Jahrhunderts ergibt sich dabei durch Schillers Kennzeichnung des Poetischen als eines indifferenten Moments, was einen Vergleich mit dem Ort der Indifferenz im Identitätssystem herausfordert.

Die im *System des transzendentalen Idealismus* ausgeführte Verhältnisbestimmung von Natur- und Transzendentalphilosophie führt schließlich zur *Darstellung meines Systems der Philosophie,* indem sich eine Vereinigung beider Grundwissenschaften in der Philosophie des Absoluten vollzieht. Ausgehend von diesem Vergleich wird der Versuch unternommen, eine Antwort auf Schillers Bitte an Schelling zu geben, die *ästhetische Erziehung* im philosophischen Zeitmoment um 1800 zu verorten.

1. Schillers «Untersuchungen über das Schöne und die Kunst»[14]

Einsetzend mit Brief elf macht es Schiller sich in der *ästhetischen Erziehung* zur Aufgabe, auf transzendentalem Wege zu begründen, dass Schönheit eine notwendige Bedingung der Menschheit darstelle. Mit diesem Zug versucht er, kulturpessimistischen Einwänden gegen seine Theorie ästhetischer Kultur zuvorzukommen[15].

Schillers Begründung ist das Ergebnis einer Abstraktion von allen zufälligen Eigenschaften des Menschen (die Schiller nicht eigens aufführt) und fußt auf der Unterscheidung zwischen *Person* und *Zustand*[16]. Sie stehen für das im Menschen Beharrliche sowie dasjenige, das in ihm einem steten Wechsel unterzogen ist. Geht ein Mensch auch von Ruhe zur Tätigkeit über, wechselt also sein *Zustand,* so ist es doch derselbe Mensch, der diesen Wechsel vollzieht, so dass also seine *Person* beharrt. Aus dieser ersten Bestimmung folgt mehrerlei. Erstens sind beide Momente keineswegs identisch und zweitens sind sie nicht aufeinander reduzierbar. Im Gegensatz dazu steht der Begriff Gottes, vor dessen Hintergrund als Kontrastfolie Schiller seine Bestimmungen expliziert. Während bei diesem seine Bestimmungen sein Sein und sein Sein seine Bestimmungen ausmachen, beide Momente also identisch sind, wechselt beim Menschen trotz dem Beharren seiner Person der Zustand und trotz des Wechsels seines

[14] NA XX, 309.
[15] Zur Relevanz dieses Argumentationszuges für die *ästhetische Erziehung* vgl. F. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford 2005, S. 136ff.
[16] Eine historische Kontextualisierung dieser Begriffe findet sich bei Thiel. U. S. Thiel, *«Person» und «Zustand». Grundbegriffe von Schillers «transzendentalem» Weg im Kontext,* in *Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, hrsg. von G. Stiening, Klassiker Auslegen, Berlin/Boston 2019, S. 99-119.

Zustandes beharrt die Person[17]. Weil bei Gott beide Momente identisch sind, sind sie durcheinander begründet; weil sie beim Menschen voneinander getrennt sind, sind sie aufeinander reduzierbar[18]. Ist die Person ganz und gar ihr eigener Grund, ist der Zustand von einem äußeren Einfluss abhängig. Eine Formulierung Fichtes aus der *Gelehrtenschrift*[19] aufgreifend schreibt Schiller: «Nicht, weil wir denken, wollen, empfinden, sind wir; nicht weil wir sind, denken, wollen, empfinden wir. Wir sind, weil wir sind, wir empfinden, denken und wollen, weil außer uns noch etwas anderes ist»[20]. Andernfalls müsste sich die Person stetig verändern, so dass die Persönlichkeit aufgehoben würde, oder aber der Zustand müsste immer gleich bleiben, wodurch keine Veränderung (oder Mannigfaltigkeit) mehr bestünde[21].

Weil also die Person sich selbst begründet, nicht durch etwas anderes begründet ist, fasst Schiller sie unter dem Begriff der Freiheit; weil also der Zustand von etwas außer uns abhängig ist und nicht durch oder mit der Person gegeben ist, muss er «*erfolgen*»[22]. Da dieses Erfolgen unter der Bedingung der Zeit, als der Bedingung allen Werdens steht, schließt Schiller vom Zustand auf den Begriff der *Zeit*, so dass sich also die Begriffspaare *Person-Zustand* sowie *Freiheit-Zeit* ergeben.

Demzufolge steht die Freiheit, und mit ihr die Person, nicht unter der Zeit, sondern ist vielmehr ewig. Dieser Umstand kann allerdings nur für die Person (oder das Konstrukt derselben) gelten, keinesfalls für den Menschen, denn dieser ist nicht reine Person, sondern Person in einem bestimmten Zustand. Folglich hat der Mensch einen Anfang in der Zeit und dasjenige, woran die Person sich offenbart – *worüber* sie etwa denkt und *was* sie will – kommt nicht aus ihr selbst, sondern muss ihr von außen zukommen, oder *gegeben* werden[23]. Mit anderen Worten kann die Person sich nicht offenbaren, ohne dass sie einen Stoff empfängt, an dem sie ihre Tätigkeit ausüben kann. Wäre der Mensch also nur Person, könnte von einer Identität seiner Person gesprochen werden (*er* wäre *er*), aber – die vorherige Klammerbemerkung ad absurdum führend – er *wäre* gar nicht. Wäre der Mensch hingegen ausschließlich Zustand, so könnte zwar von einem Inhalt gesprochen werden (er *wäre),* aber es könnte nicht gesagt werden, dass *er* wäre. Im ersten Fall mangelt es an der Existenz, am Stoff, an dem die Beharrlichkeit, die Identität der Person sich zeigt, im zweiten Fall mangelt es an der Einheit eines Bewusstseins, dem ein Stoff, ein Inhalt zukommt[24].

[17] NA XX, 341.
[18] Ebd., 342.
[19] Zu Schiller und seiner Rezeption von Fichtes *Gelehrtenschrift* vgl. auch T. Ziolkowski, *Das Wunderjahr in Jena*, Stuttgart 1998, S. 131-136, besonders 131; außerdem F. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford 2005, S. 144-147.
[20] NA XX, 341f.
[21] Ebd.
[22] Ebd.
[23] Ebd., 342.
[24] Ebd.

Sowohl die Bestimmung *Person-Zustand* als auch *Freiheit-Zeit* sind darum bemüht, das die *ästhetische Erziehung* dominierende Problem begrifflich klar zu fassen. Indem Schiller nach einer Möglichkeit suchte, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, also den Übergang zwischen seiner sinnlichen und seiner vernünftigen Seite problematisierte, verpflichtete er sich einer dualistischen Position, die er nunmehr durch die Benennungen *Person-Zustand/Freiheit-Zeit/ Sein-Bestimmungen* einzufangen versucht[25]. Gleichwohl offenbart sich bereits der notwendige Zusammenhang beider dualistischer Glieder, wenn Schiller darauf hinweist, dass ihnen lediglich in ihrem Zusammenspiel Wirklichkeit zukommen kann, da der Mensch Person in einem bestimmten Zustand ist, nicht allein Person oder Zustand. Dies hat Konsequenzen für die Vorschrift dieser seiner, vernünftigen[26] Natur, Einheit in seine Veränderungen zu bringen.

Schiller bringt diesen Zusammenhang auf die griffige Formel: «Nur indem er sich verändert, *existiert* er; nur indem er unveränderlich bleibt, existiert *er*»[27]. Hieraus folgt denn auch die erste Bestimmung der Vollkommenheit des Menschen als «die beharrliche Einheit, die in den Fluten der Veränderung ewig dieselbe bleibt»[28].

Schiller nennt dies eine göttliche Tendenz, weil das beschriebene Idealbild durch die Gottheit – als vollständige Übereinstimmung zwischen Person und Zustand – symbolisiert wird, gleichwohl der Mensch dasjenige «zur unendlichen Aufgabe»[29] hat, was in der Gottheit bereits durch ihren Begriff gegeben ist. Die unendliche Aufgabe ergibt sich dabei aus dem Zusammenhang von Person und Zustand, respektive ihren Geltungsbereichen. Mit seiner Persönlichkeit hält der Mensch die Anlage zur beharrlichen Einheit in sich, deren Realisierung ihm jedoch ausschließlich in seiner sinnlichen Existenz möglich ist[30].

Angesichts dieser Zusammenhänge können Schillers folgende Äußerungen also kaum überraschen.

> Seine Persönlichkeit, für sich allein und unabhängig von allem sinnlichen Stoffe betrachtet, ist bloß die Anlage zu einer möglichen unendlichen Äußerung; und solange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Seine Sinnlichkeit, für sich allein und abgesondert von aller Selbsttätigkeit des Geistes betrachtet, vermag weiter nichts, als daß sie ihn, der ohne sie bloß Form ist, zur Materie macht, aber keineswegs, daß sie die Materie mit ihm vereinigt. Solange er

[25] Vgl. auch F. Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination,* Oxford 2005, S. 137ff: außerdem E. Acosta, *Schiller versus Fichte. Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit*, Amsterdam, New York 2011, S. 142ff; außerdem W. Janke, *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendentale Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*, in *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, hrsg. J. Bolten, Frankfurt am Main 1984, S. 229-261.
[26] Die Gleichsetzung von Person/Persönlichkeit und Vernunft, oder Intelligenz, wird terminologisch nicht explizit eingeführt, sondern vollzieht sich schlicht im Text. Vor dem philosophischen Hintergrund Schillers sind diese Gleichsetzungen jedoch keineswegs überraschend.
[27] NA XX, 343.
[28] Ebd.
[29] Ebd.
[30] Ebd.

bloß empfindet, bloß begehrt und aus bloßer Begierde wirkt, ist er noch weiter nichts als *Welt*, wenn wir unter diesem Namen bloß den formlosen Inhalt der Zeit verstehen. Seine Sinnlichkeit ist es zwar allein, die sein Vermögen zur wirkenden Kraft macht, aber nur seine Persönlichkeit ist es, die sein Wirken zu dem seinigen macht[31].

Da sich beide Momente, die das Menschsein konstituieren, lediglich durcheinander realisieren lassen, formuliert Schiller die «zwei Fundamentalgesetze der sinnlich-vernünftigen Natur»[32], welche die Grundlage der nachfolgenden Argumentation, insbesondere der Trieblehre, bilden. Sie bestehen in der Forderung, «absolute Realität»[33] und «absolute Formalität»[34] anzustreben, indem der Mensch sich der größtmöglichen Veränderung seiner Zustände aussetzt und gleichermaßen die größtmögliche Ordnung in diese wechselnden Zustände bringt. Gemäß des Interdependenzcharakters von Person und Zustand kann der Mensch nur dann die größtmögliche Ordnung in seine wechselnden Zustände bringen, wenn er sich einer Vielzahl von Veränderungen aussetzt und er kann sich nur dann einer Vielzahl von Veränderungen aussetzen, wenn seine Vernunft in der Lage ist, eine größtmögliche Ordnung zu stiften.

Dem Zusammenspiel von Person und Zustand auf transzendentaler Ebene entsprechen der Form- und der Stofftrieb auf anthropologischer Ebene, welche die Wirkungen der beiden abgeleiteten Vermögen Sinnlichkeit und Vernunft ermöglichen[35]. Gemäß der Deduktion der Dualität von Person und Zustand gilt es nunmehr, ein paralleles Verhältnis für Stoff- und Formtrieb zu entwickeln. Wie sich Persönlichkeit und Empfindung lediglich durcheinander realisieren lassen, kommen auch die beiden Grundtriebe des Menschen lediglich dann zu ihrer vollen Entfaltung, wenn sie sich gegenseitig begrenzen. Man muss sogar noch darüber hinaus gehen und sagen, dass sie überhaupt nur zu ihrer eigentlichen Geltung kommen, wenn sie sich nicht auf Kosten des anderen entfalten. Denn ist beispielsweise der sinnliche Trieb im Menschen die bestimmende Kraft und wirkt also darauf, so viele Eindrücke wie möglich aufzunehmen, ohne dass zur gleichen Zeit der Antrieb bestünde, diese Eindrücke unter einander zu vergleichen und zu strukturieren, so könnte auch nicht davon gesprochen werden, dass eine Person Eindrücke hätte. Eindrücke kann der Mensch nur dann aufnehmen, respektive für sie empfänglich sein, wenn er ein eigenständiges Subjekt ist, das diese Eindrücke auf seine Person bezieht. Er kann jedoch auch nur dann ein eigenständiges Subjekt sein, wenn er über ausreichend Empfänglichkeit für Eindrücke verfügt, um seine Eigenständigkeit an ihnen zu zeigen. Er kann nur dann eigenständig sein, wenn er sich gegenüber einem äußeren Einfluss eigenständig verhalten kann; und er kann nur dann empfänglich sein, wenn er eine Instanz ist, die Eindrücke aufnimmt und auf sich bezieht. Schiller bestimmt das Verhältnis beider Triebe also als Wechselwirkung, einen Begriff, der explizit

[31] Ebd.
[32] NA XX, 344.
[33] Ebd.
[34] Ebd.
[35] Ebd., 433ff.

unter Verweis auf Fichte in seine Theorie einführt[36]. Folglich gibt es auch keinen dritten Grundtrieb, der beide Triebe vermitteln könnte, da sie bereits vollständig durch ihre Wechselwirkung aufeinander bezogen und begründet sind. Weil sie durcheinander konstituiert sind, bedarf es keines dritten vermittelnden oder ihnen logisch vorgeordneten Grundtriebes[37].

Dieses Gleichgewicht zwischen Form- und Stofftrieb zu erzeugen und insbesondere zu erhalten ist die designierte Aufgabe der Kultur[38] und der Ausdruck dieses Gleichgewichts die Schönheit[39] oder der Spieltrieb. Dieser ist kein dritter Grundtrieb, sondern vielmehr derjenige Trieb, der aus dem Gleichgewicht von Stoff- und Formtrieb entsteht, beide also in sich aufnimmt[40]. Genau genommen kann man also auch nicht davon sprechen, dass der Spieltrieb die beiden Grundtriebe vermittle, sondern er ist vielmehr das Ergebnis ihres gegenseitigen Bezuges.

Was die transzendentale Erörterung zeigen soll, ist, dass die Schönheit als Gleichgewicht von Form und Realität die notwendige Bedingung der Menschheit darstellt, insofern sie diejenige Wechselwirkung bedeutet, in welcher sich die Entfaltung der menschlichen Anlagen ihrer Möglichkeit nach ausdrückt. Schillers Argumentation kulminiert darin, den Idealtypus dieser Schönheit – die *Idealschönheit* – zu bestimmen, die er als das vollkommene Gleichgewicht zwischen Form und Realität versteht[41]. Dieser Idealtypus, dem der Mensch lediglich in der eigenen Vervollkommnung teilhaftig würde, bleibt jedoch eine regulative Idee, auf die hin der Prozess der ästhetischen Kultivierung orientiert wird. Realiter hingegen wird niemals ein solches Gleichgewicht angetroffen werden können, sondern die Schönheit der Erfahrung, wie man sagen könnte, wird sich durch ein Übergewicht zu Seiten der Realität oder Form auszeichnen. Erstere bezeichnet Schiller als *schmelzende Schönheit,* letztere als *energische Schönheit*[42]. Die Idealschönheit markiert damit das Endziel, nach dem sich die Integration der schmelzenden und energischen Schönheit in einer konkreten Umsetzung der Erziehungsidee zu richten hat.

Bekanntlich ist die *ästhetische Erziehung* Fragment geblieben ist. Weder hat Schiller seine Theorie zu energischer Schönheit ausgeführt noch die angekündigte Zusammenfassung der energischen und schmelzenden Schönheit in der Idealschönheit geliefert[43]. Es bleibt der sich allmählich formierenden

[36] NA XX, 348ff.
[37] Ebd., 347.
[38] Ebd.
[39] Ebd., 360.
[40] Ebd., 353.
[41] Ebd., 360ff.
[42] Ebd., 360-61.
[43] Tatsächlich hatte Schiller nie beabsichtigt, seine Gedanken zum Programm einer ästhetischen Erziehung, seine Resultate über das Schöne und die Kunst, vollständig in den Horen zu veröffentlichen, sondern lediglich dem Publikum einen Vorgeschmack zu geben. Die vollständige Theorie sollte in einer Prachtausgabe erscheinen, die seinem Gönner, dem Prinzen von Augustenburg, gewidmet gewesen wäre. Schon aus ökonomischer Ansicht hätte es sich also nicht gelohnt, bereits die vollständige Theorie zu veröffentlichen. Die negative Rezeption der

philosophischen Schillerforschung überlassen, diese beiden Leerstellen soweit wie möglich zu rekonstruieren.

Vorhanden sind allerdings Schillers Ausführungen zur schmelzenden Schönheit. Sie orientieren sich um den Begriff der aktiven Bestimmbarkeit und verdeutlichen die Wirkungsweise der schmelzenden Schönheit an einem Menschen, indem sie sie in eine an Kant orientierten Vermögenstheorie einbinden, in dessen Zentrum der Akt des (ästhetischen) Urteilens steht. Da oben gesagt worden war, dass die Schönheit als Bedingung der Menschheit in ihren jeweiligen Ausprägungen als energisch oder schmelzend die Bedingung für das Wechselspiel von Form und Realität darstellt, so wird sich in der Wirkungsweise der schmelzenden Schönheit ebenfalls ein Verhältnis von Realität und Form wiederfinden müssen.

Der Grundfrage der *ästhetischen Erziehung,* wie man den sinnlichen Menschen vernünftig machen könne, verpflichtet, kleidet Schiller die Problematik in die Frage, wie das Subjekt sich überhaupt durch sich selbst bestimmen könne. Sobald es einen Eindruck empfangen habe, stehe es unter einem äußeren Einfluss und sei also passiv bestimmt. War die Anlage seiner Persönlichkeit zuvor, wenn man so will, noch reine Potenzialität, ist es nunmehr auf eine bestimmte Realität, eine bestimmte Sensation eingeschränkt und es müsste sich zeigen lassen, inwiefern es sich trotz dieser äußeren Bestimmung selbst und aktiv bestimmen könne. Zu diesem Zweck muss die passive Bestimmung, die durch die Sinnlichkeit erfolgt ist, jedoch erst einmal aufgehoben werden[44]. Der Mensch müsste in einen Zustand der Bestimmbarkeit zurückkehren, der durch die äußere Bestimmung aufgehoben worden war[45]. Diese Bestimmbarkeit darf jedoch nicht erneut eine passive sein, weil sonst nicht einzusehen wäre, wie der Mensch einer inneren Bestimmung zugänglich werden sollte. Vielmehr muss seine passive Bestimmung durch eine aktive Bestimmbarkeit abgelöst werden, aus der erst eine aktive (Selbst-)Bestimmung folgen könnte. Diese aktive Bestimmbarkeit findet Schiller im Moment des Urteilens überhaupt, das zwischen dem sinnlichen Eindruck und dem Denken steht. Es gilt Schiller als ein selbständiges, neues Vermögen, das zwar durch den sinnlichen Eindruck zum Handeln veranlasst wird, durch dasselbe jedoch nicht vollständig bestimmt wird[46].

> Das Gemüth geht also von der Empfindung zum Gedanken durch eine mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft zugleich thätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben, und durch eine Entgegensetzung eine Negation bewirken[47].

Horen und insbesondere ihrer philosophischen Inhalte bewegte Schiller schließlich dazu, die ästhetische Erziehung womöglich früher als geplant zu unterbrechen. Vgl. NA XXVII, 192 sowie XXVIII, 52.

[44] NA XX, 368ff.

[45] Ebd., 375.

[46] Ebd., 368.

[47] Ebd., 375.

Diese Stimmung nennt Schiller eine ästhetische Stimmung[48], in ihr befinden sich der Stoff- und der Formtrieb in einem Gleichgewicht. Gegenstand dieses der ästhetischen Stimmung zugrundeliegenden Urteilens überhaupt ist die Schönheit, insofern kann man in Anlehnung an die *Kritik der Urteilskraft* von einem *ästhetischen Urteil* sprechen, an das Schiller seine Bestimmung der Schönheit bindet[49].

Sie befinden sich in einem Gleichgewicht, weil sie dem Gleichgewicht zweier Vermögen korrespondieren, dessen Ausdruck der Akt des Urteils ist, in dem sie aufgehoben sind. Die anthropologische Ebene der Triebtheorie ist also an die transzendentale Vermögensstruktur des Subjekts rückgekoppelt. Dies zeigt sich auch in dem Umstand, dass die Vermögen der Person und des Zustandes ihre Wirkungen lediglich vermittelt durch einen Trieb, nämlich jeweils Stoff- und Formtrieb, zeitigen konnten. Es kann also nicht überraschen, dass auch der aus ihnen resultierende Spieltrieb an ein Vermögen gebunden ist. Wie im Spieltrieb Stoff- und Formtrieb aufgehoben sind, drückt das ästhetische Urteil das Gleichgewicht von Sinnlichkeit und Vernunft aus. Es ist dieses Gleichgewicht, das die subjektive Bedingung der Selbstbestimmung des Menschen verbürgt, so dass Schiller emphatisch erklären kann:

> Es ist also nicht bloß poetisch erlaubt, sondern auch philosophisch richtig, wenn man die Schönheit unsere zweyte Schöpferin nennt. Denn ob sie uns gleich die Menschheit bloß möglich macht, und es im übrigen unserm freyen Willen anheim stellt, in wie weit wir sie wirklich machen wollen, so hat sie dieses ja mit unserer ursprünglichen Schöpferin, der Natur, gemein, die uns gleichfalls nichts weiter, als das Vermögen zur Menschheit ertheilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen läßt[50].

Die Aufgabe der schmelzenden Schönheit im Gefüge einer ästhetischen Erziehung ist es also, uns in einen ästhetischen Zustand zu versetzen, uns bestimmbar zu machen. Mit anderen Worten: uns zur Selbstbestimmung zu befähigen, indem sinnliche und moralische Nötigung sich gegenseitig aufheben. In diesem Zustand steht der Mensch auf dem Standpunkt größter Offenheit für jede mögliche Richtung, die sein Handeln nehmen könnte. Moralisches Handeln ist an dieser Stelle, wie das obige Zitat bezeugt, keinesfalls garantiert. Ganz gleich, nach welcher Richtung die Handlung ausschlägt, es wird jedoch zu jedem Zeitpunkt *sein* Handeln sein.

Daraus folgen denn auch Konsequenzen für die Beschaffenheit des Kunstobjekts selbst. Soll die Wirkung der (schmelzenden) Schönheit dahingehend ausfallen, den Menschen in einen Zustand der Bestimmbarkeit zu versetzen,

[48] Ebd.
[49] Dieser Zusammenhang zwischen der in der *Kritik der Urteilskraft* explizierten Vermögenstheorie um die reflektierende Urteilskraft und Schillers *ästhetischem Zustand* ist eines der Problemfelder, die im Zuge der durch Beiser angestoßenen Neubeschäftigung mit philosophischem Werk bearbeitet werden müssen.
[50] NA XX, 378.

indem ihm die Möglichkeit gegeben ist, sich zu jeder erdenklichen Handlung zu bestimmen, so muss das Kunstobjekt auf eine Art und Weise beschaffen sein, dass es diese Wirkung (aller Wahrscheinlichkeit nach) zeitigt. Schiller entdeckt deshalb darin «das eigentliche Kunstgeheimniß des Meisters, daß er den Stoff durch die Form vertilgt»[51]. Denn jeder Stoff, sei er sinnlicher oder vernünftiger (das heißt moralischer oder logischer) Natur, spräche lediglich ein bestimmtes Vermögen des Menschen an und ließe sein Gemüt nicht in Freiheit. Sinnlichkeit und Vernunft würden nicht angeregt, den Gegenstand in einem Gleichgewicht aufzufassen, weil ein Vermögen insbesondere angesprochen und das jeweils andere in gleichem Maße vernachlässigt würde. Indem der Mensch in der Aufnahme eines Kunstobjekts eine solche «vollständige Anschauung seiner Menschheit»[52] gewönne, würde ihm der Gegenstand «zu einem Symbol seiner ausgeführten Bestimmung»[53].

Von diesem Punkt aus lässt sich schließlich die Brücke zu Schillers Bestimmung der Poesie und ihrer Charakterisierung als Indifferenzpunkt schlagen. Wie oben bereits angemerkt, drückt der Terminus Indifferenzpunkt den Umstand aus, dass in der Poesie nicht Verstand oder Sinnlichkeit einzeln oder ausschließlich wirken, sondern zusammen in einem Gleichgewicht, dass die Poesie ihre spezifische Wirkung eben genau aus diesem Indifferenzpunkt entfaltet, wie es oben hieß, dass das «Gemüth weder physisch noch moralisch genöthigt, und doch auf beyde Art thätig ist»[54].

Demnach bezeichnet der Begriff Indifferenzpunkt das, was Schiller zuvor durch *aktive Bestimmbarkeit* ausgedrückt hatte. Möglicherweise bezieht sich diese Veränderung in der Terminologie auf Schillers Bekenntnis gegenüber Schelling, dass seine ästhetische Erziehung allzu viele Spuren des damaligen Zeitgeistes trage. Es ist auch möglich, dass Schiller den Begriff des Indifferenzpunkts wählt, um das Verhältnis zu verdeutlichen, in dem sich Sinnlichkeit und Verstand/Vernunft im Wesen der Poesie befinden, während es Schiller in der *ästhetischen Erziehung* darum gegangen war, die Wirkung der Schönheit auf die Selbstbestimmung des Menschen zu betonen.

2. Schellings Bemühen um die Eine Philosophie

Bereits prima facie wird deutlich, dass sich der Begriff *Indifferenzpunkt* bei Schelling in einem anderen Zusammenhang gebraucht wird, insofern er nicht in einem dezidiert ästhetischen Kontext steht, sondern in Schellings Bemühen, die beiden Pole der Philosophie, die er als Natur- und Transzendentalphilosophie separat entwickelt hatte, aus einem Grundsatz abzuleiten. Schillers Argumentation der ursprünglichen Dualität des Menschen und der daraus

[51] Ebd., 382.
[52] Ebd., 353.
[53] Ebd.
[54] Ebd., 375.

gefolgerten Übereinstimmung von Stoff- und Formtrieb erinnert gleichwohl an Schellings Ausführungen im Hinblick auf das Verhältnis von Natur- und Transzendentalphilosophie, insofern auch dort ein aufeinander zurückgeworfenes duales Verhältnis zur Geltung kommt. Es ist dieses Verhältnis, das es zu erörtern gilt.

Die Anzahl der Grundwissenschaften der Philosophie als einer Wissenschaft des Wissens ergibt sich aus der dualen Struktur des Wissens selbst. Denn alles «Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven»[55]. Objektiv und subjektiv sind sich entgegengesetzte Begriffe, deren Gegensatz Schelling auch als Natur-Intelligenz sowie als Bewusstes-Bewusstloses zur Geltung bringt. Trotz ihrer Gegensätzlichkeit besteht jeder Wissensakt in einem wechselseitigen Aufeinandertreffen beider Komponenten, so dass es also einer Wissenschaft des Wissens als Aufgabe zukommen muss, dieses Aufeinandertreffen zu erklären.

Im Gegensatz zu Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in der Subjekt und Objekt in Gestalt des Ich und Nicht-Ich in einer klaren transzendentalen Hierarchie auftreten[56], bestimmt Schelling das Zusammentreffen als gleichwertig[57]. Weder dem Subjekt noch dem Objekt kommt eine eindeutige Priorität zu. Vielmehr stellen Subjekt und Objekt im Wissen eine Identität dar, die es in der philosophischen Reflexion aufzulösen gilt, sofern sie erklärt werden soll. Sie zu erklären, ist nicht anders möglich, als sie in die Komponenten des Subjektiven und des Objektiven aufzulösen. Sofern dies geschehen ist, jedoch keiner der beiden Komponenten der Vorrang zuzusprechen ist, ergeben sich zwei Untersuchungsmöglichkeiten. Denn ebenso wie es unumgänglich ist, die im Wissen ausgedrückte Einheit von Natur und Intelligenz aufzulösen, so muss die Untersuchung bei einem der beiden Bestandteile ansetzen und das Verhältnis zum jeweils anderen zu bestimmen versuchen. Mit anderen Worten kann der Philosoph entweder dem Subjekt den Vorrang einräumen und die Frage untersuchen, wie «*ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?*»[58]. Oder aber man geht den umgekehrten Weg und wählt als Anfangspunkt das Objekt, um zu untersuchen, «*wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?*»[59].

Ebenso wie Subjekt und Objekt im Wissen wechselseitig durcheinander bestimmt sind, sind es auch die daraus folgenden beiden Grundwissenschaften Natur- und Transzendentalphilosophie. Wie der Name es unweigerlich andeutet,

[55] *AA* IX, 1, 29.
[56] J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrsg. von W. G. Jacobs, Hamburg 1997, S. 11-25.
[57] Zum Unterschied zwischen Schelling und Fichte s. auch V. Pluder, *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Stuttgart-Bad Canstatt 2013; W. Schmied-Kowarzik, *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg im Breisgau u.a. 2015, S. 157-161, J. Stoffers, *Eine lebendige Einheit des Vielen. Das Bemühen Fichtes und Schellings um die Lehre des Absoluten*, Stuttgart 2013.
[58] *AA* IX, 1, 31
[59] Ebd.

ist es die Naturphilosophie, welche den Weg vom Objekt zum Subjekt beschreitet, während die Transzendentalphilosophie ihren Weg von der Intelligenz zur Natur sucht.

Diese Bewegung des Offenbarwerdens der Intelligenz in der Natur zeigt sich durch das Bestreben, natürliche Vorgänge durch Gesetze zu beschreiben und also in eine Theorie zu bringen[60]. Noch darüber hinaus zeigen die Naturwissenschaften die Tendenz einer vollständigen Vergeistigung natürlicher Phänomene. Eben diese Tendenz lässt sie zur Naturphilosophie und demzufolge zu einer der beiden möglichen Grundwissenschaften der Philosophie als Wissenschaft des Wissens werden[61].

Offenbart sich in jener die Bewegung des Objekts zum Subjekt, indem sie die Natur unter Gesetze des Geistes stellt, so wird die Transzendentalphilosophie in umgekehrter Richtung vom Subjekt anfangen und seinen Fortschritt zum Objekt nachzeichnen müssen. Da die Transzendentalphilosophie mit dem Subjektiven einsetzt und von allem Objektiven abstrahiert, kann das einzig gewisse ihr die Intelligenz oder das Selbstbewusstsein sein. Die Natur als Inbegriff der objektiven Welt kann für sie keinerlei Bedeutung haben, so dass sie mit dem vollkommenen Zweifel an derselben einsetzt. Unter dieser Voraussetzung bleibt nichts anderes übrig, das Zusammentreffen der Intelligenz mit der objektiven Natur, oder der Außenwelt, zu erklären, als den Beweis zu führen, dass die Vorstellungen des Selbstbewusstseins und der Außenwelt identisch sind[62].

Erst am Ende dieser zweiten Reihe kann die Natur «sich selbst ganz Objekt [...] werden»[63].

Beide Wissenschaften kreisen also um die seit Kant unhintergehbare Frage, wie das Subjekt sich eine objektive Welt gegenüberstellen, respektive aus dieser hervorgehen könne.

Sowohl bei Schiller als auch bei Schelling finden wir also ein Argumentationsmuster, das in der wechselseitigen Bestimmung zweier Begriffe besteht und auf diese Weise deren gleichwertige Dualität begründet.

Es fällt jedoch sogleich der eklatante Unterschied in die Augen, denn während Schillers Dualität von Person und Zustand, Sinnlichkeit und Vernunft, Stoff- und Formtrieb gerade die Grundlage des transzendentalen Gefüges bildet, so findet sich diese bei Schelling außerhalb der transzendentalen Philosophie, insofern sie lediglich eins von zwei möglichen Verhältnissen der Dualität darstellt, so dass die Transzendentalphilosophie das subjektive Subjekt-Objekt, das Ich, thematisiert. Dieses Ich, das sich auch bei Schiller in Anlehnung an die Terminologie Fichtes aus der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*[64]

[60] S. auch M.-L. Heuser-Kessler, *'Die Produktivität der Natur', Schellings Naturphilosophie und das Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*, Berlin 1986.
[61] *AA* IX, 1, 30ff.
[62] Ebd., 33ff.
[63] Ebd., 31.
[64] Vgl. besonders H.-G. Pott, *Die schöne Freiheit. Eine Interpretation zu Schillers Schrift ‚Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen'*, München 1980. Zur Kritik der von Pott maßgeblich vertretenen Einflussthese, vgl. Anm. 5.

wiederfindet, ist jedoch in der *ästhetischen Erziehung* bereits ein Teil der Relation, welche die Person in einem bestimmten Zustand ausmacht und kann nicht als Grundlage der transzendentalen Ästhetik gelten. Vielmehr kann es lediglich dadurch in Erscheinung treten, dass es sich in die Schranken der Empfindung setzt und weil sich die Empfindung jedoch gleichermaßen nur realisieren kann, insofern sie sich auf die Person bezieht, kann weder das Ich der Empfindung noch die Empfindung dem Ich vorgeordnet werden.

Schelling geht freilich noch einen Schritt weiter, als lediglich einen Parallelismus der Natur- und Transzendentalphilosophie zu behaupten, wie es im *System des transzendentalen Idealismus* heißt. Hatte er dort von zwei Grundwissenschaften gesprochen, so ist er in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* darum bemüht, diese beiden Grundwissenschaften aus einem gemeinsamen Prinzip, dem Absoluten, abzuleiten, mit dem er sich, wie er in der Vorrede schreibt, im Indifferenzpunkt der beiden Pole des Philosophierens befinde[65]. Folglich einer den beiden Verhältnissen der Natur- und Transzendentalphilosophie, die er in der Einleitung des *Systems des transzendentalen Idealismus* bestimmt hatte, vorgeordneten Instanz.

Der im *System des transzendentalen Idealismus* aufgestellte Parallelismus einer objektiven Natur und eines bewussten Subjekts weicht einem beiden philosophischen Grundwissenschaften und den darin ausgedrückten Verhältnissen von Subjekt und Objekt vorgeordneten und sie umfassenden Prinzip. Schelling verlässt im Folgenden also die duale Begründungsstruktur, die eine Verwandtschaft zu Schillers philosophischen Arbeiten nahegelegt hatte.

Von diesem Standpunkt aus ist es Schelling möglich, das System der gesamten Philosophie vorzutragen, während er zuvor in seinen Arbeiten zur Natur- und Transzendentalphilosophie nur einzelne Aspekte vorgetragen hatte. Schelling betont mit dieser Aussage die Kontinuität seiner philosophischen Arbeit im Hinblick auf die Frage nach dem Zusammenhang von bewusstem Subjekt und objektiver Welt[66]. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, dass Schelling mit der *Darstellung meines Systems der Philosophie* schon im Titel kein neues System der Philosophie ankündigt, das eine Zäsur gegenüber Naturphilosophie und Transzendentalsystem bedeutete, sondern eine Darstellung verspricht und dem Ausdruck nach an seine vorhergehende Schrift anknüpft. Die von Schelling behauptete Kontinuität bleibt in der Forschung eine Diskussion[67].

[65] *AA* X, 110.
[66] Ebd., 109ff.
[67] Vgl. etwa V. Pluder, *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Stuttgart-Bad Canstatt 2013, S. 355ff; außerdem *AA* X, 27-28. Darüber hinaus C. Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos,* Berlin 1994, S. 134ff. Zur Bedeutung des Absoluten in Schellings früher philosophischer Entwicklung B. Sandkaulen, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990, S. 146f sowie H. H. Holz, *Über das spekulative Verhältnis von Natur und Freiheit*, in *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, hrsg. von H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs, Stuttgart-Bad Canstatt 1993, S. 92-110, insbesondere 94f.

Die Ambivalenz, die man hinsichtlich der diesbezüglichen Positionen vorfindet, lässt sich im *System des transzendentalen Idealismus* selbst abbilden, hatte Schelling dort beispielsweise von dem oben erwähnten Parallelismus beider Grundwissenschaften gesprochen, die niemals ineinander übergehen könnten. Gleichwohl ist diese Stelle keineswegs eindeutig und ausschließlich so zu verstehen, als ob ein die Natur- und Transzendentalphilosophie gemeinsam begründendes Prinzip unmöglich wäre.

Schon zu Beginn des Systems des transzendentalen Idealismus ließe sich zumindest die Vermutung einer gemeinsamen Wurzel beider philosophischen Teilsysteme wagen, wenn Schelling – Hölderlin folgend[68] – auf die ursprüngliche Identität von Subjekt und Objekt hinweist, die sich erst im Rahmen der Erklärung des Wissens als dieser Identität aufhebt. Eben diese Identität ist der Grund, dass Schelling gegen Fichte die Einseitigkeit der Transzendentalphilosophie und die Notwendigkeit einer Naturphilosophie behaupten kann. Denn zwar verlangt die philosophische Reflexion die Prioritisierung eines der beiden Relata, doch kann sie angesichts der ursprünglichen Identität keine der beiden möglichen Prioritisierungen – Subjekt zu Objekt oder Objekt zu Subjekt – als zwingend ausweisen. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass beide Perspektiven und deren Bezug aufeinander nötig sind, um das System des Wissens zu vervollständigen. Dies drückt sich in der Bewegung der zur Bewusstsein kommenden Natur bis hin zur Einsicht der ursprünglichen Identität von Subjekt und Objekt aus.

Wie es die Vernunft ist, die zum objektiven Wissen ihrer selbst gelangt, ist es die (absolute) Vernunft, die am Anfang des Systems der ganzen Philosophie steht, denn es ist die absolute Vernunft, welche den Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven bedeutet und die sich bis bin zum Objekt gewordenen Bewusstsein potenziert. Die *Darstellung meines Systems der Philosophie* bleibt insofern Fragment, als sie die Antwort dieser Bewegung, dieser Produktion schuldig bleibt. Die Darstellung entwickelt lediglich die Potenzen der Naturphilosophie bis hin zum Organismus und bleibt die Potenzierung des Selbstbewusstseins schuldig. Schelling versichert lediglich, dass die Geschichte des Selbstbewusstseins in der Wahrheit und Schönheit ende – worunter wohl Philosophie und Kunst als subjektive und objektive Darstellung der Identität des Bewussten und Unbewussten im Selbstbewusstsein verstanden werden dürfen – und folgende Arbeiten darüber Aufklärung verschafften[69]. Dies ist in der angekündigten Form nicht geschehen (die *Fernere Darstellung meines Systems der Philosophie* liefert nicht die avisierte Fortsetzung, wie man aufgrund des Titels

[68] Zu Hölderlins philosophischen Beiträgen im Hinblick auf die Formierung der Klassischen Deutschen Philosophie vgl. beispielsweise D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart 1992; L. A. Macor, *Friedrich Hölderlin. Tra illuminismo e rivoluzione*, Pisa 2006; E. Förster, *‚To lend wings to physics once again': Hölderlin and the ‚Oldest System Program of German Idealism'*, «European Journal of Philosophy», III, 1995, S. 174-198; V. Waibel, *Hölderin und Fichte 1794-1800*, Paderborn/München u.a. 2000, zur Konstellation um Schiller, Hölderlin und Fichte, besonders S. 117-140.
[69] *AA* X, 211.

vermuten dürfte, sondern Überlegungen, die sich erneut der Naturphilosophie widmen)[70].

Hatte Schelling Fichtes Neubegründung der Philosophie bereits in Frage gestellt, indem er die Transzendentalphilosophie um eine weitere Grundwissenschaft ergänzt hatte[71], so bedeutet die Identitätsphilosophie einen weiteren Schritt über das Selbstbewusstsein als erstes Prinzip der Philosophie hinaus.

In seiner Vorerinnerung der *Darstellung* bringt er den Unterschied zwischen Fichte und seinem eigenen Entwurf im Hinblick auf einen noch zu entwickelnden Begriff des Idealismus auf folgende Formel.

> Fichte z.B. könnte den Idealismus in völlig subjectiver, ich dagegen in objectiver Bedeutung gedacht haben; Fichte könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen hätte mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Production gestellt: um diese Entgegensetzung aufs verständlichste auszudrücken, so müßte der Idealismus in der subjectiven Bedeutung behaupten, das Ich seye Alles; der in der objectiven Bedeutung umgekehrt: Alles seye = Ich und es existiere nichts, als was = Ich seye (...)[72].

Schelling macht mit dieser Darstellung deutlich, was er für den wesentlichen Fehler des Idealismus *à la* Fichte hält, nämlich die Tatsache, dass dieser aufgrund seines Reflexionsstandpunkts die Frage nicht beantworten kann, warum sich dem Selbstbewusstsein eine objektive Welt gegenüberstellen muss, respektive, wie dieses Selbstbewusstsein aus der objektiven Welt hat hervorgehen können. Fichte kann zwar die Reihe der Bewusstseinsstufen erläutern, die zur Konstitution der äußeren Welt führen, bleibt in der Frage, wie es zur Natur hat kommen können, jedoch immer auf einen Anstoß von außen verwiesen, der das Ich zum Handeln antreibt[73].

In Fichtes Wissenschaftslehre sind Einheits- und Disjunktionsprinzip also in der Reflexion auf die Bedingungen des Wissens in Ich und Nicht-Ich, bei Schiller in Person und Zustand getrennt. Im Gegensatz zu Schiller stehen sie jedoch in einem hierarchischen Verhältnis, insofern lediglich die im ersten Grundsatz ausgedrückte Einheit des Bewusstseins sowohl der Form als auch der Materie nach unbestimmt ist. Damit bleibt Fichtes System auf den (absoluten) Setzungsakt des Ichs verpflichtet, während Schillers Prinzip dasjenige der Dualität

[70] Zu Schellings Naturphilosophie und ihrem Verhältnis zur Gegenwart s. I. Hamilton Grat, *Philosophies of Nature after Schelling*, London 2008.
[71] Zu Schellings früher Philosophie vgl. auch X. Tiliette, *Schelling une philosophie en devenir,* Paris 1970; D. E. Snow, *Schelling and the End of Idealism*, Albany 1996.
[72] *AA* X, 111.
[73] Es soll keineswegs ignoriert werden, dass Fichte diesen Anstoß dem Ich nicht unvermittelt gegenüberstellt, sondern ihn als notwendiges Erklärungsmoment des Ich selbst beschreibt. Bedeutung hat dieser Anstoß folglich auch nur für das Ich in der Erklärung seines eigenen Bewusstseins. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, hrsg. von W. G. Jacobs, Hamburg 1997, S. 196.

von Person und Zustand ist[74]. Schiller trägt dieser hierarchischen Anordnung Rechnung, wenn er in der ästhetischen Erziehung bemerkt:

> Sobald man einen ursprünglichen, mithin nothwendigen Antagonism beyder Triebe behauptet, so ist freylich kein anderes Mittel die Einheit im Menschen zu erhalten, als daß man den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt unterordnet. Daraus aber kann bloß Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen, und der Mensch bleibt ewig fort getheilt[75].

Diese Bemerkung Schillers verdeutlicht noch einmal den Impetus hinter seiner Behandlungsweise des Indifferenzpunkts oder der aktiven Bestimmbarkeit. Die geforderte Harmonie der Triebe kann lediglich erreicht werden, indem ein Moment gefunden wird, in dem die Wirkungsweise beider sich gegenseitig aufhebt; jedoch nicht so, dass ihr gegenseitiges Ausschließen Passivität, sondern vielmehr Aktivität zur Folge hat. Der Indifferenzpunkt fungiert in Schillers Ästhetik demzufolge als ein Brückenprinzip, das auf ein zu erreichendes Einheitsmoment, in Schillers Fall der *Idealschönheit* als realisierte Vervollkommnung, hinweist.

Den Unterschied zwischen dem Indifferenzpunkt als Grundprinzip und Anfang eines Systems, wie es sich dagegen bei Schelling findet, und als Brückenprinzip zwischen Vernunft und Sinnlichkeit lässt sich vielleicht am prägnantesten durch Schillers unmittelbare Rezeption der *Darstellung* verdeutlichen. Nach Erhalt der *Zeitschrift für spekulative Physik* äußerte er gegenüber Schelling

> Meinen besten Dank, lieber Freund, für ihre Schrift, deren Anfang und erste Sätze mich gleich sehr aufmerksam gemacht haben, weil Sie die Sache von einer trefflichen Seite fassen, freilich wohl auch von der schwersten. Ich sehe z.B. recht gut, wie viel Sie, negativ, auf diesem Wege gewinnen um nämlich mit Einem Mal alle die alten hartnäckigen Irrthümer aus dem Wege zu schaffen, die Ihrer Philosophie ewig widerstrebten; aber ich kann doch nicht ahnden, wie Sie Ihr System positiv aus dem Satz der Indifferenz herausziehen werden. Daß Sie es gethan haben, zweifle ich nicht und bin desto begieriger, auf die Lösung des Knotens[76].

Mag Schillers Zuversicht genuin oder reine Höflichkeit gewesen sein, so verdeckt sie keinesfalls die Skepsis, die sich bei Schiller während des Lesens einstellte.

Die erhoffte Lösung des Knotens kann für Schelling lediglich in der absoluten Vernunft selbst liegen, da außerhalb derselben nichts ist und mit ihr

[74] Waibel führt den Unterschied zwischen Schiller und Fichte darauf zurück, dass Fichte den Zusammenhang zwischen Ich und Nicht-Ich stets auf ein vom Ich abhängiges Totalquantum bestimmt, während Schiller einen Gleichgewichtszustand zwischen seinen Relationsgliedern anstrebt. V. L. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn/München u.a. 2000.
[75] NA XX, 348ff.
[76] NA XXX, 120.

also sowohl Einheit als auch Differenz gegeben sein muss[77]. Als absolute Vernunft ist sie nämlich Indifferenz des Subjektiven und Objektiven; als allumfassende Einheit aller Gegensätze ist sie jedoch auch Subjektivität und Objektivität in absoluter Identität[78]. Demzufolge beinhaltet sie auch das Erkennen dieser Identität, also Selbsterkenntnis. «Alles, was ist, ist dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seyns nach aber ein Erkennen der absoluten Identität»[79].

Diese Selbsterkenntnis ist jedoch nicht anders möglich, als dass sie sich selbst als Subjekt und Objekt setzt. Das Erkennen dieser Identität, respektive die philosophische Explikation desselben vollzieht sich dem entsprechend durch eine Reihe an Stationen, die alle ihrerseits ein Verhältnis von Subjekt und Objekt ausdrücken. Weil sie jedoch nicht das Wesen, sondern die Form betreffen, so handelt es sich nicht um eine qualitative Differenz zwischen Subjekt und Objekt, sondern um eine quantitative Differenz, die das Absolute jeweils in einer bestimmten Form (von Subjekt und Objekt) darstellt. Schelling nennt diese Stationen, in denen sich die Selbsterkenntnis des Absoluten vollzieht, Potenzen. So heißt es: «Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der S[ubjektivität] und O[bjektivität], welche in Bezug auf das Ganze, oder die absolute Totalität, aber nicht auf Bezug auf diese Potenz stattfindet»[80].

Daraus folgen zwei unterschiedliche Reihen quantitativer Differenzen, die sich jeweils durch ein Überwiegen der subjektiven oder objektiven Seite kennzeichnen.

Um Schillers Frage zu beantworten, löst sich der Knoten also durch die formale Bestimmung des absoluten Prinzips[81]. Während in der Vernunftperspektive des An Sich schon immer alles ist, was das Absolute ausmacht, präsentiert es sich in der Erscheinungswelt als ein Prozess der Selbstentfaltung.

Diese Selbstentfaltung erstreckt sich im naturphilosophischen Teil, den Schelling ab Paragraph 51 der *Darstellung* entwickelt, über die Konstitution von Materie hin zur Potenz des Lichts und schließlich zum organischen Leben, welches die Vereinigung von Masse und Licht darstellt[82].

Es ist auffällig, dass sich die von Schiller aufgeworfene Skepsis, wie aus dem Indifferenzpunkt herauszukommen sei, in seinem philosophischen Entwurf gar nicht stellt. Da sich die Person lediglich durch Empfindung äußern oder realisieren kann, stellt sich für Schiller nicht die Frage, ob die Person für eine Empfindung prinzipiell offen sein kann. Der Anstoß, in den Worten Fichtes, ist in Schillers System auf das Subjekt bereits durch einen äußeren Einfluss,

[77] S. auch. D. Breazeale, *„Exhibiting the particular in the universal": philosophical construction and intuition in Schelling's Philosophy of Identity (1801-1804)*, in *Interpreting Schelling. Critical Essays*, hrsg. von L. Ostaric, Cambridge 2014, S. 91-120.
[78] *AA* X, 118-120.
[79] Ebd., 123.
[80] Ebd., 135.
[81] Vgl. die Einleitung von M. Burner in der Akademieausgabe. *AA* X, 30ff.
[82] Ebd., 201-206.

nämlich eine Empfindung geschehen und das Moment der Indifferenz oder die aktive Bestimmbarkeit, wie es in der *ästhetischen Erziehung* heißt, bedeutet auf transzendentaler Ebene die Möglichkeit der Bestimmung des Subjekts durch Vernunft überhaupt, indem sie einen Übergang zwischen Sinnlichkeit und Vernunft konstituiert, und im Kontext einer ästhetischen Anthropologie die anhaltende Handlungsmöglichkeit im Lichte divergierender Bestimmungen durch sinnliche und moralische Ansprüche. Man könnte sagen, das Moment der Indifferenz garantiert bei Schiller überhaupt erst die Möglichkeit, positiv aus der passiven Bestimmung hervorgehen zu können. Bei Schelling hingegen fungiert das Indifferente als die Möglichkeit, eine Reihe von Bestimmungen aus sich selbst heraus zu entwickeln.

3. Schiller und der Standpunkt der Philosophie

Lässt sich die Differenz zwischen Schiller und Schelling auf die Formel Einheitsgrund gegen Brückenprinzip bringen, so bleibt noch Schillers ursprüngliche Frage zu klären, wie sich seine *ästhetische Erziehung* zum philosophischen Zeitmoment um 1800 verhalte.

Nimmt man Schellings Darstellung seiner und Fichtes Philosophie aus der *Darstellung* zum Schema, fällt auf, dass Schiller sich weder auf die Position der Formel, *alles sei Ich* stellen könne, noch das *Ich sei alles*, also weder einen subjektiven noch einen objektiven Idealismus vertritt. Denn so sehr Schiller mit einer dualen Begründungsstruktur sympathisiert, so liegt es ihm fern, eine zweite Grundwissenschaft der Philosophie neben der Transzendentalphilosophie anzuerkennen. Natürlich lehnt er sie auch nicht explizit ab, betrachtet Schellings philosophische Arbeiten vielmehr mit Interesse, doch kann aus Schillers Transzendentalphilosophie, wie sie in der *ästhetischen Erziehung* vorgetragen wird, keine weitere Grundwissenschaft folgen. Tatsächlich wird jede Untersuchung, die dem Entstehen des Selbstbewusstseins vorausliegt, explizit – möglicherweise mit Seitenblick auf Fichte – abgeschnitten[83]. Den Grund der Wirklichkeit bilden Schiller die gleichursprünglichen Momente der Person und des Zustandes, die keinesfalls in einer vorausgegangen Instanz als Identität vermittelt und ineinander aufgehoben worden wären. Vielmehr kündigt sich die umgekehrte Bewegung an. Wenn Schiller diese beiden Momente im ästhetischen Zustand, respektive unter Einbezug der energischen Schönheit in der Idealschönheit zusammenführt, kann davon gesprochen werden, dass sie idealiter in einem identischen Moment aufgehen, wie es dem Menschen durch seine göttliche Tendenz als Aufgabe zugewiesen ist. Damit vertritt Schiller eine Ansicht, die aus einer ursprünglichen Dualität die Aufgabe der Vereinigung fordert. Diese Vereinigung wird jedoch nicht durch eine vorausliegende Einheit begründet

[83] NA XX, 372ff.

oder möglich gemacht, sondern ergibt sich vielmehr aus dem notwendigen Bezug der dualen Glieder aufeinander.

Wenngleich Schiller also, wie man im Hinblick auf Schelling sagen könnte, das Primat der Transzendentalphilosophie behauptet, so trennt ihn deren Begründung auch von Fichtes *Wissenschaftslehre*, insofern er auch dessen Position, das Ich sei alles, ablehnt und damit einhergehend das Bestreben, die Philosophie auf einen Grundsatz zu stellen, sondern vielmehr die Dualität für den letzten Grund der Philosophie und der Wirklichkeit hält. Von Seiten der Idealisten, denn diese Bemerkung trifft nicht nur auf Schelling, sondern ebenso auf Fichte zu, müsste Schiller sich allerdings die Frage gefallen lassen, wie diese wechselseitige Dualität, die er für die transzendentale Begründung der Menschheit in Anspruch nimmt, möglich sein sollte, ohne auf eine diese Dualität begründende höhere Einheit zu rekurrieren, um deren Explikation sich die Philosophie seit Kant emsig bemüht. Schiller müsste dagegen fragen – womit auf den Punkt seiner Skepsis an Schellings *Darstellung* zurückgekommen wäre – wie es möglich sein soll, aus dem Moment der Indifferenz positiv herauszukommen, wenn sie nicht selbst schon die Bedingung dafür ist, eine vorhergehende Bestimmung aufzuheben.

Wollte man also Schillers Bitte nachkommen und die reifste Darstellung von Schillers Ästhetik, nämlich die *ästhetische Erziehung* auf den philosophischen Standpunkt um 1800 beziehen, so kommt einem Caroline Schlegels bissiger Kommentar, Schillers *ästhetische Erziehung* verhalte sich gar nicht zum gegenwärtigen Zeitmoment in den Sinn. Es hat den Anschein, dass Schiller nicht bereit ist, wie man in Anlehnung an Hölderlin sagen könnte, einen Schritt über die «Kantische Grenzlinie»[84] zu wagen. Damit soll nicht gesagt sein, dass Schiller in allen Teilen der kantischen Transzendentalphilosophie entspreche – ob dies tatsächlich so ist, müsste in einer gesonderten und weitaus detaillierten Untersuchung gezeigt werden – sondern lediglich unterstrichen werden, dass Schiller nicht bereit ist, die wechselseitige Dualität als Grundstruktur der Wirklichkeit aufzugeben.

Niklas Sommer
Friedrich-Schiller-Universität Jena
✉ carl.august.boettiger@gmail.com

[84] F. Hölderlin, *Die Briefe, Briefe an Hölderlin, Dokumente*, hrsg. von J. Schmidt, Frankfurt am Main 1992, S. 157.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4430665

Contributi/5

Fichte's Critique in Early Schelling and Hegel, or a Moment of Dead and Lost God that has to Remain but a Moment

Brigita Gelžinytė

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 22/01/2020. Accettato il 09/06/2020.

Text addresses Fichte's concept of self-consciousness in its critical appropriation by Schelling and Hegel. It is attempted to show that in Schelling's and Hegel's critique of Fichte's self-positing *Ich* we can trace the basic shift from the question of activity of reason to the question of its actuality. It argues against the still quite frequently accepted Nietzschean-Heideggerian-Derridean ontotheological narrative ascribed to German idealism. Instead, it aims to suggest that Schelling and Hegel of the *Differenzschrift* provide an approach to see the movement of self-consciousness as being driven not by ever-increasing objectification of knowledge within the means and grounds of infinite subject, but rather, by reason's incapacity to provide these grounds and limits. Two related aspects are discussed in relation to this: i) the insufficiency of the merely ideal and subjective principle of the absolute *Ich* to account for its actuality (Schelling's emphasis) and ii) the apparent confusion of *Grenze* and *Schranke* (understood in a Kantian sense), in the act of the self-limiting (*selbst beschränkend*) *Ich* as the *Nicht-Ich* (Hegel's emphasis).

***

Introduction

One cannot overestimate the width and complexity of the issues evolving around the major figures of German idealism, a movement that recently has experienced a resurging interest in contemporary scholarship. A shift in the paradigmatic narratives, which for a long time have been with a light hand ascribed to these thinkers, continues to reveal their enormous potential to contribute in rethinking and reconceptualizing our own current philosophical landscape already facing the challenges of Anthropocene, a demand to question the limits and nature of subjectivity as such, now exceeding any individuality.

Having this said, the genesis of modern understanding of subjectivity and the transformations it undertook in the early works of immediate Kant's successors, namely, Fichte, Schelling and Hegel may be worth reconsidering. Among many other issues, it may be the dynamic relationship between various different versions of Fichte's *Wissenschafstlehre* before and after the 1799, when

the concept of the absolute transforms dramatically and becomes impenetrable, early Schelling's[1] still developing *Naturphilosophie,* system of identity and early Hegel's gradual escape from Schelling's influence as well as form his theological writings. There is still much dispute revolving around the apparent and factual differences between them in their account on the limits of rationality that continue to haunt their respective scholars[2]. However, Fichte's concept of self-consciousness in its critical appropriation by Schelling and Hegel appears to be still in need of crucial re-evaluation as it marks the major shift from the merely cognitive to the interactive inquiry in the self-mediating human reason and subjectivity.

Thus, in accordance with the general framework of our question, namely, the activity of self-consciousness, two related aspects will be distinguished and discussed in this paper. That is account for its (and thus any) actuality (Schelling's emphasis) and ii) the apparent confusion of *Grenze* and *Schranke* (understood in Kant's sense[3]), in the act of the i) the insufficiency of the merely ideal and

[1] Even though there is no general agreement concerning the division of Schelling's development (which is also another highly conventional assumption), for the sake of clarity, I side with the view of Welchman (J. Norman, A. Welchman [ed.], *The New Schelling,* London-New York 2004) or Wirth in holding that the basic shift from the 'early' to the 'late' or 'middle' Schelling was made with the appearance of *Freiheitsschrift* (1809). As for Hegel, the *Phänomenologie des Geistes* (1807) is commonly accepted as his first mature breakthrough. In subsequent chapters it will also be shown that there lies another and no less important basis for locating this period since it coincides with the end of friendship and of any explicit communication between the two.

[2] Recent studies include: M. Chédin, M. Galland-Szymkowiak, M. B. Weiss (ed.), *Fichte/Schelling: Lectures Croisées/Gekreuzte Lektüren,* Würzburg 2010; M. Vater, *Schelling and Hegel. Bruno, or On the Natural and Divine Principle of Things*, Albany 2012; L. Hühn. *Die Verabschiedung des subjektivitätstheoretischen Paradigmas. Der Grunddissens zwischen Schelling und Fichte im Lichte ihres philosophischen Briefwechsels*, in «Fichte-Studien», XXV, 2005, pp. 93-111*;* D. E. Snow, *Statement on the True Relationship of the Philosophy of Nature to the Revised Fichtean Doctrine. An Elucidation of the Former*, New York 2018.

[3] As Kant determines it in the §57 of *Prolegomena:* «Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird, und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen, die eine Größe affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsre Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum vor die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.[…] Allein Metaphysik führet uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich, oder mutwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen, und die transzendentale Ideen, ebendadurch, daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß sie sich gleichwohl niemals wollen realisieren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen» (I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, *Werke in zwölf Bänden*, Band 5, Frankfurt am Main 1977, p. 226). Even though in the most recent English version presented by Gary Hatfield (2004). Also Allen W. Wood (1996) it is suggested to translate *Schranke* – as 'limit' and *Grenze* – as 'boundary', there is no general consensus how to translate these crucial concepts not only in Kant's but in Schelling's and Hegel's scholarship as well. For example, Th. M. Green, H. H. Hudson translated Kant's *Die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft* as *Religion within the Limits of Pure Reason* (1934) which for a long time has been widely accepted. T. K. Abott also translates *Grenze* as 'limit'. In this text, however, *Grenze* is deliberately translated as

subjective principle of the absolute *Ich* to self-limiting (*selbst beschränkend*) *Ich* as the *Nicht-Ich* (Hegel's emphasis). It is important to notice this twofold approach: Hegel was arguing against Fichte's concept of identity which appeared to him as still contradicting itself and entangled in opposition, thereby requiring to move from reflection to speculation. Whereas in Schelling's view, this identity remained too abstract and 'too identical', missing its differential quality and thus demanding to accept the negativity inherent in the very structure of self-positing consciousness and not merely in its effect. As a result, philosophy of nature was introduced. And yet though emphasizing different aspects, neither of them disagreed in identifying the crisis of the self-positing performative subject in its attempt to account for and thereby actualize itself. They show that Fichte's *Ich* equally leads to both extremes of absolute identity or absolute difference. And the major inconsistency with all this is that they remain *in* and *as* the extremes, there remains a limit dividing these oppositions and Fichte urges us to choose the sides, because this is the thought of *Schranke*, not of *Grenze.* Whereas the task of speculative thinking, as Schelling and Hegel seem to suggest, lies precisely in its dwelling *on the limit* (what they for a short time would call the *Indifferenzpunkt*) and therefore making it absolute where there is no inside, no outside, there is nothing to be given, produced or created, but only *done*.

However, the peculiar way of formulating their critical argument should not be overlooked as well. In its (already) speculative accomplishment, it will be also argued, it preserves Fichte's emphasis on thinking which becomes self-transformative in its very practice. That is, it remains consistent with the performative character of performativity itself. It is a perfect demonstration of how the performativity of thought is actually taking place in contrast to the merely formal enterprise. The point which idealism reached at that moment demanded to give up earlier presuppositions and rather derive them backwards (it echoes what earlier was called the *a posteriori of any a priori*), instead of merely applying a certain method in advance and deduce the desired goal – be it absolute, freedom, unity, nature, reality etc. For it was Kant who already showed that to discover the contradiction is already to establish and maintain it.

1. The Excessive Ideality of the *Ich* or what Happens when we Subjectify the Subject?

Given the context of the series of the (at times even dramatic) events in the critical reception of Fichte and the rising voice of Schelling and Hegel in the philosophical scene of XIX century, Hölderlin's 'painless peace of Gods

'limit' for several reasons: i) for its etymological closeness to the concept of 'liminality' which is further elaborated; ii) for the German *Grenze* origin in Slavic *грань* – meaning 'the brink', 'the edge' and also 'the threshold' which also become important in tracing the transition from reflection to speculation; iii) taking into account A. V. Miller's (1998) suggestion to translate Hegel's *Grenze* as limit (also G. di Giovanni 2010) and *Schranke* as limitation, thereby locating *Schranke* within *Grenze*.

(*leidensfreie Rühe der Götter*)' of *Hyperion* that appeared to be gained with the absolute activity of self-intuiting and self-limiting *Ich* of Fichte's Jena *Wissenschaftslehre*[4] soon revealed its hidden and yet inevitable despair. For Schelling and Hegel, this 'painless peace' seemingly turned out to be that kind of anesthetic peace that can only surround God's grave. It turned out that precisely the weightless *Ich* was the reason of its dissolution and its loss in its own striving for itself.

Regarding our current concerns, a very eloquent quatrain written in Schelling's handwriting, echoing the Book of Exodus, 3, 14 should be quoted here: «*Ich bin der ich war / Ich bin der ich sein werde / Ich war der ich sein werde / Ich werde sein der ich bin*»[5]. I am never the one I am, always withdrawn from myself and displaced – how the I, for Schelling, appears to be never the one who is?

Schelling's dissatisfaction with Fichte's one-sided and all-too-idealistic idealism which, according to him, is 'not yet' philosophy was painfully felt and directly expressed in their correspondence. It happened even before the appearance of Hegel's famous *Differenzschrift* (1801) and *Glauben und Wissen* (1802), where the major premises and principles of *Wissenschaftslehre* were explicitly ridiculed and criticized. Some scholars even argue[6] that already in the *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795) we can find the first traces of Schelling's break with Fichte's pure *Ich*. For example, in the ninth letter he contends: «Hence, if I posit all in the subject, I thus deny all of the object. Absolute causality in me does away with all objective causality as objective for me. In widening the limits of my world, I narrow those of the objective world. […] However, criticism would deteriorate into Utopianism (*Schwärmerei*) if it should represent this ultimate goal as attainable at all (even though not as attained)»[7]. After realizing the impossibility to account for the manifold of the objective world within purely subjective Fichtean terms, Schelling will soon become obsessed with the idea of *Naturphilosophie* – 'a material proof of idealism' – as he ambitiously puts it himself. It should serve as a missing and supplementary element to the system of transcendental philosophy[8], so that

[4] Regarding this image 'peace of Gods' not only metaphorically, Fichte was totally convinced that all his involvement in the *Atheismusstreit* and Jacobi's (1799) accusations of atheism and nihilism was a result of a sheer misunderstanding.
[5] *Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Archiv-Sign.: NL Schelling,* 86, p. 20.
[6] L. Hühn*, Die Philosophie des Tragischen. Schellings Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*. *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*, Stuttgart 1998, pp. 95-128; A. G. Bruno, *Schelling's Philosophy. Freedom, Nature, and Systematicity*, Oxford 2013; M. Vater, *Schelling and Hegel. Bruno, or On the Natural and Divine Principle of Things*, Albany 2012.
[7] F. W. J. Schelling, *The Unconditional in Human Knowledge,* ed. by F. Marti, Lewisburg 1980, p. 192.
[8] Cf. his *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797); *Von der Weltseele* (1798); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799); *Das System des transzendentalen Idealismus* (1800).

both would accomplish the true and authentic system of identity. However, it is still to be clarified what does it actually mean to introduce philosophy of nature as a missing counterpart of transcendental idealism if it was not merely a nostalgic gesture towards the *Ding an sich* in the pre-critical sense. Why is it necessary[9]? How it affects the structure and activity of self-consciousness and how it determines its limits? These are the questions that bring us back to Kant's third *Critique* and his emphasis on reflective judgment, which, if we recall, «possesses an a priori principle for the possibility of nature».

It was already discussed how the *Kritik der Urteilskraft* opened up a possibility to think the object *not* merely in terms of being limited within the horizon of necessary laws of empirical cognition, alien to the realm of freedom (as if it would only be possible in the moral and subjective agency, as a negative freedom *from*). Rather, it gave us an opportunity to think the object itself teleologically, as purposiveness without a purpose, a being which appears as the *effect* of freedom, even if this effect of freedom still remained understood in terms of reason's activity *within* and *as* nature. In that sense, the concept of objectivity was provided with its primordial though critically transformed ontological character. To this extent, Fichte elaborated the third *Critique* to its extreme horizon. By claiming that the *Ich* as pure, infinite and unlimited activity (*Ich = Ich*) posits, manifests and encounters itself in nature practically by limiting, forming and determining itself (*Ich = Not-Ich*), he attempted to demonstrate the necessary unity of ideal and real activities, subject coinciding with the object. Every finite phenomenon is simultaneously the experience of the infinite self, albeit in a permanent resistance to itself. Self-limitation now appeared to be not merely a formal demand to determine the limits of any *possible* knowledge as the rhetoric of the first *Critique* seemed to suggest. Instead, it became the very way thought *actually* discovers and experiences itself, the very way in which it thinks and manifests itself to itself in the finite, i. e. self as always the other. Hence, it would not be very difficult to trace the ideological origins of *Frühromantik*, what Oscar Wilde once called «Caliban's fury at not seeing his face reflected in the mirror» back to the writings of Fichte[10]. But how *actually* does this self-limitation take place and perform itself? What kind of absolute is being created? Though for Schelling and Hegel this account would soon prove itself to be no less problematic, its 'gravest error' turned out to be precisely what had to be accepted (instead of being somehow corrected or rejected), maintained and established. How come?

Schelling and Hegel soon discovered and made it clear that the closer this account on self-limitation brought to the promised land of unity between real and ideal, the deeper the gap became between form and content, determinacy

[9] In this context a very important study was made recently by Jason Wirth: J. Wirth, *Schelling's practice of the wild,* Albany 2015.
[10] Also see F. Beiser, *Dark Days: Anglophone Scholarship Since the 1960s. German Idealism: Contemporary Perspectives,* London 2007, pp. 70-91; M. Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, New York 2004.

and indeterminacy. The price the *Ich* had to pay for its purity was nothing more than the whole world. They simply asked: if the pure activity, which ideally is unbounded and absolutely free, comes into being by limiting itself, what else, strictly speaking, can be said of any object whatsoever except that it is undetermined *Nicht-Ich* which, nevertheless, is still the product of the *Ich*? Moreover, if the *Nicht-Ich* is conditioned by the *Ich,* likewise, Fichte forces us to admit, the *Ich* must be conditioned by the *Nicht-Ich* as its possibility to come into being.

The apparent contradiction is formulated by Hegel in the following way:

> The Ego posits itself as not posited [das Ich setzt sich als nicht gesetzt]. In this move the immanence of the Ego even as intelligence is asserted in respect of its being conditioned by something other = X. But this only gives the contradiction another form; it has now become immanent itself. The Ego's positing of the opposite and its positing of itself contradict each other[11].

In that sense, the absolute *Ich* is no longer absolute or it can remain such always only potentially, formally, virtually but never actually. In other words, it can only be *thought about, sought* or *presupposed* but never *done* or *take place*. For in reality the *Ich* strives for *Ich*, since it is a drive (*Trieb*), it strives for itself but finds only *Nicht-Ich*, as Novalis also already noticed. Every appearance is thus only a negative trace of this pure activity which can only be presupposed since the product and the producing remain separate. The limit does not coincide with the freedom itself. In that sense, the phenomenal-natural-objective world can only be understood as a self-withdrawal of the *Ich*, a world which at the same time remains neither within, nor outside itself[12]. And ironically, this shrinking is precisely the result of an attempt to introduce idealism as the only possible and genuine system of philosophy. As Schelling also adds in his letters to Fichte: «You believe you have fulfilled the whole demand of speculation through the latter [viz., taking the path of idealism to explain conditioned appearance]; and here is one chief point on which we differ. […] Either you must never depart from seeing, as you express yourself, and that precisely means from subjectivity, and then every single I, as you say once in the *Wissenschaftslehre*, must be the absolute substance and remain so, or if you depart from it to an equally incomprehensible real ground, this whole reference to subjectivity is merely preliminary»[13]. Thus it follows then, that if the sole object of philosophy is merely the activity of the I,

[11] G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, ed. by H. S. Harris and W. Cerf, Albany 1977, pp. 63-64.
[12] Also see Fichte's position concerning *Pantheismusstreit* (1785-1789). He was highly suspicious of Schelling's *Naturphilosophie* since he considered it as a threat of falling back to Spinozism. However, the figure of Spinoza will be very important in the further development of Schelling and Hegel. That is, in trying to understand, how the organic, dynamic and productive (and not merely formal, mechanistic or passive) concept of nature could be integrated in transcendental philosophy; how nature itself could be seen as endowed with subjectivity.
[13] F. W. J. Schelling, J. G. Fichte, *The philosophical rupture between Fichte and Schelling: selected texts and correspondence (1800–1802)*, ed. by M. Vater and D. W. Wood, Albany 2012, p. 61.

there is not much left to add to its purity, for it becomes, to paraphrase Hegel, action pure and free – knowing *of* the knowing or intuition *of* the intuition which, as we shall see, is still different from Aristotelian νόησις νοήσεως as understood in Hegelian and Schellinghian manner.

It may be contended, then, that Fichte's understanding of the identity of self-consciousness presents itself in a radicalized form of Kant's regulative idea (for we encounter here a kind of idea of the idea) and substantiation of categorical imperative[14]. In this way, it created a kind of, to borrow an expression from David Farell Krell, 'tormented idealism'[15], where the *Ich* is absolute only in its struggle to become absolute: its infinite poverty being the infinite possibility of wealth: «*Ich soll gleich Ich sein*»[16]. In other words, the excessive subjectification of the subject-object[17] turns against itself and suspends its own striving. What is being posited only exposes an incapacity to posit the positing itself, an incapacity *to become* what it already is. It performs merely its own undoing. As Hegel also puts it,

> for Reason itself nothing is left but the impotence of self-suspending requirements and the semblance of a formal mediation of nature and freedom by the intellect through the mere Idea of the suspension of the antitheses. […] But the antithesis itself has not vanished. On the contrary, it has been made infinite; […] From this highest standpoint [of reflection] nature has the character of absolute objectivity, that is, of death[18].

Moreover, if nature is only the negated *Ich*, then, also the reality of the *Ich* (or what Fichte also sometimes calls *Vernunftwesen*) turns out to be accessible merely as its own corpse. The death of nature within nature itself.

Why then, this kind of self-limitation should ever take place at all, either in thought or in nature? Is there a way to think it not in terms of deprivation, obstruction or even annihilation of life and the real? Is there a way to see it not as leading to the death of life, but maybe – to the life of or within death? The question of nature thus becomes the question of the very life (or what is being called its *Lebenskraft* or *Lebendigkeit* and no longer a mere activity) of self-consciousness, with all its loss and abundance, its worldly despair and ecstasy.

[14] Joan Steigerwald also notices that «Fichte's science of knowledge thus only transposed the rupture at the core of Kant's system of philosophy into a rupture within the self» (J. Steigerwald, *Epistemologies of Rupture: The Problem of Nature in Schelling's Philosophy*, in «Studies in Romanticism», ILI, 4, 2002, pp. 545-584).
[15] D. F. Krell, *The Tragic Absolute*, Indiana 2005, p. 49.
[16] G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, *Sämmtliche Werke*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt am Main 1970, p. 97.
[17] In his *Clara* (1811), Schelling also notices that modern philosophy, «Because it wanted to spiritualize itself completely, it first of all threw away the material that was absolutely necessary to the process and right from the very beginning it kept only what was spiritual. But what is to become of the spiritual if it is spiritualized again?» (F. W. J. Schelling, *Clara, or, On nature's connection to the spirit world*, ed. by F. Steinkamp, New York 2002, p. 2).
[18] G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, p. 140.

2. *Die unendliche Erweiterung der Schranke*: Towards the Liminal Point of Speculation

In his yet another letter to Fichte, now written by the end of 1800, Schelling continues his unexpected and for Fichte even incomprehensible gesture by claiming that

> precisely this ideal-real I, which is merely objective but for this very reason simultaneously productive, is in its productivity nothing other than Nature. […] I simply cannot imagine that in transcendental philosophy reality is just something found, nor something found in conformity with immanent laws of intelligence; for in that case, it would not be the laws of the object of philosophy, which is not that which finds reality but is itself that which produces it (*was nicht das Findende, sondern*, *das Hervorbringende selbst ist*)[19].

This important remark concerns us for several reasons: i) first, it needs to be clarified, how and in what sense the act of *positing*, which for Schelling still appears to be passive and thereby presuming reality merely as given and found, becomes the act of *producing* or *bringing forth*; ii) second, how is it related to the problem of self-limitation of reason and self-consciousness; how does it point to the previously mentioned difference between *Schranke* and *Grenze*.

It seems that contrary to Fichte's own impression, what Schelling is suggesting here is not a kind of radical transformation or rejection of Fichte's concept of the self-positing, for he explicitly states that is he is not against it, but for expanding it[20]. Indeed, it appears as an attempt to fully embrace and endure all the burden of the previously discussed consequences of the *Wissenschaftlehre*. That is, he remained faithful to the Kantian critical spirit of thought which thinks only what it lives and knows only what it *can* think and know – thought, which coincides with the opening of the world and follows its own eventuality. Thus, in their quest for the actual or what Hegel calls «*lebendige Anteil*»[21] of thought, Schelling and Hegel ventured on what has been *performed* and not merely declared, deduced, intuited or presupposed by Fichte.

Therefore *if*, instead of the absolute identity or synthesis the *Ich* was striving for, it was left only with the absolute separation between real and ideal, finite and infinite; *if* self-consciousness could not account for its own activity in any other way than sacrificing its own freedom; *if* every object and determination appears as the most concrete evidence of the unsurpassable finitude and mediation of the self; *and if* one still could not surrender oneself neither to faith (as Jacobi suggested), nor to skepticism (*à la* Schulze) – for that would simply result in,

[19] F. W. J. Schelling, J. G. Fichte. *The philosophical rupture between Fichte and Schelling: selected* texts and correspondence (1800–1802), p. 44.
[20] *Ibid.,* p. 65.
[21] G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, p. 15.

to use Kant's expression, the *Euthanasie der Vernunft*»[22]. Then, given the fact of reason which is already taking place and given that this taking place coincides with its self-articulation (i. e. transcendental ideas, as Kant showed, cannot remain mute), all this could only lead to the recognition that this is precisely how *self-consciousness reaches the absolute by reaching its own limit* beyond which there is no longer any beyond, any outside or inside. Its absolute finitude appears to be what makes it infinite. Its impossibility to reach the absolute synthesis becomes the only path towards it[23]. In other words, negativity was found to be lying at the very core and possibility of any synthesis, identity, determination and even freedom – this is what with the 'real' in the «*reelle Entgegensetzung*» Schelling and Hegel were pointing at: «Philosophy must give the separation [*Trennen*] into subject and object its due [*sein Recht widerfahren lassen*]»[24]. In that sense, the assumed ideal activity of the subject lost its privileged inwardness. It had to be 'thrown out of itself', so to speak, to become itself in the realization and production *of* and *as* nature (for Hegel it was eventually called *Vernunft* or *Geist*, but it does not mean that he did not accept the reality of objects) – with all that was lying under the so far suppressed idea of it since Spinoza.

Having this said, we can now understand Schelling's claim in his *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) that nature

> necessarily and originally, should not only express [*ausdrücke*], but even realize, the laws of our mind [*Gesetze unsers Geistes*], and that she is and is called nature only insofar as she does so [*daß sie nur insofern Natur sei und Natur heiße, als sie dies tut*] […] for philosopher experience is in fact not the principle but the task of construction, not the *terminus a quo* but the *terminus ad quem* of construction[25].

Thus far from Fichte's oversimplified interpretation that in doing so one falls into error of the obvious circularity in deriving nature from intelligence and *vice versa* (ironically, it was Fichte himself who was accused for such inconsistency), Schelling admits the impossibility to ground or deduce the necessary laws of intelligence neither in advance, nor once and for all. If that was somehow still possible, the question for the living thought, for the real thought (or the ideal-real, that comprises the *Lebenskraft*) or even the identity of thought and being – all that would be merely superfluous and unnecessary. And if, as Schelling seems to suggest, there is nothing simply given, not even myself, not even my experience, then, precisely because of this undecidedness self-consciousness is open to come into being and become real. Therefore, the question of the real

[22] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Hamburg 1956, p. B434.
[23] It should be also mentioned that already in his *Fichte Studien* (1795-1796) Novalis observed that «durch das freiwillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche, freie Tätigkeit in uns, das einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann, und was wir nur durch unsre Unvermögenheit, ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden» (Novalis, *Das theoretische Werk*, *Fragmente und Studien bis 1797*, *Novalis Werke*, Munich 2001, p. 312).
[24] G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, p. 156.
[25] F. W. J. Schelling, *Ideas for a Philosophy of Nature: as Introduction to the Study of this Science*, ed. by E. E. Harris and P. Heath, Cambridge 1995, pp. 41-42.

or nature shows up not merely as the problem of the content or insufficiency of the ideal in its formal character, as Hegel defined it in the case of Fichte. Rather, it shows up as a task for thinking to become, to take place and to live through itself. In this sense, nature indeed constructs itself *in* and as *our* very inquiry into it, though «from the fact that reason gives laws to experience it does not follow that it has the right to contradict experience»[26]. In this sense, the idea of construction could be understood as a radical interpretation of Kant's concept of exposition[27], a proper method of philosophical argument. That is, for Kant construction seemed not applicable to philosophy because it cannot construct its object a priori and directly from the concepts. Therefore, according to him, it can only *expose* or *explicate* the necessary conditions for the object's appearance. Schelling and Hegel, however, seem to employ this term of construction in a rather different sense. For it does not simply refer to an operation executed by a certain agent (e. g. subject) constructing[28], deducing or forming the object out of some pre-given a priori elements (e. g. concepts or ideas), as Kant understood it narrowing it to the field of geometry. For here construction rather signifies the very limit of the transcendental, or the transcendentality of the transcendental itself. It refers to the construction of the constructible itself, the realization that not even the concepts themselves are merely *given*. The possible must itself be exposed *as possible*. As Hegel also puts it,

> Nature is an immanent ideality just as intelligence is an immanent reality. The two poles of cognition and being are present in each, so that each has also the point of indifference in itself; […] For nature is not a stillness of being (*ein ruhendes Sein*), it is a being that becomes (*ein Werden*); or in other words, it is not split and synthesized from the outside, it sunders (*trennt*) itself and unites itself by itself[29].

It implies that already in the forming of laws of experience, reason necessarily coincides with the experience of those laws. The concept of nature already presupposes and exhibits the nature of concept.

If that is the case, then, the structure of this self-reverting movement that was previously ascribed to the subjective activity of self-consciousness becomes subjective and objective, ideal and real at the same time. Moreover, as Schelling puts it, it becomes the 'highest potency of nature', where the 'self' signifies not merely a direction of reference but rather an exhaustion of possibilities,

[26] F. W. J. Schelling, *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme zu lösen, Sämmtliche Werke*, Abt.1, Bd. 4, Stuttgart und Augsburg 1858, p. 100.
[27] Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Hamburg 1956, pp. A731, B759.
[28] The term itself, however, is still quite controversial and remains to be further scrutinized. Tom Rockmore, for example, provides a very different account on the very idea of construction, narrowing it to the formal epistemological framework (T. Rockmore, *German Idealism as Constructivism*, Chicago 2016). Markus Gabriel, on the other hand, emphasizes the primacy of its ontological-genetical layer and therefore remains closer to our concerns (see: M. Gabriel, *Transcendental Ontology*, London and New York 2011).
[29] G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, pp. 166-168.

an open coming into being without any reserve or pre-established structures and principles. The 'self' also signifies here a view 'in within', so to speak – contrary to any external, neutral or disengaged meta-level approach that is assumed by reflection. Thus if we admit that in the act of self-consciousness producing *is* also the produced, discovering is also the making and *vice versa*, if reason transforms itself in its very attempt to account for itself, it follows, then, that with the introduction of *Naturphilosophie* the necessary performative dimension of thought is being even more emphasized and elaborated as it was with Fichte[30]. However, it should not be overlooked that – and no less importantly – it became possible only because of a different understanding and location of the *separation*, *limit* and *negativity*. For it still needs to be clarified, where and how to locate this peculiar *Indifferenzpunkt* – as they call it, or a *within*-difference, a point of 'coincidence' of (n)either/(n)or, neither merely real, nor ideal, neither determinate, nor indeterminate? *In what form or way is this kind of self-consciousness actually taking place*?

If we attentively follow the elaboration of Schelling's and Hegel's argument against Fichte, it seems that sooner or later we encounter a certain inconsistency: i) on the one hand, they both claim that despite its speculative (i.e. synthesizing, unifying) tone or spirit, *Wissenschaftslehre* still remained torn apart by reflection. That is, subject remained separated or negated by the object, and yet also mutually conditioned by it. Self-limitation was understood, according to them, merely in terms of privation, thereby putting both realms of necessity and freedom, finite and infinite in the extremes of the dichotomy. And that rendered them incomprehensible in any other way than through the negation of the other that Fichte intended to avoid in the ideal synthesis of the productive imagination – «*das eine nicht ist, insofern das andere ist*»[31]. ii) Yet on the other hand, they also claim that even though the difference remains absolute, the opposition is not real yet. And it has to become real, so that the opposites could also stand up and each come into being. Otherwise, one is simply reduced to the other and that results in their mutual nullification (*Vernichten*) or merely formal, 'thinkable' character. In what sense, then, should we understand this «*reelle Entgegen-setzung*» and its relation to the self-limitation?

It was already discussed that Fichte's *Ich* gains determination and thereby comes into being by positing itself as *Nicht-Ich.* In doing so, it suspends its infinite activity. And since the pure *Ich* is understood as nothing else than absolute activity, it means that is cancels itself altogether. Any limitation appears to be its negation. Yet in order to solve this contradiction, in his 1800 *System des transzendentalen Idealismus* Schelling makes a crucial move in admitting that «the self qua self can be unlimited [*unbegrenzt*] only insofar as it is limited and

[30] Werner Hamacher has provided an insightful critique of Fichte's performative *Setzung* by revealing its 'impotential' character (W. Hamacher, *Premises. Essays on Philosophy from Kant to Celan*, Harward 1997).
[31] G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, p. 96.

conversely, that it is limited as a self only insofar as it is unlimited»[32]. On the one hand, Schelling indeed seems to follow Spinozian understanding of determination as negation[33], for «every determination is a blotting-out [*Aufhebung*] of absolute reality, that is, negation»[34]. And yet he immediately adds: «However, negation of a positive cannot be done by mere privation, but only through *real opposition*»[35]. What Schelling seem to suggest here is rather a dynamic extension of Spinoza's account of the indifferent absolute. For the actual negation of a positive to take place, it is not enough to simply cancel it, for there is nothing what can now literally to *take place* instead of it. If I simply admit that in reality *Ich* limits itself by negating itself in *Nicht-Ich*, then either I have to admit that there is still something taking place *as* this negated *Ich* which is yet left absolutely unexplained and reached only apophatically; or I run myself into contradiction and claim that reality is really nothing, absolute void and illusion. Thus positive can be negated only *as* positive and that means that whatever takes place instead of it has also been positively posited and, in a sense, identical with the former – hence, we have a speculatively reestablished principle of *horror vacui.* In his second Jena *Systementwürfe* (1804-1805) Hegel also claims:

> The limit [*die Grenze*] is true quality only insofar as it is self-connection [*Beziehung auf sich selbst*], and it is this only as negation, which negates the other only in connection with itself. In this way the limit is now synthesis as well, unity in which both subsist at the same time, or real quality […] The limit is thereby the totality or true reality [*die Totalität oder wahrhafte Realität*], which, [when] compared with its concept, contains its dialectic as well, because the concept sublates itself therein in such a manner that it has become its own contrary[36].

Presented in this light, the real (i.e. qualitative and not merely quantitative) opposition thus provides a possibility to understand absolute as being primarily *relational* and *differential*.

Even though neither Hegel, nor Schelling do not put it explicitly in this way, it seems that in this case of a real opposition, we encounter a kind of inversion that is added – what is posited becomes positive in the sense of being real, shaped and graspable, even if it is still being posited and grasped as *Nicht-Ich* (yet now even over-negated). And accordingly, from the side of what

[32] F. W. J. Schelling, *System of transcendental idealism*, ed. by P. Heath, Charlottesville 2001, p. 38.
[33] In Spinoza's letter written on June 2, 1674 and addressed to his friend Jarig Jelles we find «*Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est*».
[34] F. W. J. Schelling, *System of transcendental idealism*, p. 36.
[35] G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, pp. 157-159. It also resonates with Kant's distinction between *nihil privativum* and *nihil negativum.* If the emphasis is put on *nihil negativum* then, following Kant's table of the categories, the difference becomes no longer of quality but of modality (B105-106; B347/A79-80; A292). Hegel was also dissatisfied with Kant's treatment of modality which was based on «the nonidentity of subject and object» (*ibid.*, p. 80).
[36] G. W. F. Hegel, *The Jena system 1804-5,* ed. by G. Di Giovanni and J. W. Burbidge, Kingston and Montreal 1986, p. 8.

is being posited now as positive, the positing activity itself appears as negative without losing its positing and productive power and further negates what is being posited. As a result, we have a form of *active negativity* or *negative (and not merely negating) activity* essentially inherent in self-consciousness. The very event of *opposing*, which itself cannot be opposed to anything and therefore remains identical and unbounded, presents itself more originally than any elements being opposed. This may be another possible reading of the (in)famous «*Identität der Identität und der Nichtidentität*»[37], where the first identity serves as a mediating or oscillating liminal point of any determination. In other words, only self-limitation itself is what is infinite and unlimited and thereby guarantees its permanent becoming along with the possibility to grasp itself as such. Self-consciousness becomes possible as the point of collision between coming into being and passing away. Schelling accurately describes this point as an «infinite extension of the boundary [*unendliche Erweiterung der Schranke*]»[38].

Now if we attempt to relate these two types of the (un)limiting negations, namely, privative negation and real negation with the aforementioned Kant's distinction between *Grenze* (an absolute limit) and *Schranke*[39] (a negative quantum, determination), the very location of self-consciousness in this transition from reflection to speculation that Schelling and Hegel suggest may become clearer. The understanding (*der Verstand*) and therefore reflection operate within the realm of determinations and are thus concerned with separations, divisions, distinctions and the highest possible manifold. The limits for understanding or reflecting consciousness point only to the closure, to what falls within them and thereby provides epistemic material. The emphasis is on the *result* of the synthesis. Whereas reason (*die Vernunft*) or speculative thought is the unifying activity, reaching for the highest possible totality. It is concentrated on drawing the limit as such – the last liminal point of thought beyond which there is nothing to be thought or known. In that sense, it is directed towards abolishing any actual 'beyond'[40]. As transcendental dialectics has showed, it reaches this absolute limit in the antinomies which no longer provide any positive or determinate content whatsoever and yet still display the scene for the excessive activity of reason (without which understanding could not fully operate either). In other words, speculative reason, strictly speaking, does not and must not 'cognize' anything precisely because it stands *at* and *as* the limit of any possible determination. It is the limit of the limit itself. In its antinomical character, it is always also beyond the possible and thereby remains im-possible as its imperative

[37] G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, p. 96.
[38] F. W. J. Schelling, *System of transcendental idealism*, p. 39.
[39] Also see: C. Esposito, S. Beck, *Die Schranken der Erfahrung und die Grenzen der Vernunft: Kants Moraltheologie*, in «Aufklärung», XXI, 2009, 117-145.
[40] Schelling will later elaborate it further with the idea of the *Unvordenklichkeit* – the unprethinkability. Hegel, in his own turn, in his *Science of Logic* will later claim: «In order that the limit [*Grenze*] which is in something as such should be a limitation [*Schranke*], something must at the same time in its own self transcend the limit it must in its own self *be related to the limit as to something which is not*» (G. W. F. Hegel, *Science of Logic,* London 1998, p. 132).

ground. Thus, self-limitation understood in terms of *Selbstbegrenzung* cannot be somehow anticipated, deduced or derived in advance, without *actually reaching* these limits. Likewise, it cannot be done once and for all, for it endows reason with its life and force. It can only be done by pushing thought to its extremes until it collapses within itself. And yet, as Schelling and Hegel seem to suggest, for reason to able to witness this collapse *as* collapse is the greatest moment of its freedom and the highest point of self-consciousness.

Having all this said, Fichte, in his own turn, does not seem to place self-consciousness *on* the limit yet, that is to say, even if it is the *Ich* that limits itself, the limit still remains *Schranke*, a negative quantum. Instead of pertaining to the very essence of the *Ich*, it remains merely its effect and its product, i. e. still something separate. Whereas speculative limit is not simply a fixed limit *between* something, nor a limit that has anything left beyond itself. Rather, it is at the extreme of any opposition, a point of indifference, a dash[41], signifying an event of forming and unforming.

For strictly speaking, it is the limit preceding even its own possibility (in Kantian terms) which thereby becomes possible only because of that. If reflection is a view from the oppositions it has established, speculation is a thought from the very event of separation that is taking place. Or, if one prefers, it is the reflection within reflection itself – reflection that is infected and exhausted by itself as soon as it is discovered. As Hegel puts it, Fichte's philosophy is a moment of dead and lost God but it has to remain a moment, for «the pure concept or infinity as the abyss of nothingness in which all being is engulfed [*alles Sein versinkt*], must signify the infinite grief [*Schmerz*] [of the finite] purely as a moment of the supreme Idea, and no more than a moment»[42]. For at the same time it is also «the spring [*der Quell*] of eternal movement, the spring of that finitude, which is infinite, because it eternally nullifies [*vernichtet*] itself. Out of this nothing and pure night of infinity, as out of the secret abyss [*geheimen Abgrund*] that is its birthplace, the truth lifts itself upward»[43]. It is a moment of recognition that the loss of nature simultaneously signifies the loss of myself. And yet, as Schelling and Hegel seem to suggest, precisely *as* this loss of myself, *as* this giving away of myself, the nature returns. It becomes life appearing only in the loss of life.

It is important to pay attention to this twofold approach: Hegel was arguing against Fichte's concept of identity which appeared to him as still contradicting itself and entangled in opposition, thereby requiring to move from reflection to speculation. Whereas in Schelling's view, this identity remained too abstract and 'too identical', so to speak, missing its differential quality and thus demanding to accept the negativity inherent in the very structure of self-positing consciousness and not merely in its effect. As a result, philosophy of nature was introduced. And

[41] There is an intriguing attempt to articulate the concept of absolute knowledge in Hegel in contemporary discourse: R. Commay, P. Neruda, *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge 2018.
[42] G. W. F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, p. 190.
[43] *Ibid.*

yet though emphasizing different aspects in their critique of Fichte, Schelling and Hegel both identified the *crisis of the self-positing performative subject in its attempt to account for and thereby actualize itself*. They both show that Fichte's *Thathandlung* equally leads to both extremes of absolute identity or absolute difference. And the major inconsistency appears to be lying precisely in the fact that these extremes remain *in* and *as* the extremes. There remains a limit dividing these oppositions and Fichte urges us to choose the sides. In this way, Fichte is shown to be still thinking in the frame of *Schranke*, not of *Grenze*. Whereas the task for speculative thinking, as it is argued that Schelling and Hegel seem to suggest, lies precisely in its dwelling *on the limit* (what they for a short time called the *Indifferenzpunkt*) and therefore making it absolute, with no inside, no outside, nothing to be merely given, produced or created, but only *done*. In other words, negativity appeared to be necessarily permeating the performative structure of self-consciousness that was missing in Fichte's account.

In addition to that, the very *mode* of their critical argument was also taken into account. On the one hand, in its speculative accomplishment, Schelling's and Hegel's argument preserves Fichte's emphasis on *thinking which is self-transformative in its very practice*. Yet on the other hand, they remain consistent with the *performative character of performativity itself*. Again, it is a demonstration of how the performativity of thought is actually taking place in contrast to its merely formal application or conceptual manipulation. Therefore, it was attempted to show that precisely in this point, at the very dawn of the XIX century, critical idealism underwent a major transformation in its dynamic and performative character.

Brigita Gelžinytė
Vilnius University
✉ brigita.gelzinyte@fsf.vu.lt

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4430668

Contributi/5

«La libertà è un concetto?»

Intorno a una traccia kantiana nella filosofia positiva di Schelling

Alberto Destasio

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 20/01/2020. Accettato il 25/06/2020.

"Is Freedom A Concept?". On a Kantian Trace in Schelling's Positive Philosophy

This article moves from the following lines of Martin Heidegger: «but however far Schelling travels on a new path into the essence of human freedom, Kant's basic position in the question of freedom is not undermined, but only confirmed. Kant says that the fact of freedom is incomprehensible. The only thing that we comprehend is its incomprehensibility. And freedom's incomprehensibility consists in the fact that it resists com-prehension since it is because freedom transposes us into the actuation of Being, not in the mere representation of it». Our research means to prove the validity of this opinion in the last philosophy of Schelling. The main hypothesis is that the distinction between positive and negative philosophy is the final Schellingian attempt to thematize the exteriority of freedom (*res facti*) from the conceptual thought. The demonstration of this point will allow us to show the actuality of Schellingian positive philosophy and its capability to dialogue with the today's philosophies of event.

***

«Certo si dicevano che l'avevano scappata bella a non essere stati dei galantuomini di quel paesetto lassù, quando avevano *fatto* la libertà».
(Giovanni Verga)

Introduzione

Nelle pagine finali del corso universitario del 1936 consacrato alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Martin Heidegger scrive che:

Per quanto Schelling possa penetrare, sulla nuova via, nell'essenza della libertà umana, la posizione fondamentale di Kant sulla questione della libertà non viene scossa, bensì soltanto confermata. Kant dice: il fatto della libertà è incomprensibile; l'unica cosa che comprendiamo è la sua incomprensibilità. E l'incomprensibilità della

libertà consiste nel fatto che essa, nella misura in cui è, resiste alla com-prensione, in quanto l'esser-libero ci impegna nell'attuazione [*Vollzug*] dell'Essere, non nella mera rap-presentazione di esso[1].

Trattasi di un giudizio esegetico di notevole importanza che Heidegger non svilupperà in tutte le sue conseguenze speculative. Il compito del presente studio è quello di prendere le mosse da questa suggestione per verificarne la validità a proposito della filosofia positiva di Schelling, la quale non è mai stata oggetto di un'attenzione particolare da parte del filosofo di Messkirch[2]. La nostra ipotesi principale è che la distinzione tra filosofia positiva e negativa esposta nella *Filosofia della Rivelazione* (e in altri testi più o meno coevi), rappresenti l'ultimo tentativo schellinghiano di tematizzare la posizione *ectopica* del *factum* della libertà rispetto al pensiero concettuale[3]. In questa sede non si potranno trattare le numerose questioni interpretative ancora aperte della *Spätphilosophie*

[1] *HGA*, XLII, p. 281. Tranne in alcuni casi che verranno specificati, tutte le citazioni dei testi di Schelling, Kant e Heidegger presenti in questo studio saranno tolte dai *Schellings Sämmtliche Werke* (edizione in quattordici volumi curata dal figlio del filosofo), dalle *Kants Gesammelte Schriften* (*Akademie Ausgabe*) e dalla *Heidegger Gesamtausgabe*. Per riferirci a queste opere utilizzeremo le sigle *SSW*, *KGS* e *HGA*, seguite dal numero del volume in numeri romani e il numero di pagina in numeri arabi.

[2] «Alla rimeditazione profonda delle *Ricerche filosofiche*» da parte di Heidegger, «non era seguito un analogo incontro con il pensiero positivo della *Filosofia della rivelazione*» (M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milano 1990, p. 584). I riferimenti heideggeriani alla filosofia positiva sono in effetti rapidi e privi di quell'acribia ermeneutica che si riscontra nell'interpretazione delle *Ricerche*. Essi si trovano in particolare nei volumi 42, 49, 86 e 88 della *Gesamtausgabe* e sono caratterizzati da una sostanziale uniformità critica. Tali considerazioni sulla filosofia positiva muovono tutte dalla seguente idea: la distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva è l'estremo «riflesso dell'essenza ontoteologica della metafisica» (*HGA*, LXXXVIII, p. 520), giacché la filosofia positiva coincide col momento in cui la ragione, dopo il soggettivismo assoluto di Hegel, ricerca invano il proprio fondamento, la propria possibilità. Heidegger, pertanto, riprende dichiaratamente la tesi di Walter Schulz e ne condivide l'impianto generale. Tuttavia, *già* nel seminario del 1927/1928 su Schelling, Heidegger aveva affermato che, col pensiero di Schelling, la metafisica occidentale raggiunge «la sua configurazione storica» (ivi, p. 540), perché in essa avviene un'apertura della ragione verso la fatticità e la singolarità storica, vale a dire ciò che la ragione non può dedurre. La filosofia positiva, sostiene infatti Heidegger, è una «interpretazione dell'essente stesso nella sua unicità (*Einmaligkeit*)» (*ibid.*). Così, nonostante la superficialità di questi rimandi alla filosofia positiva, Heidegger coglie in ogni caso il punto essenziale che pone in rilievo la *Spätphilosophie* schellinghiana rispetto agli altri momenti della storia della metafisica. Per un'analisi 'sintomale' del silenzio heideggeriano sulla filosofia positiva, cfr. il bel saggio di E. C. Corriero, *The necessity of contingency in the late philosophies of Schelling and Heidegger*, in *Nature and realism in Schelling's philosophy,* a cura di E. C. Corriero e A. Dezi, Torino 2013, pp. 55-86. Sul primo seminario heideggeriano su Schelling: cfr. M. Heidegger, *Heideggers Schelling-Seminar (1927-1928). Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings «Freiheitschrift» (1927/28) und die Akten des Internationalen Schellings-Tags 2007,* a cura di L. Hühn e J. Jantzen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2010; J. François, *Le séminaire comme laboratoire. L'expérience de la lecture heideggérienne de Schelling en 1927-1928*, in *Qu'appelle-t-on un séminaire? La pédagogie heideggérienne*, a cura di C. Perrin, Bucarest 2013, pp. 137-64.

[3] Sulla libertà in quanto *Faktum*, Heidegger si soffermerà all'interno del corso sull'*Essenza della libertà umana* (*HGA*, XXXI*;* trad. it. di M. Pietropaoli, *Dell'essenza della libertà umana*, Milano 2016), in particolare alle pp. 265-273, trad. it., pp. 549-565.

schellinghiana[4], quali ad esempio il problema del passaggio dalla filosofia negativa alla positiva[5], il significato dell'estasi della ragione provocato da questa transizione, il rapporto tra filosofia positiva e pensiero religioso, o la così detta *Wirkungsgeschichte* relativa all'ultima fase dello schellinghismo. Un rapido accenno a tali questioni così decisive sarà praticamente inevitabile, ma per un approfondimento delle stesse rimanderemo volta per volta agli studi più rilevanti ed esaustivi sulla filosofia positiva. Inoltre, non potremo svolgere un confronto concettuale tra il testo della *Offenbarung* presente nei *Sämmtliche Werke* e le numerose *Nachschriften* sul medesimo argomento[6], né potremo fornire un apporto inedito alle intricate e convulse questioni filologiche che caratterizzano l'ultima fase del pensiero schellinghiano[7]. Qui ci limiteremo a svolgere la linea interpretativa summenzionata, curandoci di ancorare le nostre ipotesi ad alcuni scorci testuali, i quali saranno tratti dal testo della *Philosophie der Offenbarung* presente nei voll. XIII e XIV dei *Sämmtliche Werke*, dalla *Nachschrift* di Paulus di uno dei corsi berlinesi sulla *Offenbarung* (1841/1842), dal corso monachese *Sui Principi Sommi* (1839)[8] e, specie nel secondo paragrafo, dal corso sull'*Esposizione del processo della natura* (1843-1844)[9].

[4] «L'ultima filosofia di Schelling è un palinsesto, una sedimentazione, e bisogna leggerla come tale, studiando i raccordi, le sostituzioni, i pezzi di ricambio […] La si può ricostruire solo per congetture». (X. Tilliette, *Attualità di Schelling,* Torino 1974, p. 59).

[5] Anche per noi la questione del *passaggio* tra la filosofia negativa e positiva è da preferire alla *querelle* sul primato effettivo di una delle due filosofie, discussa ad esempio da Horst Fuhrmans e Walter Schulz. Qui, pertanto, seguiamo il parere di Tomatis secondo cui «entrambi gli interpreti eludono il vero e importante problema schellinghiano: portare a conoscenza il positivo che è altro dalla ragione» (F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994, p. 49), specie perché non possiamo riprendere e discutere le ardue argomentazioni che Fuhrmans e Schulz propongono a favore delle loro tesi (espresse, in particolare, in due testi essenziali della *Forschung* schellinghiana: H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie in Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940; W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* Stuttgart 1955). Per un riassunto delle posizioni dei due interpreti cfr. X. Tilliette, *L'attualità di Schelling*, cit., pp. 59-62 e F. Tomatis, *Kenosis del logos*, cit., pp. 45-50.

[6] Per un riassunto dettagliatissimo dei testi e delle tappe concettuali della filosofia positiva, cfr. F. Tomatis, *Kenosis del logos*, cit., pp. 198-206.

[7] Per una periodizzazione della febbrile elaborazione della filosofia positiva e per la ricostruzione storico-genetica dei suoi concetti fondamentali cfr. X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit., pp. 62-67 e X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir,* Paris 1970, pp. 27-66, pp. 615-638. Alla classica tripartizione di Tilliette, Tomatis preferisce distinguere tra i primi anni di Monaco (1827-1836) e l'ultima elaborazione tardomonachese e berlinese delle due filosofie (1837-1854), giacché è in questo torno d'anni che il problema del rapporto tra la scienza negativa e positiva viene approfondito e sistematizzato (cfr. F. W. J. Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione 1841/1842*, trad. it. di F. Tomatis, pref. di X. Tilliette, Milano 2016, p. 73). Infatti, al chiarimento progressivo dei principi della filosofia positiva, Schelling fa seguire una ridefinizione della filosofia razionale (si pensi alla *Darstellung der reinrationalen Philosophie*).

[8] La *Nachschrift* di Paulus e la trascrizione di G. M. Mittermair del corso *Über die Höchsten Principien* sono state entrambe pubblicate e tradotte da F. Tomatis in F. W. J. Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione 1841/1842*, cit. Per la citazione di queste due opere utilizzeremo, rispettivamente, le sigle *PdO* e *UHP*, seguite dai numeri di pagine del testo tedesco e italiano secondo l'edizione curata da Tomatis.

[9] *SSW*, X, pp. 303-390; *Esposizione del processo della natura*, a cura di V. Limone, Milano-Udine 2012.

Attraverso l'individuazione e il commento di queste tracce kantiane riguardanti la natura necessariamente *incomprensibile* dell'idea di libertà, si tenterà di mostrare sia la valenza attuale della filosofia positiva schellinghiana, sia la sua possibile relazione con alcune delle correnti più significative del pensiero contemporaneo. A nostro avviso, infatti, se la filosofia positiva viene liberata dalle sue risonanze più marcatamente e spontaneamente religiose[10], ma soprattutto dalle accuse di misticismo e irrazionalismo cui è andata incontro (derivanti in ispecie dall'interpretazione lukàcsiana), essa può entrare in dialogo con quelle recenti esperienze del pensiero che, attraverso una riconsiderazione della grande tradizione metafisica occidentale, hanno continuano a interrogarsi sul significato generale dell'agire umano. E qui pensiamo anzitutto alla filosofia dell'evento di Alain Badiou.

1. Il compito della scienza positiva

1. Prima di inoltrarci nella trattazione del rapporto Schelling-Kant a proposito del concetto di libertà, occorre leggere i passi della *Offenbarung* in cui Schelling presenta a chiare lettere la distinzione tra la filosofia negativa e la filosofia positiva. Di seguito ne proponiamo tre:

> La ragione, in quanto dirige sé stessa verso sé e diventa oggetto di sé stessa, trova in sé il *Prius* o, ciò che è lo stesso, il soggetto di ogni essere, e in questo essa ha il mezzo, o piuttosto, il principio di una conoscenza a priori di ogni ente. Ora, però, ci si chiede che cosa sia ciò che viene conosciuto in ogni ente in questo modo, cioè a priori. È l'essenza, la natura dell'ente, o il fatto che esso è? Qui va infatti notato che 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 comprende 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[11].

La ragione, infatti – e questo è della più alta importanza e il nostro primo risultato – ha soltanto un concetto negativo di ciò che è l'ente stesso. La ragione, se pure ha come sua ultima meta e aspirazione soltanto l'ente, ciò che è, non può determinarlo altrimenti, non ha altro concetto per esso che quello del non non-ente, del non trascorrente in altro, cioè un concetto negativo. Con ciò è dato dunque anche il concetto di una scienza negativa, alla quale spetta appunto di produrre il concetto di ciò che è l'ente stesso, escludendo successivamente tutto il non ente, che *implicite* o *potentia* si trova nel concetto universale e indeterminato dell'ente[12].

[10] È stato Massimo Cacciari a parlare di una «fondazione irreligiosa della filosofia positiva» (M. Cacciari, *Dell'inizio,* cit., p. 133).
[11] *SSW*, XIII, pp. 57-58; *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano 1997, p. 95.
[12] Ivi, p. 70; trad. it., p. 117.

La scienza che compie questa eliminazione dell'accidentale nel primo concetto dell'ente, e con ciò questa separazione dell'ente stesso, è scienza critica, è di specie negativa, e ha solo nel pensiero, nel suo risultato, ciò che noi abbiamo chiamato l'ente stesso. Riconoscere però che quest'ultimo esista anche nella sua purezza con esclusione dell'essere meramente accidentale, al di là di quest'essere, non può più essere affare di quella scienza negativa, ma soltanto di un'altra che in opposizione a quella dovrà chiamarsi positiva, e per la quale la scienza negativa ha solo ricercato l'oggetto specifico più alto[13].

La filosofia o scienza negativa procede all'eliminazione della serie di determinazioni accidentali di un ente per giungere al suo concetto *a priori*. Per la filosofia negativa, un ente che ci sta davanti non è un mero oggetto ignoto o casuale, bensì è un elemento che viene compreso sulla base delle possibilità concettuali fornite dalla ragione, le quali vanno a formare l'essenza puramente conoscibile della *res* in questione. Trattasi del noto schema trascendentale kantiano che qui non ci interessa discutere e del quale Schelling non intende minimamente contestare l'importanza. Egli dice infatti: «un concetto senza una conoscenza reale è possibile, ma non è possibile una conoscenza reale senza un concetto». La filosofia negativa non si cura dell'esistenza fattuale di un ente, giacché per essa non è necessario (cioè è accidentale) che un ente concettualizzato esista o meno davanti a noi. Quest'ultimo è un problema di un'altra scienza, di un'altra filosofia, e in particolare di quella filosofia che ha il compito di individuare la causa, o per meglio dire, la *forza* che consente a un ente di apparire e di addivenire comprensibile per un atto concettuale. Sotto questo rispetto, la filosofia positiva deve rivolgersi a una *positività* che sia necessariamente più originaria di un'infinita potenza del pensiero al cospetto di un'infinita potenza dell'essere. Tale positività è il fondamento, o come dice Schelling, «la fonte» di tutto il pensabile e di tutto l'essere possibile, del «reale costituirsi delle cose» (e anche di quella cosa che è il pensiero)[14], poiché solo grazie a una co-appartenenza originaria tra ideale e reale è possibile una compenetrazione tra queste due sfere e nell'ottica della mera conoscenza del mondo, e nell'ottica dell'agire.

Il pensiero è certamente il fondamento ultimo della realtà, ma qual è il sapere che attesta la validità di questo fondamento? Qual è la forza che consente al pensiero e alla realtà di rivelarsi vicendevolmente l'uno nell'altra?

Vediamo come Schelling deduce non solo questa positività esistente al di là della potenza d'essere, ma anche il tipo di coglimento (filosofia positiva) adeguato a una forza che è posta financo al di là della concettualizzazione.

Se la filosofia parte da ciò che è fuori di ogni pensiero, essa non può partire da un essere trovabile solo relativamente fuori del pensiero, ma da uno assolutamente fuori del pensiero. Ora, questo essere fuori di ogni pensiero è sopra ogni esperienza, così come precede ogni pensiero: è dunque l'essere assolutamente trascendente quello dal quale parte la filosofia positiva, e che, anche, non può essere veramente un *prius* relativo, come la potenza che sta alla base della scienza della ragione. Questa ha, infatti, appunto

[13] Ivi, p. 80; trad. it., p. 131.
[14] Ivi, p. 205; trad. it., p. 339.

come potenza – dunque come non ente –, la necessità di trapassare nell'essere, e di conseguenza io lo chiamo un *prius* meramente relativo. Se, ora, anche quell'essere dal quale la filosofia positiva parte fosse soltanto un essere relativo, allora nel suo principio si troverebbe la necessità di passare nell'essere, e dunque il pensiero sarebbe sottoposto con questo principio a un movimento necessario, ed essa tornerebbe di conseguenza nella filosofia negativa. Se, dunque, il principio della filosofia positiva non può essere il *prius* relativo, esso deve essere l'assoluto *Prius*, che non ha alcuna necessità di muoversi verso l'essere. Se esso trapassa nell'essere, questo può essere solo conseguenza di un'azione libera [*freien That*], di un'azione che può poi essere conoscibile ulteriormente soltanto come qualcosa di puramente empirico, dunque solo a posteriori; ogni azione infatti non è affatto qualcosa di indagabile a priori, essa è conoscibile soltanto a posteriori[15].

La filosofia negativa, stabilendo la possibilità concettuale della realtà, abbisogna necessariamente di un passaggio all'essere a titolo di conferma della conoscenza *reale* che intende predisporre. Il *prius* rappresentato da tale scienza negativa è infatti un *prius* relativo, poiché per inverarsi, ossia per confermarsi come il principio della conoscibilità del reale, deve implicare per necessità logica una realtà esterna. La filosofia negativa ragiona con non-enti perché il suo oggetto è l'infinita potenza del pensiero, una potenza che non è – in quanto tale – la realtà esistente, bensì la sua ragione sufficiente. Come vedremo a breve, però, la motivazione effettiva per cui Schelling parla di non-enti dipende dal *tipo* di possibilità vigente entro la filosofia negativa, vale a dire una possibilità che attende un passaggio all'atto che potrebbe non giungere mai.

Qual è dunque il *prius* assoluto che la filosofia positiva indaga come il fondamento inconcusso della infinita potenza dell'essere e del pensiero? Diciamo subito che, trattandosi per l'appunto di un *prius* assoluto, esso dovrà figurare come un inizio che non è necessitato a trapassare all'essere. Ciò implica che tale *prius* non è una potenza che attende una propria realizzazione, bensì è un qualcosa che esiste e che è *atto* prima ancora di essere una potenza. Ma come può appellarsi quella realtà al di qua del pensiero e dell'essere che sceglie liberamente di esistere, giacché *può anche* permanere nel niente? Schelling lo dice a chiare lettere: un'azione libera, un atto libero, o – come vedremo a breve – la volontà.

La volontà, infatti, non è sempre volontà di far passare all'esistenza una possibilità definita. Come sappiamo sin dalle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling non ha difficoltà a postulare una volontà sciolta dal suo correlato oggettuale, dalla sua possibilità pre-attuale[16]. Del resto, prima di un'appetizione particolare v'è sempre in effetti un puro atto volitivo, una 'battuta vuota' della volontà con cui si comincia liberamente (incondizionatamente) a volere. Al tempo stesso, però, occorre notare che Schelling non vuole asserire con ciò che la ragione è condizionata da un'istanza più alta. Potrebbe esserlo solo se

[15] Ivi, p, 127; trad. it., p. 209.
[16] Come nota von Hartmann, «il vuoto volere, che non vuole nulla se non il volere […] è un mero affaticarsi e lottare per l'essere […] è solo un divenir-attivo, un infiammarsi della volontà in sé stessa. Questo «volere nel quale non c'è alcun intelletto» è «il desiderio, che prova l'eterno Uno, di generare sé stesso [SW, I/7, 359; trad. it., p. 97]» (E. von Hartmann, *La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schelling,* trad. it. di A. Medri, Torino 2012, p. 75).

questa positività, quest'attualità pura prima di ogni potenza, fosse un vincolo, vale a dire qualcosa di condizionante. Ma – com'è noto – la libera volontà è l'incondizionato e lo svincolato in quanto tale, dunque asserire che la ragione è fondata sull'incondizionato equivale ad affermare che la ragione è *assolutamente* libera.

Tuttavia, nonostante quest'ultima precisazione, il passaggio dalla filosofia positiva alla negativa resta problematico. La filosofia negativa riesce a pervenire a un ultimo oggetto incondizionato, ma, data l'indeducibilità di quest'oggetto, tale filosofia non può svolgerlo mediante il metodo dell'*a priori*. Per indagare l'incondizionato, la filosofia necessita di un percorso del pensiero in cui il *prius* non sia più il concetto (giacché l'incondizionato non ha una possibilità che lo procede), ma l'immediata esistenza di tale oggetto. Quest'ultimo, però, ossia il «sovraessente», «non è ancor detto che esista, perché se si potesse provare questo nella filosofia negativa, non ci sarebbe bisogno di nessuna nuova scienza»[17]. La filosofia negativa, infatti, non essendo la scienza adatta a provare la realtà dei suoi oggetti, necessita di un'altra filosofia, la filosofia positiva, la quale prende immediatamente a tema l'esistenza dell'incondizionato. La filosofia positiva è la scienza in grado di comprendere un oggetto il cui concetto è un *posterius* rispetto all'esistenza. «Nella filosofia negativa ho pensato preventivamente la potenza, e da questa son giunto all'essere a essa corrispondente; ora devo necessariamente giungere alla potenza a partire dall'essere precedente ogni pensiero. […] L'inizio della filosofia positiva è l'esistente preventivamente a ogni concetto»[18].

Il punto di partenza della filosofia positiva, pertanto, è il necessariamente esistente, non secondo il concetto, ma secondo la sua pura esistenza.

Ma si potrà domandare: questa esteriorità del *necessario existens* rispetto alla filosofia negativa comporta uno scacco della ragione logica? Schelling non sembra propendere per questa ipotesi. La ragione pone il necessariamente esistente fuori di sé poiché quest'ultimo è un'immediata esistenza e non un concetto, ma ciò non significa che la ragion *qua talis* sia destinata a naufragare. Come leggiamo nel §34 del corso *Sui Principi Sommi*, è la ragione stessa che «pone l'essere fuori di sé affinché lo riconquisti (*wiedergewinnt*) *a posteriori* a suo contenuto»[19]. Laddove infatti la filosofia negativa perviene a un oggetto non più concettualizzabile, cioè trascendente i suoi contenuti, la filosofia positiva muove da questo trascendente stesso per affermarne la realtà attraverso i suoi effetti.

La filosofia positiva, insomma, non rappresenta uno scacco del pensiero. Il pensiero ha dimostrato a sé stesso di poter sviluppare il *necessario existens* in un'altra guisa rispetto alla ragione teoretica: la filosofia negativa «s'è dimostrata come quella che pone la filosofia positiva»[20]. La scienza negativa, consegnando il suo oggetto alla filosofia positiva come compito, si è rivelata «coappartenente

[17] *UHP*, p. 117; trad. it., p. 659.
[18] *Ibid*.
[19] Ivi, p. 119; trad. it., p. 663.
[20] Ivi, p. 121; trad. it., p. 665.

al positivo»[21]. Il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva ha comportato un «trionfo» della ragione[22], giacché il pensiero è riuscito a liberarsi dell'accidentale e a pervenire al «contenuto necessario». Un contenuto, però, che non può più essere mostrato mediante la regola dell'*a priori*.

> L'essere precedente ogni pensiero – conclude Schelling – è qualcosa di fuori e prima della ragione. Ma è ancora sempre la ragione che pone fuori di sé questo essere, anteponendo nella prima (filosofia negativa) sé all'essere, nella seconda (filosofia positiva) l'essere a sé stessa[23].

2. Passando ora alla discussione del passaggio tra filosofia negativa e filosofia positiva presente nella *Nachschrift* di Paulus, è necessario mettere in luce alcune differenze rispetto al testo della *Offenbarung*. Qui Schelling sostiene che il raggiungimento da parte della filosofia negativa del concetto del necessariamente esistente provoca una «paralisi» di tale scienza e*, al contempo,* il suo compimento[24]. Se da una parte la filosofia negativa deduce il concetto del necessariamente esistente, dall'altra essa non può provare l'esistenza necessaria di tale oggetto. La paralisi della filosofia negativa è così un limite nella misura in cui essa, raggiungendo tale limite, si completa, si perfeziona. Il limite della filosofia negativa è il *suo* limite, ed è in presenza di questo limite che il pensiero supera lo iato tra filosofia negativa e filosofia positiva. Qualora infatti la filosofia negativa riuscisse a dimostrare l'esistenza del suo oggetto, non solo pervertirebbe la sua essenza (l'essere scienza del possibile), ma vanificherebbe inoltre il compito della scienza positiva. La filosofia negativa, cioè, è costretta a consegnare alla positiva il concetto del *necessario existens* non come oggetto, ma come compito, giacché «il mezzo per soddisfare il compito deve necessariamente procurarlo a sé stessa la positiva»[25].

La filosofia positiva, pertanto, inizia *liberamente*. Essa è *adeguata* al suo oggetto, in quanto tale oggetto passa liberamente all'esistenza solo mediante la necessità della propria natura.

> Nella misura in cui la filosofia positiva rende conoscibile ciò ch'è rimasto in piedi nella negativa – scrive di fatti Schelling – raddrizza [*aufrichtet*] di nuovo la ragione piegata nella negativa. […] Nella filosofia positiva trionfa la negativa; perché è la scienza in cui il pensiero si pone in libertà da ogni contenuto necessario; nella sua verità è pertanto essa stessa positiva, ponendo la positiva fuori di sé e tendendo a essa[26].

Il fatto che la ragione si completi nella filosofia positiva non è un fallimento del pensiero. Quest'ultimo deve avere il coraggio di comprendere la limitatezza della ragion teoretica, al fine di raggiungere la sua piena libertà

[21] *Ibid*.
[22] *Ibid*.
[23] Ivi, p. 122; trad. it., pp. 665-667.
[24] *PdO*, p. 762; trad. it., p. 763.
[25] Ivi, p. 837; trad. it., p. 837.
[26] Ivi, p. 872; trad. it., p. 873.

rispetto ai contenuti necessari. La ragione, attraverso la filosofia positiva, deve essere capace di mostrare l'esistenza di quella forza in grado di porre ogni cosa liberamente. Se la filosofia negativa è il concetto della ragione dispersa nel puro pensiero, nella filosofia positiva si ha il concetto della ragione liberata, o come dice Schelling, «*gelassene*», svincolata dal compito della concettualizzazione e pronta a concedersi al «libero pensiero», il quale è il pensiero della libertà, del necessariamente-esistente come «concetto razionale incondizionato»[27]. Il necessariamente-esistente, infatti, non è un ente che ha la possibilità della libertà, ma la libertà stessa, ciò che esiste solo in grazia della sua propria natura. Non è il concetto dell'esistenza, ma l'esistenza stessa come ciò che non è ulteriormente derivabile da alcun concetto: il *positivum*.

Tale *positivum*, però, è destinato comunque a divenire il contenuto di una ragione positiva e non solamente negativa. «La ragione, dice Schelling, pone il ciecamente-essente assolutamente fuori di sé, ma solo per fare ciò ch'è fuori e oltre la ragione di nuovo contenuto della ragione […] La filosofia negativa ha per contenuto l'essere comprensibile a priori, la positiva l'essere incomprensibile affinché esso divenga comprensibile *a posteriori*»[28]. L'essere della filosofia positiva non ha alle spalle un *a priori* perché non è un concetto, ma un che di esistente, una forza, un atto puro capace (*potens*) di attuarsi. Ciò che dell'atto può essere conosciuto, infatti, sono solo i suoi effetti; o per meglio dire, gli effetti di un atto sono comprensibili solo a partire dall'incomprensibilità dell'atto in questione, giacché un libero atto sfugge per definizione alla ragion teoretica. Pertanto, «la filosofia positiva può essere denominata scienza razionale»[29], poiché la ragione ne può comunque conoscere *a posteriori* le conseguenze. La filosofia negativa, invece, può conoscere solo ciò che proviene da sé stessa, non ciò che è puramente e liberamente esistente secondo la propria necessità.

Tuttavia, quando Schelling dice che la ragione è «castigata (*gezüchtige*)» dalla filosofia positiva, non bisogna intendere che il fine della filosofia positiva sia l'umiliazione della ragione[30]. Nell'aggettivo *gezüchtige* risuona il senso dello

[27] Ivi, p. 886; trad. it., p. 887.
[28] Ivi, p. 890; trad. it., p. 891.
[29] *Ibid*.
[30] Luigi Pareyson, pur ammettendo che il passaggio dalla filosofia negativa alla positiva non «comporta un'abdicazione della ragione, ma la sua massima affermazione possibile», ci sembra non tener dietro alla radicalità della sua congettura quando intende tale ascesa della ragione come un'«ansia da redenzione» e le oppone uno «sguardo sconsolato» sulla «gratuità del reale e il dolore dell'esistenza» – seguendo così una linea interpretativa prossima all'esistenzialismo cristiano (L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino 1995, pp. 396-421). Inoltre, non è chiara la ragione per cui Pareyson affermi prima che «la sottomissione della ragione diventa strumento di conquista e via al possesso, giacché è per suo mezzo che la ragione attinge il suo vero ed eterno contenuto come realmente conosciuto ed eternamente posseduto», e in seguito che «impotenza, mutismo e sottomissione della ragione» sono «tre aspetti dell'estasi intesa come l'*unico* atteggiamento che la ragione può assumere rispetto all'esistente» (ivi, p. 398). L'estasi, infatti, come lo stesso Pareyson chiarisce, non è caratterizzata dalla *sola* incapacità della ragione, bensì essa è una dialettica sempre viva tra punizione e innalzamento, svilimento e affermazione.

Züchten, che vale per 'far crescere', 'produrre', 'allevare'[31]. La filosofia positiva, cioè, conferisce alla ragione la sua disciplina, affinché essa possa essere «*aufgerichtet*», rialzata (o se si enfatizza il senso del *Richten*, indirizzata, raddrizzata), «alla conoscenza che ha sempre ricercato»[32]. La sua severità, insomma, va tutta a favore del progredimento e della liberazione della ragione dai suoi limiti[33].

Ciò che ora occorre fare, dunque, è rendere riconoscibile tale forza summenzionata. Tentare di nominarla. Ma questo sarà il compito del prossimo paragrafo.

2. Libertà originaria

1. Una volta aver individuato il contenuto della filosofia positiva, vale a dire il *necessario existens*, proviamo ora a illuminarne la natura. Si tratta di capire se il necessariamente esistente sia immediatamente identificabile con Dio, o se «piuttosto dobbiamo necessariamente partire da un arciessere di Dio che preceda lui stesso»[34]. L'esistenza di quest'arciessere, in tal caso, dovrà fondare e l'indeducibilità di Dio, cioè la sua libertà, e la sua esistenza necessaria.

Muoviamo anzitutto dal seguente brano della *Nachschrift* di Paulus:

> La natura del necessariamente esistente (il concetto da cui partiamo) porta con sé che esso esista *actu*, prima che conosca sé stesso. Persino l'*actus* dell'esistere lo precede; è essente prima che pensi sé, è dunque essente in maniera immemorabile, imprepensabile, e purché l'essere gli sia tuttavia un necessario, per cui o prima di cui non può nulla. Nessun *posse* può precedere questo essere, ma se prima di questo essere non può, non consegue che non sia capace di qualcosa dopo l'essere e al di sopra dello stesso. Esso si trova in quel cieco essere, prima che pensi e sappia sé stesso, e nella misura in cui è a esso un accidentale[35].

In queste linee, a nostro avviso, ritorna (benché in guisa trasfigurata) la coppia concettuale già sviluppata da Schelling nelle *Ricerche filosofiche sulla libertà umana.* Parliamo dei concetti di *Grund* ed *Existenz*. Qui, infatti,

[31] Se si controlla la valenza del verbo *Züchten* nel tedesco ottocentesco, il *Deutsches Wörterbuch* dei fratelli Grimm, oltre a fornire il significato principale del verbo in questione ('allevare'), rimanda al verbo *Erziehen*, che vuol dire per l'appunto 'crescere' ed 'educare'.
[32] Ivi, p. 890; trad. it., p. 891.
[33] Qui concordiamo col commento di Pareyson secondo cui «il puro esistente, mentre per un verso umilia e fa uscire la ragione da sé, per l'altro verso la riconduce alla sua vera natura e le si affida», sicché «l'avvilimento della ragione diventa un'intensificazione della sua capacità, che ne trasforma il fallimento in successo, la sconfitta in vittoria, lo scacco in trionfo» (L. Pareyson, *Lo stupore della ragione,* in *Ontologia della libertà*, cit., p. 396). È importante però, pena il rischio di scadere in un facile irrazionalismo, non esasperare il momento dell'umiliazione e dell'avvilimento a discapito di quello dell'innalzamento della ragione. A nostro avviso, il rapporto tra queste due esperienze *della* ragione stessa deve essere inteso, come nota Cacciari, in senso dialettico, dimodoché la seconda esperienza tolga e superi il significato della prima. Per questa ragione optiamo, nel caso della traduzione dell'aggettivo *gezüchtige,* per una serie di valenze più vicine all'area semantica dell'educazione e della severa disciplina, tosto che a quella della mera mortificazione.
[34] Ivi, p. 908; trad. it., p. 909.
[35] Ivi, p. 908; trad. it., p. 906.

Schelling pare affermare che l'essenza necessaria di Dio preceda la sua esistenza autoconsapevole, come se in Dio vi fossero gli attributi del necessariamente esistente ancor prima che esso pervenga alla sua esistenza luminosa e consapevole attraverso la creazione. La natura necessariamente essente, cioè, sembra essere – come si legge nelle *Ricerche* – quel qualcosa che è «in Dio» senza essere «ancora Dio»; il cieco essere in cui Dio si trova «prima che pensi e sappia sé stesso»[36].

Ma questo cieco essere è a nostro avviso il libero volere di Dio: il suo fondamento[37]. La *potentia potentiae* di chi «può volere e incominciare qualcosa a motivo che ha il suo essere indipendentemente da sé»[38], cioè – in questo caso – prima dell'instaurazione del sé divino. *Mediante* questa febbre del volere, infatti, Dio perviene autonomamente (liberamente) alla creazione del mondo in tutti i suoi aspetti, i quali coincidono con gli infiniti gradi, sempre più liberi e consapevoli, della libertà divina. «La volontà» – scrive Schelling –, «che è la vera e propria energia dell'essere accidentale contrapposto, è una volontà propria, autonoma; verrà superata a gradi dall'*actus purus* ristabilentesi (*sich herstellenden*)»[39].

Tuttavia, affinché ciò accada, Dio deve a sua volta staccarsi liberamente da questa cieca essenza che esso ha al suo interno (*implicite*). Egli deve divenire sicuro di sé (*sichen*), giacché solo «con ciò inizia la sua deità»[40]. Il vero Dio, infatti, è quello vivente, colui che «esce fuori da sé per propria *forza*, diventa un altro da sé nel suo essere immemorabile, diverso dall'essere in cui egli è *a se*». Parimenti, però, occorre notare che tale cieca arciessenza (*Urseyn*) da cui Dio si libera per affermare la sua deità, deve essere a sua volta un fondamento reale, poiché in caso contrario l'*alter* da cui Dio si separa sarebbe un puro fantasma e,

[36] *SSW*, VII, p. 359; F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, a cura di G. Strummiello, Milano 1996, p. 119. «L'assolutamente esistente non è Dio, ma l'eterno presupposto di Dio» (M. Cacciari, *Dell'inizio*, cit., p. 136). Su questo punto condividiamo *in toto* il seguente parere di Corriero: «the *purely contingent* nature of what exists is preserved, in fact it is taken up as an inevitable presupposition that is never described as *necessary nature* (this is – as Schelling emphasises – the error that Spinoza continues to make with regard to his Substance), although like the *purely contingent*, which as such finally guarantees the absolute freedom of the dynamics that develops: a truly original freedom that still precedes the divine freedom and which coincides with the pure and original freedom described by Schelling in the *Ungrund* of the *Philosophical Inquires*» (E. C. Corriero, *The necessity of contingency*, cit., p. 80).

[37] Questo *prius*, come nota Tomatis, «non può avere possibilità che lo proceda, ma nemmeno può essere assolutamente esclusivo, perché dovrebbe nuovamente presupporre una possibilità esclusa la quale sarebbe esclusivo. Non resta forse allora che ipotizzare un assoluto *prius* non esclusivo di una possibilità che anziché precederlo lo segua, che sorga dopo di esso come un essere futuro» (F. Tomatis, *Kenosis del logos,* cit., p. 225). Il *prius* è pertanto l'*Ungrund* che non afferma né esclude nulla; la pura libertà indefinita di pervenire e non pervenire alla propria potenzialità. L'im-possibilità iniziale dalla quale sorge ogni possibilità, ogni forma mondana. La pura contingenza imprepensabile a partire dalla quale (e non prima) la ragione può dispiegare il suo ordine e le sue determinazioni. Su questo punto cfr. anche L. Lotito, *Possibilità e libertà nell'ultimo Schelling*, «Annuario Filosofico», XVIII, 2002, pp. 195-219 e Id., *Meontologia del possibile*, «Annuario Filosofico», XVIII, 2005, pp. 303-312.

[38] *PdO*, p. 904; trad. it., p. 905.

[39] Ivi, p. 944; trad. it., p. 945.

[40] Ivi, p. 916; trad. it., p. 917.

di conseguenza, la libertà e l'onnipotenza di Dio sarebbero irreali. «Senza il cieco essere precedente, Dio non potrebbe essere per niente Dio, non il sovraessente»[41].

In altre parole, Dio deve togliere e superare l'arciessenza come un che di accidentale per possederla come un suo attributo necessario. Essa deve divenire, «per mezzo di un processo necessario» (in quanto voluto dalla *natura sua* di Dio), «ciò che è voluto liberamente e così soltanto l'essere divino». Infatti, dal momento che l'esser cieco è «*nicht-selbst-gesetzes*», non auto-posto, Dio deve riconoscerlo e assumerlo come «*ein gewolltes Seyn*», un essere voluto[42].

Nella VII lezione della *Offenbarung*, a proposito della prova dell'esistenza di Dio, leggiamo infatti quanto segue:

> Non dire, dunque: il *Prius*, il cui concetto è questo e quest'altro, potrà produrre una tale successione (non diremo: si avrà necessariamente una tale successione, poiché allora ci ritroveremmo di nuovo nel movimento necessario, determinato cioè per mezzo del semplice concetto; noi dovremo solo dire: si può avere una tale successione, se esso lo vuole, la successione è qualcosa di dipendente dal suo volere[43].

Dato che gli effetti della creazione sono «un dato dell'esperienza» (poiché ne proviamo l'esistenza costantemente), allora è necessario che un *prius* necessariamente esistente esista realmente e che abbia creato, con gradi di coscienza infinitamente diversi, l'intera successione (*Folge*) del mondo[44]. La filosofia positiva, infatti, non si conclude mai perché tale successione degli effetti del necessariamente esistente non ha mai fine. «La filosofia – scrive Schelling a tal proposito – non è altro che la prova progressiva, sempre crescente, rafforzantesi a ogni passo, di Dio realmente esistente, e, poiché il regno dell'esistenza in cui essa si muova non è nulla di compiuto e di definitivo – infatti, anche se la natura per adesso è alla fine e sta in quiete, nella storia c'è ancora movimento e progresso incessante, […] allora anche la prova non è mai terminata»[45].

Tuttavia, l'aspetto più rilevante della questione non è tanto, secondo il nostro intendimento, la libera creazione del mondo da parte di Dio. La filosofia positiva non è (solo) la scienza filosofica della volontà divina. Prima del momento consapevole dell'esistenza divina, vi è quell'essenza necessaria identificabile con la volontà cieca delle *Ricerche*, sicché sarebbe più corretto dire che la filosofia positiva è la scienza della libertà, di ciò che risulta dalla libertà. Essa può avere l'esistenza divina come oggetto *eminentior* solo se essa ha già tematizzato il fatto

[41] Ivi, p. 932; trad. it., p. 933.
[42] *Ibid*. «Ciò che nell'essere è potenza e non cessa di essere potenza, e viceversa, ciò che è potenza che può trapassare nell'essere senza perdere del suo potere (sull'essere), ciò che quindi può essere e non essere, questo è il perfetto libero [*vollkommen Freie*], che può con il suo potere fare ciò che vuole, poiché nel suo essere non cessa d'esser potenza, e per esser questa non cessa di agire. Esso è lo spirito, il quale nell'essere non corre pericolo, e anche senza agire non cessa d'esser potenza» (*PdO*, p. 752; trad. it., p. 753).
[43] *SSW*, XIII, p. 129; trad. it., pp. 213-215.
[44] Su questo punto cfr. M. Mangiagalli, *Concezione creazionista e incarnazione di Dio nel pensiero di F. W. J. Schelling*, Roma 2013.
[45] *SSW*, XIII, p. 130; trad. it., p. 217.

indeducibile, incomprensibile (secondo i parametri della ragion teoretica) della libertà.

A conferma di questa nostra ipotesi, vi è il seguente brano della *Offenbarung*:

> La filosofia positiva è la filosofia veramente libera; chi non la vuole, può lasciarla. Io la propongo a ciascuno liberamente; dico solo che, se uno per esempio vuole un procedere reale, se vuole una libera creazione del mondo ecc., può avere tutto questo solo sulla strada di una tale filosofia[46].

Il procedere reale riguarda tutto ciò che è effetto del libero agire. La filosofia positiva può e deve riguardare così anche ciò che consegue dall'agire umano in tutto i suoi aspetti. Come scrive Semerari, infatti, la filosofia positiva si occupa delle «fonti della vita spirituale e della libertà umana, ciò per cui l'uomo diventa un soggetto creatore che sul meccanicismo della natura può impiantare un processo di libera creazione»[47]. Ecco perché crediamo in un (re)-impiego extra-religioso o, per meglio dire, extra-divino della filosofia positiva[48]. Essa consente di cogliere ciò che non è direttamente deducibile dal concetto, cioè da un ordine di possibilità prestabilite, giacché l'oggetto della filosofia positiva è piuttosto quel potere che dà vita autonomamente alle proprie possibilità. La filosofia positiva, sostiene infatti Schelling, è quella scienza che afferma la «libertà e l'azione» senza ridurle a nulla[49]; la scienza che *non* dice: «tutto nel mondo si lega *solo* logicamente». Pertanto, non bisogna restringere la filosofia positiva alla filosofia della rivelazione: essa, ancor prima di tematizzare il divenire *vitale* di Dio, necessita di formulare una concezione della libertà che solo in un momento *successivo* si ipostatizza in un oggetto particolare (Dio o l'uomo).

> La Rivelazione – scrive a tal proposito Schelling – è intesa nella filosofia positiva come oggetto, non come fonte o come autorità[50].

E qualche pagina più avanti:

> Se noi chiamiamo la filosofia che comprende il Dio reale – e con ciò in generale [*überhaupt*] non solo la possibilità, ma la realtà delle cose –, se noi chiamiamo questa filosofia, filosofia positiva, allora la filosofia della rivelazione diventa una conseguenza o anche una *parte* [*Theil*] di quella, essa però, non sarà la filosofia positiva stessa[51].

[46] Ivi, p. 132; trad. it., p. 219.
[47] G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Bari 1971, p. 198.
[48] Non è un caso che Schelling, quando parla del libero agire divino, si riferisca numerose volte *per analogiam* all'agire umano. Si veda per es. il brano seguente: «Il *principium divinitatis* è il poter-essere. […] L'uomo stesso deve necessariamente strapparsi dal suo essere, per iniziare un essere libero. Quanto più alta la forza di questa autorinuncia e alienazione, tanto più produttivo, indipendente, divino appare l'uomo. Liberarsi da sé stessi è il compito di ogni formazione degli uomini» (*PdO*, p. 916; trad. it., p. 917).
[49] *SSW*, XIII, p. 94; trad. it., p. 157.
[50] Ivi, p. 139 trad. it., p. 231.
[51] Ivi, p. 141; trad. it., p. 233.

Ma se la filosofia positiva ha il compito di cogliere la *Wirklichkeit der Dinge*, ossia non solo l'essenza ma anche la realtà della libertà, ciò significa che il *tema* verso cui si rivolge questa filosofia è *anzitutto* la libertà intesa *überhaupt*, in generale[52].

2. A questo punto, non ci resta che mostrare attraverso i testi schellinghiani in che senso il libero volere sia il fondamento dell'intero processo del mondo.

Si distinguono nella filosofia *potentia* e *actus*. La pianta in statu *potentiae* – in posizione di mera possibilità - è il seme; la pianta che si sviluppa o anche già sviluppata è la pianta in *actu*. Ora, però, la potenza di essere sulla quale verte qui il discorso non è affatto condizionata, essa è l'incondizionata *potentia existendi*, essa è ciò che incondizionatamente e senza ulteriore mediazione può passare *a potentia ad actum*[53].

Schelling non si accontenta del concetto di potenza come stato ontologico ancora *privo* dell'atto (nel senso aristotelico della στέρησις). Quando Schelling parla dello *statu potentiae* della pianta come una posizione di 'mera possibilità' non sta dicendo infatti che il seme è un nulla, poiché il seme è una volontà che appetisce a diventare 'pianta in *actu*', cioè qualcosa di condizionato, di limitato. Oltre questo processo del passaggio «*a potentia ad actum*», però, occorre considerare una *fase* del possibile più originaria e incondizionata rappresentata dalla *potentia existendi*. Trattasi di una forza che ha da intendersi come una pura attualità priva di un precedente stato potenziale, nella misura in cui essa può passare *incondizionatamente* alla fase summenzionata della «*a potentia ad actum*» (a differenza del seme che non può decidere liberamente di non-divenire pianta, di non-attualizzarsi)[54].

Ora, noi non conosciamo nessun altro passaggio *a potentia ad actum* che nel volere. La volontà in sé è la potenza κατ'εξοχήν, il volere è l'atto κατ'εξοχήν. 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

[52] Per questo siamo convinti che la distinzione tra filosofia negativa e positiva non può essere interpretata solamente come «un riconoscimento dell'incapacità teologica della filosofia negativa» (M. Sgobba, *Libertà e impotenza della ragione in Schelling*, «Paradigmi», V, 1987, 15, p. 528). Nella filosofia positiva, infatti, ne va anche del libero agire umano.
[53] *SSW*, XIII, p. 205; trad. it., p. 341.
[54] Questo è un punto che Schelling aveva già sviluppato a Erlangen: «Il soggetto è sì infatti l'eterna libertà, ma non la è in modo da non poter anche non esserla, e ciò proprio mediante il passaggio a un'altra forma; e qui appunto vediamo donde viene propriamente al soggetto quella sua duplicità dell'essere e del non essere, quella sua *natura anceps*: dal fatto, appunto, ch'esso è la pura ed assoluta libertà stessa. Infatti, se esso fosse la libertà soltanto in modo da non poter diventare anche non-libertà, in modo da essere costretto a restare libertà, allora la libertà stessa sarebbe diventata per lui un limite, una necessità, ed esso non sarebbe libertà realmente assoluta» (SSW, IX, p. 220; *Conferenze di Erlangen*, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà,* a cura di L. Pareyson, Milano 1974, p. 205). Il riferimento a un passo delle *Conferenze di Erlangen* non risulta fuori contesto giacché, come precisa Tilliette, «l'idée de philosophie positive et historique a percé déjà dans les *Weltalter*, comme du reste dans l'écrit sur la liberté» (X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir,* cit., p. 634).

che appunto di passare dal non-volere al volere. L'essere si costituisce per essa appunto nel volere; essa è nel suo essere null'altro che volere[55].

Da queste linee si potrebbe evincere che la *potentia existendi* (la volontà) si esaurisce nel momento in cui passa *a potentia ad actum*, cioè dal volere al non volere, come se essa fosse costretta ad attuarsi in un volere particolare e dunque ad apparire (pervenire all'essere). In realtà, però, le cose non stanno così. La *potentia existendi* che sta alle spalle di ogni possibile passaggio a *potentia ad actum* è libera volontà in quanto è libera di rimanere nel volere in quiete, nel non-volere, nel non-manifestarsi:

> Ma l'autentica libertà – chiarisce Schelling alcuni capoversi appresso – non consiste nel poter essere, nel poter manifestarsi in sé, ma nel poter non essere, nel poter in sé non manifestarsi, così come è facile riconoscere l'uomo prudente da ciò che egli non fa, più che da ciò che egli fa[56].

Schelling pone così una tesi perfettamente in linea con la modernità filosofica, la quale, da Kant in poi, si contraddistingue per il rifiuto della realtà intesa come sussistenza inamovibile, come un dogma. Se infatti si sostiene che la fonte dell'essere (*Quelle des Seyns*) è una pura esistenza che pone liberamente ogni possibilità, si ammette parimenti che l'essenza della realtà non sta nell'apparire dei sussistenti secondo una linea fenomenica necessaria, o per meglio dire, essenzialista (come nell'esempio del seme che diventa necessariamente pianta), bensì in una forza essenzialmente creativa e tendente alla singolarizzazione: «L'irrazionale e il casuale che appare connesso col necessario nella formazione degli esseri» – precisa a tal proposito Schelling nel testo del 1809 sulla libertà –, «dimostra che qui non ha operato semplicemente una necessità geometrica, ma che entrano nell'azione anche la libertà, lo spirito e il volere individuale. […] In natura, infatti, ci sono delle determinazioni accidentali che si possono chiarire soltanto […] con un'individualità attiva»[57].

Tuttavia si potrà domandare: in che senso la volontà è la potenza esistente al di sopra dell'infinita potenza di essere e del pensiero? Come possiamo rappresentarci la presenza della volontà e della libertà anche in quei momenti della natura in cui non si dà propriamente una coscienza? Per tentare di rispondere a queste domande, si potrebbe leggere un altro brano tratto dalla *Filosofia della Rivelazione*. In esso Schelling tenta di coniugare i principi della filosofia della natura con i dettami della filosofia positiva:

[55] *SSW*, XIII, p. 205; trad. it., p. 341.
[56] Ivi, p. 209; trad. it., p. 347.
[57] *SSW*, VII, pp. 376-377; trad. it., p. 151. «La libertà della natura si mostra nel fatto che essa non è affatto necessitata a produrre tutti i possibili anelli di congiunzione con sé stessa, e che la natura produce delle creazioni come se lo facesse per piacere o per capriccio, delle quali creazioni è dubbio se esse siano necessariamente proiettate ad uno sviluppo […] Dunque, all'interno di questa struttura, la natura è cosciente di sé stessa come se si trattasse di una certa inafferrabile libertà» (*SSW*, X, p. 378; trad. it., p. 175).

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. La differenza sta solo nella specie del volere. […] La differenza tra l'opposizione meramente naturale che un corpo fa a chi voglia penetrare in lui, e quella che un volere umano oppone alla costrizione o anche agli allettamenti più seducenti, la differenza tra queste opposizioni non è una differenza propria della forza; come si potrebbe pensarla? La forza è identica in entrambe, è volontà in entrambe, solo che nell'opposizione meramente naturale c'è volontà cieca, nell'opposizione morale volontà libera, riflessiva, la quale, anzi, là dove vi si aggiunge la forza di un robusto e aperto carattere, acquista per così dire proprio la natura di una cieca volontà e con la stessa sicurezza e decisione agisce come quella cieca.

La volontà dunque è dappertutto e nell'intera natura, dal gradino più basso al più alto. Volere è il fondamento di tutta la natura[58].

Se la filosofia positiva tematizza quel fondamento da cui deriva liberamente il processo reale del mondo, allora essa non può non essere, come sostiene Semerari, «un approfondimento estremo di alcuni temi della filosofia della natura»[59]. Poiché la filosofia positiva, individuando quella forza che presiede al divenire del mondo e di Dio nel mondo, rende le potenze della motilità naturale, cioè i principi della filosofia della natura, una serie di gradi della volontà «sempre più potenti»[60]. La filosofia della natura, infatti, non «ha a che fare con categorie

[58] *SSW*, XIII, pp. 206-207; trad. it., p. 343. A partire da un brano del genere, si può comprendere quanto sia infondato il parere di Lukács secondo cui, nell'ultimo Schelling, la «trattazione dei problemi della filosofia della natura del periodo jenense e prejenense» passerebbe «in secondo piano» a favore di una «visione del mondo irrazionalistica e misticheggiante» (G. Lukács, *Distruzione della ragione*, a cura di E. Matassi, Milano-Udine 2011, vol. I, p. 160). Eppure, Lukács, per svolgere le sue argomentazioni all'interno della *Distruzione della ragione*, si serviva dei *Sämmtliche Werke* editi dal figlio di Schelling, nei quali sono inclusi sia i due volumi della *Offenbarung*, sia il testo del corso sull'*Esposizione del processo naturale*, un corso in cui Schelling riprende manifestamente le tematiche della filosofia della natura e le reinterpreta attraverso i principi sommi della filosofia positiva. Ad ogni modo, per una corretta valutazione del giudizio lukácsiano su Schelling, occorre ricordare che il compito della *Distruzione della Ragione* non è l'interpretazione *neutrale* di una serie di autori definiti irrazionalisti, bensì la ricostruzione della genealogia filosofica che ha portato all'instaurazione dei fascismi europei – ossia, dal punto di vista del comunista Lukács, del nemico. L'individuazione di una qualche *verità* del testo schellinghiano, cioè, è volontariamente ed espressamente subordinata a una ragione ideologica.

[59] G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, cit., p. 198: «Come ho mostrato in più luoghi, se "correttamente intesa" e dunque al di là delle distinzioni metodologiche dei primi anni, la *Naturphilosophie* è sin da subito una filosofia positiva e costituisce l'asse portante dell'intera filosofia di Schelling, non ovviamente in quanto 'filosofia seconda' applicata alle scienze naturali, bensì come l'autentica 'filosofia prima', che considera l'essere stesso […] all'interno di una concezione identitaria di natura e spirito la cui essenza è descritta come assoluta libertà» (E. C. Corriero, Libertas sive Natura. *Etica come ontologia in Schelling*, in *Libertà e Natura. Prospettive schellinghiane*, a cura di E. C. Corriero, Torino 2017, p. 66). Dello stesso autore si veda anche *Pensare la Natura. La* Naturphilosophie *di Schelling alla luce della sua filosofia positiva,* «Annuario Filosofico», XXX, 2014, pp. 171-193. Sul medesimo punto cfr. anche W. Schmied-Kowarzik, *Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie,* «Wiener Jahrbuch für Philosophie», XXX, 1998, pp. 171-186.

[60] Va da sé che non bisogna confondere la volontà cieca del mondo inorganico con la libertà che un ente possiede consapevolmente e mediante la quale si autodetermina. Quando si parla del sistema della natura schellinghiano, è necessario tener presente non solo la sua sostanziale

astratte, bensì con principi reali, essenze vere»[61]; dunque i principi reali della filosofia positiva sono tali in quanto momenti di una forza creativa che pone effettualmente la realtà tutta[62].

Infine, come ultima conferma della coerenza di fondo dell'esperienza filosofica di Schelling, basterebbe citare il problema del dogmatismo[63]. Nella XV lezione della *Offenbarung* secondo la *Paulus-Nachschrift* leggiamo quanto segue:

> Già nelle *Lettere sul dogmatismo e criticismo* asserii che contro il criticismo s'innalza anche un dogmatismo più potente, più splendido; e ciò non era altro che la filosofia positiva. Da così tanto tempo mi si può ascrivere il presagio d'una filosofia positiva[64].

Lo stesso concetto è rinvenibile inoltre nella V lezione del testo della *Offenbarung* vergato da Schelling:

> Per quanto mi riguarda, mi permetto di notare che, subito dopo aver compiuto lo studio della filosofia kantiana, mi divenne chiara l'impossibilità che questa cosiddetta filosofia critica fosse l'intera filosofia, anzi dubitai che potesse essere quella autentica. Con questo animus già nel 1795 nelle *Lettere sul dogmatismo e il criticismo* io sostenni, che a questo criticismo si sarebbe un giorno ancora affiancato un altro dogmatismo, molto più coraggioso di quello falso e parziale della antica metafisica[65].

dinamicità, ma soprattutto il fatto che «c'è un momento in cui l'arciessenza [la volontà cieca], come per mezzo di un'improvvisa coscienza, rinuncia alla resistenza e per così dire si decide al libero produrre e creare. Questo momento è il passaggio della natura inorganica all'organica» (*UHP,* 588; trad. it., p. 589). Infatti, «non si dà alcun passaggio graduale dall'inorganico all'organico […] Si può considerare la natura inorganica come la sfera in cui il principio cieco viene ricondotto gradualmente in sé, ma il passaggio all'organico è un passaggio assoluto. L'inizio della natura organica è là dove ciò ch'è cieco si vede posto in libertà. Nel sorgere della natura organica è già prevedibile anche la fine della stessa. Questa fine, questo scopo non è altro che l'uomo» (ivi, p. 594; trad. it., p. 595).

[61] *UHP*, p. 520; trad. it., p. 521.

[62] «Il fondamento sulla base del quale noi possiamo considerare allo stesso modo la necessità dell'esistenza degli esseri organici […] sta nel fatto che questi esseri sono effettivamente necessari non secondo quel significato per il quale essi sono altrimenti, ossia sono sempre e solamente prodotti della natura, ma piuttosto devono necessariamente essere considerati come liberamente ed arbitrariamente produttori» (*SSW*, X, pp. 380-381; trad. it., p. 177).

[63] La presenza delle medesime questioni lungo tutte le fasi del pensiero schellinghiano è un fatto innegabile. La filosofia di Schelling è una *philosophie en devenir* perché il suo autore ha preferito interrogare costantemente i medesimi nuclei concettuali (già di per sé inesauribili), in luogo di proporne una soluzione definitiva e per ciò stesso improficua. Egli ha subordinato la ricerca di risposte univoche alla riproposizione estenuante delle questioni abissali del pensiero umano. Come sostiene magnificamente Heidegger nelle pagine iniziali del corso del 1936, «a proposito di Schelling, si usa volentieri accennare al fatto che questo pensatore ha mutato continuamente il suo punto di vista, considerando ciò a volte persino come un difetto legato al carattere. La verità è che raramente un pensatore ha combattuto fin dal suo esordio in maniera così appassionata come Schelling per la sua sola ed unica posizione. […] Schelling invece doveva sempre di nuovo abbandonare tutto, per tornare sempre di nuovo a fondare lo stesso» (*HGA*, XLII, pp. 10-11).

[64] *PdO*, p. 832; trad. it., p. 833.

[65] *SSW*, XIII, p. 82; trad. it., p. 135.

La filosofia kantiana è riuscita a demolire la vecchia «filosofia dogmatizzante» contrapponendole una scienza dell'*a priori*, vale a dire una filosofia che si limita al concetto della realtà, al suo 'che cosa'. Ma il problema di tale impresa kantiana è, secondo Schelling, l'aver identificato la scienza dei concetti (la filosofia negativa) con la filosofia tutta. Essa, cioè, non si è posta il problema della ricostituzione dell'elemento positivo mediante una scienza «libera e indipendente» dalla scienza razionale[66]. Il compito che Schelling si è prefissato di svolgere sin dal suo scritto giovanile, al contrario, è stata l'elaborazione di una «libera scienza formatrice l'elemento positivo»[67] che potesse «coesistere» col criticismo[68]. Tale scienza positiva, occupandosi del fondamento reale dell'esistenza della realtà, doveva affiancare la scienza negativa delle pure possibilità concettuali, al fine di confermare che «criticismo e dommatismo non sono altro che idealismo e realismo pensati nel sistema»[69]. E questo perché l'elemento dogmatico-positivo, invero, non era stato escluso neanche da Kant. «Perfino Kant» – scrive a tal proposito Schelling – «aveva reintrodotto il positivo per la porta di servizio della filosofia pratica dopo averlo eliminato completamente da quella teoretica»[70]; giacché l'oggetto della filosofia pratica kantiana era per l'appunto la libertà come *factum* reale della ragione, come *ratio essendi* della legge morale[71]. Un oggetto che, come abbiamo mostrato e come mostreremo nel paragrafo successivo, Schelling non poteva non assumere e sviluppare nella filosofia positiva come suo tema fondamentale. Il punto *fermo* e reale (il dogma) da cui secondo Schelling si doveva ripartire non era più la realtà sussistente, bensì la libera volontà che presiede al divenire naturale e storico del mondo.

In questo oggetto della filosofia positiva, pertanto, si riunivano a ben vedere la maggior parte dei problemi filosofici affrontati da Schelling lungo il suo percorso speculativo, su tutti il rapporto tra l'essenza dell'uomo e il divenire naturale, e la relazione tra la libertà dell'uomo e l'esistenza necessaria di un Dio che crea liberamente il mondo.

[66] *PdO*, p. 834; trad. it., p. 835.
[67] *Ibid*.
[68] *SSW*, I, p. 308; *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Roma-Bari 1995, p. 37.
[69] Ivi, p. 303; trad. it., p. 31.
[70] *SSW*, XIII, p. 84; trad. it., p. 139. Traduzione leggermente modificata. La versione originaria di Bausola è la seguente: «Perfino Kant aveva reintrodotto per la porta di servizio della filosofia pratica ciò che aveva eliminato completamente da quella teoretica». Ma quel generico 'ciò che' corrisponde al sostantivo '*das Positive*' del testo schellinghiano. Ignorarne la presenza significa alterare profondamente il senso di un passo a nostro avviso decisivo. In esso, infatti, Schelling sta riconoscendo la coincidenza dell'oggetto della filosofia pratica kantiana, ossia la libertà, con l'elemento positivo.
[71] «La libertà è senza dubbio la *ratio essendi* della legge morale […] Se non vi fosse la libertà, la legge morale non si potrebbe assolutamente trovare in noi» (*KGS*, V, p. 6; *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Roma-Bari 1997, p. 5).

3. La filosofia positiva e la *res facti* della libertà

Dopo aver individuato la determinazione fondamentale dell'oggetto della filosofia positiva, è necessario ora illustrare la traccia kantiana che, indirettamente, sembra influenzare la formazione del concetto schellinghiano di *positivum*[72].

Com'è noto, Schelling ha in più occasioni affermato che la distinzione tra filosofia positiva e filosofia negativa prende le mosse dalla dialettica trascendentale, vale a dire da quel luogo della teoresi kantiana in cui la ragione tenta di cogliere gli oggetti «puramente trascendentali» posti oltre i suoi limiti, ma prodotti «necessariamente» dalle sue stesse leggi originarie[73]. Infatti, è nell'antitetica della ragion pura, e nelle pagine sull'*Ideale della ragion pura* (ove Kant discute la prova ontologia), che la ragione raggiunge quel «baratro» che, come scrive Pareyson, «può essere oltrepassato mediante l'estasi, mediante quell'atto straordinario, il quale, pur conservando la divisione, getta un ponte fra le rive opposte e sorvola la barriera»[74]. Anche per Pareyson, pertanto, è necessario imbastire un confronto tra la filosofia positiva e quei testi kantiani in cui la fallibilità del pensiero puramente concettuale avanza l'esigenza, non perseguita da Kant, di un pensiero che abbia a oggetto il *positivum*[75].

Per quanto concerne la nostra interpretazione della presenza kantiana nell'ultimo Schelling, dobbiamo precisare che non intendiamo aggiungere altre considerazioni sul tema dell'abisso della ragione, già analizzato in tutti i suoi punti nevralgici da Pareyson e da altri esimi studiosi[76]. Noi preferiamo concentrarci su un'altra traccia teoretica kantiana non perfettamente individuabile nel dettato di Schelling, ma presente, a nostro avviso, nelle retrovie concettuali della sua *Spätphilosophie*. Come dicevamo nell'introduzione alla presente ricerca, la nostra ipotesi è che la filosofia positiva, avendo come esigenza la tematizzazione «della volontà e dell'impulso pratico»[77], coincide con una ripresa e uno sviluppo dell'idea kantiana secondo cui la libertà è un *factum* incomprensibile della ragione. Una

[72] Sull'influenza generale di Kant nell'ultimo Schelling, cfr. M. Frank, *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant,* trad. it. di L. Lotito, «Annuario Filosofico», XXII, 2006, pp. 293-352.
[73] *KGS*, III, p. 261; *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, Torino 2013, p. 330. I più importanti riferimenti schellinghiani a queste pagine della prima critica kantiana si trovano in *SSW*, XIII, p. 145; trad. it., p. 241, e in *PdO*, p. 862; trad. it., p. 863.
[74] L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 388.
[75] L'altro testo da considerare in tal senso è *Das Ende aller Dingen* (1794). Per un'interpretazione del rapporto Schelling-Kant a proposito dei limiti della ragione cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 388-391 e pp. 414-418; F. Tomatis, *Kenosis del logos*, cit., pp. 144-154.
[76] Sui temi dell'abisso e dello stupore della ragione cfr., oltre le fondamentali analisi pareysoniane, C. Ciancio, *Reminiscenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling,* «Annuario Filosofico», II, 1986, pp. 97-117, F. Tomatis, *Kenosis del logos,* cit., pp. 144-193, Id., *Schelling e il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva*, «Il Pensiero», II, 1997, pp. 55-63, J.-F. Courtine, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling,* trad. it. di G. Strummiello, Milano 1998; G. Cusinato, *Oltre l'intuizione intellettuale. Estasi e critica della ragion pura in Schelling*, «Filosofia e teologia», XIV, 2000, 3, pp. 555-570.
[77] L. Pareyson, *Ontologia della libertà,* cit., p. 387.

suggestione, questa, già proposta da Heidegger all'interno del suo corso sulle *Ricerche* (1936), ma non applicata alla totalità del pensiero schellinghiano.

L'idea in questione è affrontata da Kant in particolare nel § 91 della *Critica del Giudizio*, al quale dobbiamo rimandare al fine di svolgerne una esegesi complessiva.

> Gli oggetti per dei concetti la cui realtà oggettiva può essere provata (sia mediante la pura ragione, sia mediante l'esperienza, e nel primo caso a partire da dati teorici o pratici della ragione, ma in ogni caso per mezzo d'una intuizione loro corrispondente), sono dati di fatto (*res facti*). Tali sono le proprietà matematiche delle grandezze (nella geometria), perché suscettibili d'una esibizione a priori per l'uso teoretico della ragione; inoltre, le cose, o le proprietà delle cose, che possono essere dimostrate mediante l'esperienza (la nostra o quella altrui mediante le testimonianze) sono ugualmente dati di fatto. – Ma ciò ch'è assai degno di nota, è che tra i dati di fatto si trova persino un'idea della ragione (che non è in sé suscettibile di alcuna presentazione nell'intuizione, e quindi di alcuna prova teorica della sua possibilità); si tratta dell'idea di libertà, la realtà della quale, in quanto specie particolare di causalità (il cui concetto sarebbe trascendente da un punto di vista teorico) può essere dimostrata mediante le leggi pratiche della ragione pura, e, conformemente a queste, nelle azioni reali, e quindi nella esperienza[78].

Il fulcro speculativo del brano, attraverso il quale è possibile riagganciarsi alla questione del passaggio tra la filosofia negativa e la filosofia positiva, è l'aggettivo '*merkwürdig*'. Dal traduttore Gargiulo e dal revisore Verra esso è versato con 'molto notevole'; Bosi e Marassi, invece, optano per la locuzione 'assai degno di nota'. Entrambe le soluzioni, però, specie se si considera ciò che Kant sostiene negli enunciati successivi, non colgono a nostro avviso la forza espressiva e di quell'aggettivo. Infatti, dal momento che Kant intende introdurre un elemento concettuale che *eccede* il perimetro speculativo della prima parte del brano (le *res facti*), sarebbe più opportuno ricorrere a uno dei tanti significati collaterali di *merkwürdig* – ad esempio 'strano', 'insolito', 'curioso'. È la novità esposta nella seconda parte del brano a giustificare questa scelta traduttiva. In essa troviamo un dato bizzarro, o se si volessero radicalizzare i termini della questione, un vero e proprio prodigio che non può che causare uno *stupore* da parte della ragione. Kant sostiene infatti che all'interno della ragione pura vi è *un*'idea che, pur non avendo la capacità di riferirsi a un'esperienza possibile, è tuttavia una *res facti*. Essa è una cosa di fatto che non può essere conosciuta dalla ragion teoretica, giacché quest'ultima, per operare, necessita sempre dell'esperienza e del dato intuitivo. Ebbene, quest'idea della ragione che è *anche* una cosa di fatto è la *libertà*[79], la quale, in quanto *res facti* coincidente con un'idea, deve possedere una realtà deducibile mediante una «specie diversa di causalità»: la causalità per libertà. Quest'ultima concerne la capacità di dar inizio

[78] *KGS*, V, p. 468; *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, con introduzione di P. D'Angelo, Roma-Bari 2008, p. 625.
[79] Un'altra importante occorrenza di questa definizione della libertà si trova in *KGS,* V, p. 56; trad. it., p. 67.

autonomamente a una serie di fenomeni attraverso la sola determinazione di un «movente» intelligibile e incondizionato (cioè esterno al condizionamento della causalità naturale). «Qui [nel mondo intelligibile dell'agire]» – scrive Kant nella *Ragion Pratica* – «non si tratta della conoscenza della natura degli oggetti che possono essere dati alla ragion in qualche altro modo, ma di una conoscenza che può diventare il fondamento dell'esistenza degli oggetti stessi»[80]. Attraverso la causalità per libertà, noi possiamo *darci* liberamente i nostri stessi oggetti senza attingere ai dati dell'intuizione, poiché nel mondo pratico l'esperienza non ha lo stesso ruolo analitico che aveva nella ragion teoretica. L'idea della libertà, infatti, è una conoscenza di tipo "sintetico a priori": essa deve *produrre* l'esperienza della libertà. E ciò significa che la libertà, prima ancora di essere compresa, deve essere agita in modo positivo; o per meglio dire, essa può essere compresa solo mediante la *realtà* immediata del nostro agire. Così, la comprensione di tale idea coincide con la sua «attuazione» – col momento in cui l'uomo interviene liberamente nel mondo esterno.

Ne deriva che la filosofia positiva si occupa degli effetti derivanti dal prodigio della libertà, la quale spinge la ragione fuori di sé e la proietta nella realtà mai compiuta della prassi. Essa è l'unica forma del pensiero capace di sondare ciò che risulta dalla *materialità* dell'idea della libertà: l'azione creatrice di un Dio, così come la serie di atti con cui l'uomo plasma i mondi a cui esso appartiene, ad esempio il mondo sociale attraverso le rivoluzioni.

La filosofia positiva è la scienza in grado di trattare la realtà del contingente e dell'*evento* «senza ridurli a nulla»[81], senza ignorare la *forza* effettuale e trasformativa dell'operare umano. Una forza che eccede la mera conoscibilità di un mondo inamovibile.

Il mondo, scrive infatti Schelling,

[80] *KGS*, V, pp. 80-81; trad. it., p. 101. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant aveva affermato che «la libertà pratica non è un concetto dell'esperienza» (*KGS*, IV, p. 455; *Fondamento della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Milano 2009, p. 843). Tuttavia, Heidegger, nel corso *sull'Essenza della libertà umana*, preciserà che questa proposizione non contraddice il §91 della *Critica del giudizio* attualmente vagliato, giacché «se la libertà non è […] una cosa naturale semplicemente presente […] e tuttavia ancora un *fatto*, allora questo vuol dire che la realtà della libertà, deve essere rappresenta, può essere esposta intuitivamente in un altro modo e non attraverso l'esperienza delle cose naturali. […] La fattualità che corrisponde alla realtà della libertà è infatti quella della prassi. […] La realtà dell'idea della libertà, ciò che è rappresentato nel concetto essenziale di libertà, si può dimostrare come effettivo mediante le leggi pratiche della ragion pura» (*HGA*, XXXI, pp. 271-271; trad. it., pp. 561-563).

[81] Sulla relazione tra evento e contingenza nell'ultimo Schelling e nell'interpretazione heideggeriana delle *Ricerche*, Corriero afferma che «the critical comparison of Schelling and Nietzsche, proposed by Heidegger in the *Vorlesung* of 1936, leads in the direction of a concept of absolute (ontological) Freedom, as the original foundation of Being and the entity and that in this sense Being seen as *Ereignis* prepares, on the one hand, to resume the indissoluble (coessential) bond with time and, on the other, to avoid a conception that sees Being still and only beginning with that which is present, rooted in the interpretation of the *pure will* that Heidegger reads, both in Schelling and in Nietzsche, in connection with the *Ursein* (primordial Being)» (E. C. Corriero, *The necessity of contingency*, cit., p. 63).

appare tutt'altro che un'opera della pura ragione. In esso c'è molto che non pare possa essere in alcun modo mera conseguenza della ragione, ma soltanto conseguenza della libertà. Si può ancora, pertanto, dire sempre con maggior diritto che la mira della filosofia si dirige a ciò che è morale, piuttosto che al razionale[82].

Ci sarebbe da chiedersi se una filosofia dell'evento come quella di Alain Badiou, la quale tratta l'evento politico come un'eccezione irriducibile alla legalità vigente in un dato stato dell'essere, non sia da considerarsi una delle odierne forme, potentemente mutate, di filosofia positiva[83]. Al modo che la filosofia positiva non è comprensibile mediante il linguaggio della filosofia negativa, l'evento badiousiano, cioè ogni *creazione* umana, non può essere dedotto dalla struttura *normale* del sapere che esso scardina.

Ma questo confronto, in realtà, sarebbe il compito di un'altra ricerca, la quale confermerebbe in ogni caso la fecondità e la valenza *attuale*, spesso obliata, della scienza positiva schellinghiana.

Alberto Destasio
Università degli Studi di Catania
✉ alberto.destasio@outlook.com

[82] *SSW*, XIII, p. 201; trad. it., p. 333.
[83] La complessa dottrina badiousiana dell'evento si trova in A. Badiou, *L'essere e l'evento*, trad. it. di G. Scibilia, Genova 1995, in particolare alle pp. 205-266.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4430676

Contributi/6

Pensare l'infondato

Una lettura di Schelling a partire dal corso del 1936 di Martin Heidegger

Francesca D'Alessandris

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 19/01/2020. Accettato il 13/07/2020.

Thinking the Unfounded. Reading Schelling in Light of Martin Heidegger's Course (1936)

In his 1936 lecture-course on the *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom* Heidegger notices a tension towards a non-metaphysical ontology in Schelling's philosophy, and in particular in the introduction of the thought of the not-being into the one of being, of the non-ground (*Un-grund*) into the one of ground (*Grund*). What I aim to show, in the wake of Heidegger's interpretation, is how the attempt of thinking of a deity as a guarantee of the rationality of finite existence clashes, not only in the *Inquiries* but also in the *Philosophy of Revelation*, with the need to acknowledge irrational, unchosen and therefore unfounded conditions at the basis of God's manifestation: contrast, opposition, the existence of evil.

Introduzione

Stando alla lettura datane da Martin Heidegger, l'idealismo tedesco, nel suo tentativo di ricondurre la realtà a perfetta intelligibilità, ricopre un ruolo nevralgico nella storia del pensiero occidentale, tanto da potere essere considerato la quintessenza della metafisica stessa[1]. Fa però eccezione la filosofia di Schelling, che, culmine e naufragio dell'idealismo stesso, è in grado di apportare, per Heidegger, un contributo a un'ontologia non metafisica. Come si legge nel corso heideggeriano del 1936 sulle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling avrebbe infatti per primo introdotto nel pensiero dell'essere quello del non essere e posto a fondamento dell'ente il non-fondamento.

Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* sembrano in effetti segnare un momento di crisi ed evoluzione nel cammino di pensiero schellinghiano, collocandosi in un periodo di passaggio in cui, sebbene l'idealista

[1] Si veda D. O. Dahlstrom, *Heidegger and German Idealism*, in H. L. Dreyfus, M. A. Wrathall (a cura di), *A companion to Heidegger*, Oxford 2005, p. 78.

non avesse ancora preso le distanze dalla cosiddetta filosofia dell'identità, iniziano ad apparire le prime crepe di quel sistema della ragione che nelle *Ricerche* avrebbe dovuto trovare un approfondimento della propria parte ideale.

Quanto cercheremo di mostrare, sulla scorta dell'interpretazione heideggeriana sarà, in particolare, come in Schelling il tentativo di pensare una divinità a garanzia della ragionevolezza dell'esistere finito vada a scontrarsi con il dovere ammettere condizioni non scelte, irrazionali e dunque infondate alla base del darsi e manifestarsi di Dio[2]. Nello specifico, ci appunteremo su due di esse: la positività del male, la quale residua in quanto possibilità anche quando, alla fine dei tempi, tutto sarà sottomesso allo Spirito; il fondamento oscuro che precede ogni vita, ogni personalità, compresa quella divina: l'*Un-Grund* senza il quale non si darebbe processo teogonico e che s'impone di fatto come un ostacolo obbligato al darsi di Dio. Evidenzieremo, poi, come le stesse difficoltà si ripresentino nella *Filosofia della Rivelazione*, ovvero negli anni in cui Schelling inizia a prendere le distanze dai sistemi logici della pura ragione, inadatti al pensiero di un Dio libero e incapaci di giustificare la realtà storica nei suoi aspetti più dolorosi e accidentali. In queste pagine si ritrova, di nuovo, l'esigenza di fare i conti con l'affermarsi di precise condizioni di possibilità del manifestarsi di Dio, e di porre in Dio stesso una natura necessaria che non offre ragioni di sé.

1. Heidegger lettore di Schelling

Il confronto di Heidegger con Hegel, Fichte e Schelling va letto nella cornice della sua decostruzione della metafisica occidentale come «oblio dell'essere» in quanto «oblio della differenza tra l'essere e l'ente»[3]. «L'idealismo tedesco», scrive Heidegger,

> è quello che, prefigurato da Leibniz, in base al passo trascendentale compiuto da Kant andando oltre Descartes, tenta di pensare l'ego cogito dell'appercezione trascendentale come assoluto e al tempo stesso concepisce l'assoluto nella direzione della dogmatica cristiana, di modo che quest'ultima raggiunge in tale filosofia la propria verità autentica pervenuta a se stessa e cioè, cartesianamente (!), la propria massima autocertezza […] Qui la verità si trasforma nella certezza che si sviluppa in una fiducia incondizionata nello spirito e solo così diventa spirito nella sua assolutezza[4].

[2] Nel rileggere la filosofia della libertà di Schelling attraverso la lente heideggeriana seguiamo la suggestione di Emilio Carlo Corriero, che ha evidenziato come Heidegger, nel suo corso del 1936, abbia reso visibile un inespresso schellinghiano, inaugurando un filone di lettura di Schelling come filosofo della libertà e dell'esistenza (Cfr. E. C. Corriero, *Libertà e conflitto. Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica*, Torino 2012, p. 64). Per un quadro chiaro del corso di lezioni heideggeriano si vedano poi gli studi oramai classici di O. Pöggeler, *Hölderlin, Hegel und Schelling bei Heidegger*, «Hegel-Studien», XXVIII, 1993, pp. 327-372; e J.-F. Courtine, *Anthropologie et anthropomorphisme. Heidegger lecteur de Schelling*, in U. Guzzoni (a cura di), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, Gerstenber 1980, pp. 9-35.

[3] M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1957, p. 336; trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze 1973, p. 340.

[4] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main 1989, pp. 202-203; trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Milano 2007, pp. 211-212.

Con Hegel giunge a compimento l'"epoca dell'essere' (*Seinsepoche*) in quanto idea, ovvero in quanto ente intelligibile, inaugurata da Platone e radicalizzata dal *Cogito* di Descartes. Gli idealisti tedeschi estremizzano per Heidegger la certezza della rappresentazione di sé fino alla posizione di un sapere assoluto che, prendendo la forma di un sistema della ragione, inteso come «la compaginazione, conforme al sapere, della compagine e della commessura dell'Essere stesso»[5], si allontana radicalmente dal pensiero della divergenza tra essere ed ente.

A differenza dell'interesse per Fichte, circoscrivibile agli anni immediatamente successivi alla pubblicazione di *Essere e Tempo* (si veda il corso friburghese del 1929 sull'idealismo tedesco), il dialogo con Hegel e Schelling è tenuto aperto da Heidegger sino alla fine degli anni Cinquanta per due ragioni. La prima è che, come emerge dalle pagine di *Identità e Differenza*, conferenza tenuta da Heidegger a Friburgo il 27 giugno 1957, la filosofia hegeliana è letta come il paradigma del pensiero ontoteologico: ciò a cui essa mira è una fondazione assoluta dell'ente, trovata nel sapere che sa se stesso. Con Hegel, la metafisica si rende visibile come un «fondare che rende conto del fondamento e al fondamento, e alla fine chiede conto al fondamento»[6]. La seconda è che in Schelling, seppure in maniera non voluta, è possibile ritrovare la spinta verso un inizio di pensiero non metafisico. Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* infatti, o almeno nella lettura che ne dà Heidegger nel corso del '36, iniziano a emergere i limiti del pensiero sistematico idealista. Nel 1936, Heidegger si sofferma per la prima volta in maniera estesa sull'opera del filosofo di Leonberg, raccogliendo i frutti di uno sforzo ermeneutico iniziato molto prima, a partire dalla fine degli anni Venti, e protrattosi fino ai *Contributi alla filosofia*. Ciò che conta, per Heidegger, dello scritto schellinghiano è il suo apporto a una nuova ontologia: Schelling è il pensatore che più si avvicina, nella storia della metafisica occidentale, al pensiero della coappartenenza di essere e non essere, avendo egli immesso in ogni essente, compreso Dio, la dinamica del divenire, del passaggio all'esistenza. La filosofia schellinghiana trova così un punto d'uscita, seppure non cercandolo, dal totalizzante sapere idealista, e apre un varco a un'ontologia in grado di pensare la finitezza dell'essere, a un pensiero che conservi la differenza tra l'essere, inattingibile e non oggettivabile, e l'ente. È in questa chiave che vengono lette le riflessioni sull'essenza della libertà e sul suo rapporto a un sistema dell'essere, sul male e la sua giustificabilità. «La nostra interpretazione», scrive infatti Heidegger,

> ha di mira la vera domanda metafisica fondamentale, quella intorno all'Essere […] Questa annotazione è importante per valutare esattamente sotto quale aspetto la

[5] M. Heidegger, *Schelling: vom Wesen Der menschlichen Freiheit (1809)*, Frankfurt am Main 1988, p. 50; trad. it. di E. Mazzarella e C. Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Napoli 1998, pp. 67-68.
[6] M. Heidegger, *Identität und Differenz,* Frankfurt am Main 2006, p. 66; trad. it. di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Milano 2009, p. 75.

nostra interpretazione sia unilaterale, e certo anche consapevolmente unilaterale, nel suo indirizzarsi al lato principale della filosofia, ossia alla questione dell'Essere[7].

Al rapporto tra libertà e sistema è dedicata la prima parte del corso, dove a essere presa in esame è l'introduzione alle *Ricerche*[8]. La minuziosa analisi delle prime righe dell'opera si gioca tutta su un doppio filo: su un'interpretazione di primo livello, quella in cui Heidegger si sforza di riportare fedelmente le argomentazioni schellinghiane, e su un'interpretazione di secondo livello, nella quale le stesse argomentazioni sono trasposte su un piano in cui è possibile coglierne le potenzialità rimaste finora inespresse[9]. L'interpretazione del rapporto libertà-sistema, del quale Schelling esibisce l'inaggirabilità di contro «un'antica leggenda» secondo cui «il concetto di libertà sarebbe del tutto incompatibile con il sistema in generale»[10], agli occhi di Heidegger può già esser interpretato ontologicamente come rapporto tra Essere (*Sein*), ovvero il sistema, ed Esserci (*Dasein*), ovvero la libertà. È l'essenza stessa dell'Essere a mostrarsi come sistematica, se per sistematicità si intende la descrizione dell'Essere come della compagine entro cui l'ente già sempre si colloca[11].

Heidegger si sofferma poi sulla confutazione schellinghiana dell'incompatibilità della libertà con il sistema. Secondo i sostenitori di una tale incompatibilità, l'unico sistema possibile per la ragione sarebbe quello del panteismo, inteso come una piena identificazione di Dio con le cose, il quale sfocerebbe inevitabilmente nel fatalismo. Schelling, in risposta, propone di interpretare diversamente l'assunto per cui «Dio è le cose», leggendo la copula "è" non come indice di una sovrapposizione ma di un diverso legame dei due termini[12]. Dio, infatti, dialetticamente, è e non è le cose: le cose sono in virtù di Dio, divengono in Dio, ma Dio non si esaurisce in esse, non perde la propria essenziale eminenza, né le cose perdono la loro autonomia e libertà.

Ciò che interessa a Heidegger non è che Schelling dia nuova dignità alla tesi panteistica, ma la via che intraprende per farlo: la maniera corretta di pensare il rapporto tra Dio e le cose, non a caso incentrata su una nuova concezione della copula "è", implica un nuovo pensiero dell'Essere, che ne sappia pensare

[7] M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 253; trad. it., p. 235.
[8] Ivi, pp. 23-172; trad. it., pp. 47-115.
[9] In merito alla lettura heideggeriana delle *Ricerche* e in particolare riguardo i limiti individuabili nel taglio teologico delle riflessioni di Schelling si veda quanto scritto da F. Camera, *Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellinghiana*, «Giornale di Metafisica», XXVI, 2004, pp. 124-127.
[10] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängenden Gegenstände*, in Id., *Sämmtliche Werke*, Vol. VII, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1860, pp. 333-416, qui p. 336: trad. it. di G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Milano 2007, p. 93.
[11] «Il carattere di compagine appartiene all'essenza dell'Essere in generale – cosa che però deve essere dimostrata –, in ogni filosofia, come interrogazione sull'Essere, si trova l'orientamento verso la commessura e la compaginazione, l'orientamento verso il sistema. Ogni filosofia è sistematica, ma non ogni filosofia è sistema, e questo non soltanto perché non è "compiuta"» (M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 50; trad. it., p. 68).
[12] Ivi, p. 12; trad. it., p. 107.

l'intrinseco dinamismo. Ancora una volta, Heidegger scorge tra le righe delle *Ricerche* possibili punti di contatto, rimasti inespressi, di un pensiero dell'Essere strutturalmente legato al non-essere[13]:

> […] l'Essere in generale [è stato concepito] non come una relazione rigida tra una causa reificata ed un effetto dello stesso genere, non come morta identità di ciò che fa tutt'uno, ma in modo progressivo […]. L'Essere e il legame originario dell'Essere non sono concepiti meccanicamente, bensì in termini di volontà […]. In ciò s'intravede la possibilità di comprendere in modo più originario l'Essere in generale […][14].

Nella stessa chiave è letta la soluzione di Schelling al problema della giustificabilità del male all'interno di un sistema panteistico, la quale risiederebbe nel ripensamento dell'articolazione di Dio e del suo divenire: l'originale soluzione schellinghiana al problema della teodicea risiede nella distinzione, in Dio, dell'essenza in quanto esiste e dell'essenza in quanto fondamento dell'esistenza[15]. Pensare qualcosa che, in Dio, non è ancora Dio ma ne è la condizione, l'*Ur-Grund* (fondamento originario) o non-fondamento (*Un-Grund*), perché precedente l'opposizione in Dio di fondamento (*Grund*) ed esistenza[16], che è il «desiderio che l'Uno eterno prova di generare sé stesso»[17], è l'unica maniera per deresponsabilizzare la divinità dal fatto del male, o meglio dalla sua possibilità, facendola derivare da quell'insopprimibile condizione dell'esistenza con cui Dio stesso non può non fare i conti.

Nella posizione del non-essere – seppur depotenziato da Schelling nel senso di un non essere ancora a sua volta posto, circolarmente, dall'esistente in atto – nell'ente sommo, s'intravede una prima crepa nel tradizionale pensiero ontoteologico:

> questa provenienza di Dio, così come la sua direzione, a loro volta non possono che essere in Dio e come Dio stesso: Essere! Ma la determinazione dell'ente nel senso della presenza di un semplicemente presente non è più affatto sufficiente per comprendere questo Essere. Perciò l''esistenza' viene concepita fin dall'inizio come «uscir da sé», rivelarsi, e, in questa rivelazione di sé, venire a sé stesso, e, in forza di questo accadere, «Essere» presso sé stesso e solo così in sé e se stesso. Dio in quanto esistenza, cioè il Dio esistente, è questo Dio in sé storico[18].

[13] Riprendendo quanto evidenziato da Costantino Esposito: «Se l'essere non è identificabile con l'ente, anche Dio, anzi in prima istanza lo stesso Dio […] «esiste» come ciò che non è – cioè come fondamento –, e non è proprio in quanto esiste. Dal nulla si svela l'essere stesso dell'ente: il rapporto fondamento ed esistenza adombra già, quindi, una fuoriuscita dall'idealismo e dall'onto-teologia in direzione di un pensiero della 'differenza ontologica'» (C. Esposito, *Heidegger, Schelling e il volere dell'essere*, in A. Ardovino [a cura di], *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religioni*, Milano 2003, p. 102).
[14] Cfr. M. Heidegger, *Schelling*, cit., pp. 155, 175; trad. it., pp. 133, 152-153.
[15] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., pp. 362-363; trad. it., p. 125.
[16] Ivi, p. 406; trad. it., p. 205.
[17] Ivi, pp. 359-360; trad. it., pp. 119-121.
[18] M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 207; trad. it., pp 182-183.

Il concetto di *Un-Grund* è introdotto da Schelling nelle ultime pagine delle *Ricerche*, nel momento in cui pensa al compimento della rivelazione come trionfo dell'amore. L'amore che si rivela alla fine della storia segna il chiudersi di un processo che trova nell'amore stesso, per quanto potenziale, dal momento che è soltanto alla fine che trova la propria attuazione, la propria origine. Questo momento iniziale, anteriore alla stessa distinzione di fondamento ed esistenza, è ciò che Schelling descrive in termini di assoluta indifferenza, non-fondamento di cui non può darsi predicazione, scaturigine iniziale che si scinde a sua volta in due inizi ugualmente eterni, fondamento ed esistenza, perché diventino uno attraverso l'amore. Quello che per Schelling è il punto culminante della ricerca, per Heidegger segna invece il limite della trattazione, e il suo appartenere ancora all'orizzonte dell'ontoteologia. Schelling pensa l'indifferenza iniziale come un'unità che non soltanto sta a fondamento dell'ente in totalità ma che ne garantisce anche un cammino storico sensato:

> L'indifferenza assoluta è il nulla, nel senso che rispetto ad essa ogni predicato ontologico è nulla; ma non nel senso che l'Assoluto sia nullo e puramente vacuo. Anche qui Schelling non vede la necessità di compiere un passo essenziale. Se l'Essere non si può dire in verità dell'Assoluto, ciò implica che l'essenza di tutto l'Essere è la finitezza e che solo l'esistente finito ha il privilegio e il dolore di stare come tale nell'Essere e di fare esperienza del vero in quanto ente[19].

Tuttavia, cercando di sviluppare altrimenti le suggestioni heideggeriane, resta l'impressione che il tentativo ontoteologico di pensare un fondamento del reale resti in Schelling un tentativo incompiuto, sia nelle *Ricerche* sia nei testi a esse successivi.

2. Il pensiero dell'infondato nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*

L'idea del nulla e dell'infondatezza si presentano nell'opera di Schelling, in particolare nelle *Ricerche* e nella *Filosofia della rivelazione*, come ipotesi da cui la ragione deve essere in grado di trarsi fuori. Le difficoltà di un pensiero attento a schivare il pericolo dell'infondatezza continuano a residuare, tuttavia, non soltanto nel testo del 1809, ma anche nella costruzione, negli anni berlinesi, dell'ipotesi di un Dio libero e creatore a fondamento dell'essere.

Confrontarsi direttamente con il trattato del 1809 vuole dire, da una parte, comprendere la legittimità dell'interpretazione datane da Heidegger nel corso del '36 e, dall'altra, capire come sia lo stesso Schelling a lasciare emergere in esso i primi segni di cedimento del sistema dell'identità che nelle *Ricerche* avrebbe dovuto trovare un approfondimento della propria parte ideale[20]. Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* risalgono infatti a quegli anni monachesi (1806-1809), in cui Schelling, pur non rinnegando le tematiche di

[19] Ivi, p. 280; trad. it., pp. 256-257.
[20] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., p. 333; trad. it., p. 71.

fondo della cosiddetta filosofia dell'identità[21], comincia a prendere in esame alcuni aspetti dell'esistenza fino ad allora trascurati, in generale connessi alla dimensione della negatività: il male, la volontà cieca, l'angoscia, l'«insopprimibile malinconia di ogni vita»[22]. Non solo: nelle pagine delle *Ricerche* inizia a profilarsi una significativa attenzione verso quella 'fattualità' dell'esistenza che sfugge al procedere puramente aprioristico della ragione e alla quale Schelling, sforzandosi di allontanare l'angoscia dell'infondatezza che essa porta con sé in quanto pura datità, cercherà di dare un senso nella *Filosofia della rivelazione*. In particolare, ci riferiamo: all'importanza data al fatto della libertà, testimoniato da un sentimento «impresso immediatamente in ognuno»[23]; alla positività del male e, soprattutto, a quella accordata al concetto di fondamento, imprescindibile e oscura condizione di ogni esistenza, compresa quella divina che, pur spiegando la possibilità del male, in fondo non rende ragione di sé ma semplicemente s'impone in quanto «relativamente indipendente»[24] *conditio sine qua non* del darsi di Dio e del creato.

Un esame più dettagliato del contenuto dell'opera e in particolare di alcuni passaggi servirà a chiarire non soltanto in che modo emergano nelle *Ricerche* la questione di Dio, termine primo ed ultimo dell'ente in totalità, del nulla, dell'infondatezza, ma anche su che base il trattato del 1809 possa essere letto come un momento di passaggio verso l'ultima fase del pensiero schellinghiano, il che è sintomatico di come lo stesso Schelling inizi ad avvertire l'esigenza di un cambiamento di rotta.

Come si comprende dalla *Prefazione*, le *Ricerche* avrebbero dovuto essere un tentativo di integrare il sistema filosofico dell'identità elaborato negli anni di poco precedenti il 1809:

> la presente trattazione è la prima in cui l'Autore presenta in modo compiuto il suo concetto della parte ideale della filosofia, per questo, se quella prima esposizione ha comunque potuto rivestire una qualche importanza, egli deve ora affiancarle questo trattato […][25].

Al centro della trattazione non è più, dunque, la filosofia della natura, ma l'insieme di tematiche che gravitano attorno all'uomo e al suo rapporto con Dio: l'autonomia del creato, la libertà come facoltà del bene e del male, la storia e la sua direzione. La rinnovata attenzione verso l'esistenza nei suoi aspetti più cupi, malinconici e irrazionali costringerà Schelling all'attestazione dei limiti di un pensiero il cui scopo era quello di riportare il finito, la temporalità, il male al non-essere o, che è lo stesso, di rinvenire nel finito l'infinito, in un trionfante

[21] Cfr. F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. di G. Boffi, Milano 2006.
[22] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., pp. 399; trad. it., p. 193.
[23] Ivi, p. 336; trad. it., p. 77.
[24] Ivi, p. 399; trad. it., p. 193. Poco più avanti Schelling scrive: «[..] Noi abbiamo ugualmente già mostrato perché Dio non impedisca o sopprima la volontà del fondamento. Sarebbe come se Dio sopprimesse la condizione della sua esistenza, cioè la sua propria personalità. Perché dunque il male non fosse, Dio stesso non avrebbe dovuto essere» (ivi, p. 402; trad. it., p. 199).
[25] Ivi, p. 333; trad. it., p. 71.

ottimismo che non lasciava spazio al limite e alla negatività[26]. Paradossalmente, dunque, l'elaborazione della parte ideale del sistema, suo preannunciato compimento, ne segna al contrario lo scacco, aprendo la strada a quella filosofia positiva che Schelling elaborerà al termine del proprio cammino di pensiero, ormai lontano dalla completa fiducia verso le possibilità della ragione dei primi anni dell'Ottocento e sempre più interessato alla dimensione empirica, antropologica, storica, religiosa.

Poche righe più avanti, avendo già chiarito come non ci sia più bisogno di continuare ad occuparsi dell'opposizione di natura e spirito[27] e in evidente continuità con quanto messo in luce nella filosofia della natura, ossia l'impensabilità di una natura puramente oggettiva e di uno spirito puramente soggettivo, Schelling esibisce quello che sarà il tema centrale dell'intero trattato che, come già menzionato, è il rapporto tra sistema e libertà:

> il fatto della libertà non si trova […] tanto in superficie da non esigere una purezza e una profondità di spirito fuori dall'ordinario, anche solo per esprimerlo in parole; in parte possono riguardare la connessione di questo stesso concetto con la totalità di una visione scientifica del mondo[28].

Già da queste prime battute comincia a intravedersi un singolare riguardo verso il puro dato esperienziale: la libertà è un fatto, un indubitabile a posteriori che reclama, sì, la propria concettualizzazione, ma che, proprio per questo, la precede. In altri termini, dal momento che la libertà c'è, si dà, essa non potrà che essere collocabile entro un sistema che la ragione è in grado di dispiegare. Se esiste, ed esiste, come ci testimonia il sentimento che ognuno di noi ha di essa, la libertà è in un sistema. Il punto di partenza è in fondo già qui: sebbene nascosta tra le righe, quella datità precedente il pensiero che risulterà centrale nel passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva.

A segnare lo scarto tra la libertà dello Schelling delle *Ricerche* e quella teorizzata dagli idealisti è poi la concretezza che caratterizza la prima come facoltà del bene e del male: «L'idealismo […] fornisce da una parte solo il concetto più generico della libertà, dall'altra quello semplicemente formale. Ma il concetto reale e vivente è che essa consista in una facoltà del bene e del male»[29]. Se dunque l'idealismo, da una parte, è fondamentale per poter pensare un sistema della libertà, dal momento che rende possibile il pensiero di un'identità dialettica per cui Dio, come si è visto, è e non è le cose, dall'altra resta ingabbiato in un approccio formalistico alla realtà che gli impedisce di pensare la libertà umana nella sua concretezza e il male nella sua positività.

[26] Si vedano in merito le osservazioni di M. Dalla Valle e F. Forlin in Id., *L'essenza della libertà. Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana di F. W. J. Schelling*, Milano 2010, pp. 9-11.
[27] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., p. 333; trad. it., p. 71.
[28] Ivi, p. 336; trad. it., p. 77.
[29] Ivi, p. 351; trad. it., p. 103.

Di positività si deve parlare, però, non soltanto in riferimento al male come scelta legata alla volontà umana, ma anche come sola possibilità. Sebbene Schelling ne parli soltanto come di un «effetto concomitante dall'autorivelazione»[30], la possibilità del male non appare in fondo così distante dall'essere una vera e propria condizione senza la quale Dio stesso non potrebbe realizzarsi compiutamente, un imprescindibile termine di confronto, tanto irrazionale quanto necessario:

> Ogni essere può infatti manifestarsi solo nel suo opposto, l'amore solo nell'odio, l'unità nella discordia. Se non ci fosse nessuna separazione dei principi, l'unità non potrebbe dar prova della sua onnipotenza: se non ci fosse discordia, l'amore non potrebbe diventare reale[31].

Del resto, è lo stesso fondamento in Dio, il *Grund* al quale soltanto è imputabile il darsi dell'eventualità del male, a essere posto come quella «base»[32] inseparabilmente legata al Dio esistente in atto, base che è posta soltanto per essere superata, ma che allo stesso tempo s'impone nella sua irrazionalità come un ostacolo obbligato. Ed è di questo che Schelling parla quando in ogni vita finita pone un'«insopprimibile malinconia», e in Dio una «sorgente di tristezza» che, seppur destinata alla gioia del suo superamento, non per questo perde la propria specifica consistenza:

> Questa è la tristezza connessa ad ogni vita finita, e se anche in Dio c'è una condizione almeno relativamente indipendente, così che in Lui stesso c'è una sorgente di tristezza, questa però non perviene mai alla realtà, e serve solo all'eterna gioia del superamento. Da qui il velo di mestizia che è su tutta la natura, la profonda, insopprimibile malinconia di ogni vita[33].

[30] Ivi, p. 402; trad. it., p. 199.
[31] Ivi, p. 373; trad. it., p. 147.
[32] Scrive Schelling: «[…] tutto è cioè nel mondo, così come noi adesso lo consideriamo, regola, ordine e forma; tuttavia nel fondamento si trova sempre l'irregolare, come se esso potesse una volta riapparire, e sembra che da nessuna parte l'ordine e la forma rappresentino l'originario, ma che dovunque un'irregolarità originaria sia stata ricondotta all'ordine. Questa è nelle cose l'inafferrabile base della realtà, il residuo che non si dissolve mai, ciò che, malgrado gli sforzi più grandi, non si lascia ridurre all'intelletto, e rimane invece eternamente nel fondamento» (ivi, p. 359; trad. it., p. 121). Dietro l'utilizzo del termine 'base' da parte di Schelling sta tanto la consapevolezza di cosa esso stesse ad indicare nella chimica dell'epoca (ossia il materiale che costituisce il 'fondamento' di una soluzione, come era per Lavoisier e Berthollet), quanto dell'uso che di esso aveva fatto Jakob Böhme nelle sue considerazioni riguardo i processi di produzione nella natura, nei quali si contrappongono volontà inerziale (qui l'affinità con il fondamento schellinghiano) e impulso a muoversi. La lettura di Böhme approssima Schelling alla tradizione della mistica tedesca, oggetto di studio, a partire da Meister Eckhart, dell'alchimista tedesco. Si vedano in merito le osservazioni di F. Moiso in F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, con un commentario a cura di A. Pieper e O. Höffe, a cura di F. Moiso e F. Viganò, Milano 1997, pp. 278-283.
[33] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., p. 399; trad. it., p. 193.

Anche nelle ultime pagine del trattato Schelling, pur parlando di un «tempo in cui Dio sarà tutto in tutto, cioè interamente realizzato», non toglie alla possibilità del male la propria positività:

> […] Ma nella morte esso [il male] è separato da ogni bene e rimane di fatto come appetito, come eterna fame e sete di realtà, ma senza poter uscire dalla potenzialità […] poiché il male è male solo in quanto eccede la potenzialità; ma, ridotto al non-essere e allo stato di potenza, esso è ciò che doveva sempre essere, la base, ciò che è sottomesso, e come tale non è più in contrasto con la santità né con l'amore di Dio[34].

La redenzione finale segnerà il trionfo dell'Amore, la piena attualizzazione di Dio, ma ciò nonostante il male continuerà ad avere una qualche consistenza, sebbene soltanto come un essere potenziale. Come scrive Pareyson nella sua *Introduzione* agli *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* di Schelling: «il male è pur sempre reale, e quindi esso, pur essendo necessario all'affermazione ultima del bene, dev'essere non annientato ma dominato, non distrutto ma superato, non dissolto ma battuto e domato»[35]. Esso è una pura datità con cui la ragione è costretta a fare i conti, che non può ridurre a vacuità poiché cade al di fuori del proprio dominio: è un irrazionale dato di fatto, un a posteriori di cui non si può non constatare l'esistenza e del cui darsi soltanto in un secondo momento si possono indagare le motivazioni.

Se è vero che negli anni delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* Schelling non ha ancora maturato l'idea di un passaggio a quella filosofia positiva che sarà centrale nella sua ultima fase di pensiero, d'altra parte non si può ignorare che già in queste pagine sia presente un'attenzione verso qualcosa che cade al di là del procedere puramente razionale, che esiste irrazionalmente e che d'altro canto, o proprio per questo, reclama una qualche spiegazione. Per Heidegger nel trattato del 1809 è possibile scorgere il pensiero dell'infondatezza soltanto nell'idea di un Dio che diviene; si può notare, in aggiunta, come tra le righe delle *Ricerche* l'infondatezza si presenti anche nell'imprescindibile oscurità alla base di ogni esistenza.

Il pensiero dell'*Ur-Grund* (fondamento originario), o meglio del non-fondamento (*Un-Grund*) è centrale nel testo di Schelling: nella teorizzazione di un'origine ancora più originaria della distinzione in Dio di fondamento ed esistenza, l'idealista ritiene di aver portato a compimento l'intero progetto delle *Ricerche*. Avendo elaborato una soluzione al problema della compatibilità tra la possibilità del male e l'esistenza di Dio, ponendo in Dio un fondamento, una base irrazionale, al fine di evitare il pericolo dualismo, presentato in altro contesto come «il sistema del dilacerarsi e del disperare della ragione»[36], occorreva pensare un'unica scaturigine iniziale da cui derivano il fondamento

[34] Ivi, p. 405; trad. it., p. 203.
[35] F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. it. di L. Pareyson, Milano 1990, p. 19.
[36] Ivi, p. 135.

(*Grund*) e l'esistenza (*Existenz*) di Dio stesso. È in queste pagine dedicate al non-fondamento che la teologia schellinghiana apre le porte, come Heidegger ha fatto notare, a un pensiero della differenza, della finitezza dell'essere[37].

Dopo aver mostrato come la possibilità del male sia imputabile a «ciò che in Dio stesso non è Egli stesso»[38], ovvero al fondamento in Dio, come la realtà del male nella storia sia necessaria alla manifestazione del divino[39] e come, alla fine della storia, il principio si realizzerà perfettamente e Dio sarà tutto in tutto, Schelling, nel tentativo di scongiurare l'assurdità di un dualismo assoluto tra fondamento ed esistenza giunge alla teorizzazione di un'indifferenza originaria, principio oltre il quale non è possibile procedere. Scrive infatti:

> Prima di ogni fondamento e di ogni esistente, quindi in generale prima di ogni dualità, deve darsi un'essenza; come potremmo chiamarla se non fondamento originario o piuttosto non-fondamento? […] Esso perciò non può venire indicato come l'identità, ma solo come l'assoluta indifferenza di entrambi[40].

Tra *Grund* ed *Existenz* deve esserci non un puro dualismo, ma un rapporto creativo, non un'opposizione ma una dualità che è «qualcosa di completamente diverso dall'opposizione»[41]: la pensabilità di tale rapporto riposa sull'idea di un'essenza precedente la distinzione dei due poli, un'indifferenza di entrambi e non un'identità, perché in tal caso entrambi si predicherebbero di nuovo di esso come opposti, che non ha altro predicato se non quello dell'assenza di predicati. Il pensiero dell'*Un-Grund*, del «non-fondamento che si divide nei due inizi ugualmente eterni», affinché questi «diventino uno attraverso l'amore»[42], consente dunque a Schelling di schivare l'assurdità del dualismo pur mantenendo una distinzione reale e non logica tra fondamento ed esistenza in Dio.

L'idea di un inizio così abissalmente primo da cadere al di là della stessa circolarità divina[43] non è molto lontana dall'idea heideggeriana del Niente (*Nichts*). In altri termini, sebbene Schelling arrivi alla teorizzazione dell'*Un-Grund* al fine di evitare fraintendimenti in base ai quali rinvenire nella distinzione di fondamento ed esistenza un'opposizione assoluta e ne parli come dell'Assoluto che si divide soltanto perché ci siano vita e amore[44], si ritrova alla fine tra le mani una realtà che proprio in quanto 'arcioriginaria', altra rispetto anche all'articolazione divina, sembra sfumare in una dimensione ulteriore rispetto all'essere stesso. Con l'idea di non-fondamento si chiude il cerchio, si

[37] L'espressione è di F. Tomatis, *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Roma 1996, pp. 150-154.
[38] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., p. 358; trad. it., p. 117.
[39] Ivi, p. 402; trad. it., p. 199.
[40] Ivi, p. 406; trad. it., p. 205.
[41] Ivi, p. 408; trad. it., p. 209.
[42] *Ibid*.
[43] Si vedano in merito le osservazioni di F. Forlin, *Grund, Ur-Grund, Un-Grund. La domanda senza risposta al termine della Freihtsschrift di F. W. J. Schelling*, «Giornale di Metafisica» XXVIII, 2006, pp. 111-130.
[44] Ivi, pp. 408-409; trad. it., pp. 209-211.

toccano l'inizio e la fine, ma al prezzo di porre all'origine di ogni cosa un'abissale potenzialità che, sebbene per Schelling non sia un nulla, una non-cosa[45], nel suo essere limite estremo del pensabile e allo stesso tempo pura potenza di essere e di manifestarsi risulta affine al concetto di radicale alterità che Heidegger porterà alle estreme conseguenze.

Concludendo, negli anni monachesi emerge un pensiero dell'infondato inteso come un esistere che si pone al di là della pura ragione, della quale il procedere puramente aprioristico verrà messo in discussione dallo stesso Schelling pochi anni più avanti. Resta da vedere come il filosofo di Leonberg tenti di aggirare il pensiero dell'infondatezza, e fino a che punto vi riesca, teorizzando non più l'esistenza di Dio, ma la divinità dell'esistenza.

3. Ragione e libertà: il problema del fondamento nell'ultimo Schelling

Si è visto come nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* il problema di una fondazione ultima del reale si scontri con il necessario residuare di specifiche condizioni del darsi di Dio e del suo manifestarsi nella storia. Nelle *Ricerche* iniziano a emergere, al di là del volere dello stesso Schelling, i limiti del procedere tanto a priori quanto a posteriori della ragione: i primi riscontrabili nel dover fare i conti con la negatività nelle forme dell'angoscia, della malinconia, della possibilità del male; i secondi nel non poter consumare completamente questa possibilità facendone condizione di un cammino storico orientato.

La critica che lo stesso Schelling avanzerà alle pretese della ragione saranno rivolte esclusivamente al suo esercizio a priori: l'esigenza di pensare un Dio libero e, al contempo, garante della sensatezza di ciò che si dà storicamente non smetterà di accompagnare la speculazione schellinghiana sino alle sue ultime manifestazioni. Dagli anni monachesi a Berlino, il problema dell'attingimento dell'origine s'intreccia in particolare con la radicale critica della possibilità di una filosofia puramente razionale, presto relegata al ruolo di filosofia negativa, ovvero propedeutica a quel pensiero positivo che solo può pervenire all'idea di un Dio vivente e personale. Ne emerge una complessa costruzione concettuale nella quale, tenendo insieme ragione ed esperienza, Schelling perverrà ad una teologia *sui generis*: filosofica ma non del tutto razionale, religiosa ma non di una religiosità passiva dinanzi ai dogmi della rivelazione.

Già dagli anni di Erlangen[46], dove si stabilisce a partire dal 1821, il filosofo inizia a prendere le distanze da un pensiero che faccia totale affidamento sulle possibilità della pura ragione: i sistemi logici, per quanto necessari, non sembrano essere sufficienti a spiegare la realtà storica nei suoi aspetti più liberi, accidentali, dolorosi, come del resto non riescono a pensare un Dio libero,

[45] Ivi, p. 406; trad. it., p. 207.
[46] Si vedano in merito le osservazioni di F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994, pp. 49-71.

personale, vivente. Nelle *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* del 1836/1837, l'esame delle possibilità della pura ragione si concretizza in una sottile critica dell'argomento ontologico, nella sua formulazione cartesiana. Pensare l'essere necessario vuol dire, per Schelling, pensare un essere che, se esiste, esiste necessariamente: la necessità è soltanto una maniera determinata in cui l'essente può darsi e in quanto tale non può bastare a permettere il salto dall'ideale all'effettivo, poiché la considerazione sul modo d'essere di un ente ha senso solo nel caso in cui ne sia attestata preventivamente l'esistenza. La critica a Descartes arriva fino a mostrare non solo l'impossibilità, ma anche l'insensatezza di un Dio inteso come sostanza universale e necessaria: l'*ens necessarium* si può identificare non, positivamente, con la causa libera per cui qualcosa è, ma tuttalpiù con la condizione necessaria del darsi dell'ente in totalità. In altri termini, se non ci fosse una base di necessità al di là del contingente, nulla potrebbe darsi, ma ciò non implica un'immediata posizione né di essa né di ciò che ne dipende.

Negli anni monachesi l'analisi dell'idea tradizionale di Dio è condotta tenendo conto della comune credenza in una divinità libera e personale così come essa si presenta nella religione. È evidente, però, che il pensiero di un Dio libero e vivente sia un'idea centrale nella speculazione schellinghiana già a partire dalle *Ricerche*, dove si parla del *summum ens* come di colui che sceglie liberamente di essere, di passare dal fondamento all'esistenza e nel far ciò di porre, circolarmente, il suo stesso *Grund*[47]. La stessa libertà divina è nuovamente messa a tema nelle *Lezioni di Stoccarda*, nei di poco successivi *Weltalter*[48], in cui si parla di un divenire di Dio a partire da un più originario stato d'indifferenza, sino all'elaborazione di una filosofia positiva che sappia condurre, passando attraverso l'esame della concreta realtà storica e religiosa, ad un Dio libero, causa prima e creatrice del mondo.

Come detto, è negli anni dell'*Introduzione* berlinese alla *Filosofia della Rivelazione* che Schelling, tenendo ferma la propria critica delle possibilità della pura ragione, porta a compimento l'idea di un'opposizione tra filosofia negativa e filosofia positiva, sempre nell'ottica di una fondazione ultima del reale che dia senso alla natura e alla storia. Nella *Berliner Einleitung*, gruppo di otto lezioni propedeutiche alla vera e propria filosofia positiva elaborata nelle lezioni successive, emerge in tutta chiarezza la posizione schellinghiana riguardo i limiti della conoscenza *a priori*:

> Ora, però, ci si chiede che cosa sia ciò che viene conosciuto in ogni ente in questo modo, cioè a priori. È l'essenza, la natura dell'ente, o il fatto che esso è? Qui va infatti notato che in ogni ente reale bisogna fare una distinzione: sono infatti due cose ben diverse sapere che cosa un ente sia, quid sit, e che esso sia, quod sit[49].

[47] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, cit., pp. 359-362; trad. it., pp. 121-125.
[48] Cfr. F. W. J. Schelling, *Weltalter*, in Id. *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Vol. VIII, pp. 195-344, pp. 43-47; trad. it. di V. Cicero, *Le età del mondo*, Milano 2013, pp. 51-59.
[49] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in Id. *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Vol. XIV, pp. 57-58; trad. it. di A. Bausola, *Filosofia*

È soltanto sulla base dell'esperienza che possiamo dire di conoscere l'esistente nella sua effettività, e non soltanto nel concetto, sebbene una «conoscenza reale senza concetto»[50] non sia possibile. Ciò di cui Schelling sta parlando è dunque un empirismo in cui il valore dell'esperienza non sta nell'essere fonte dei concetti della ragione, ma nel darne prova, nel confermarli. Tale rapporto, per così dire, di ausiliarietà tra ragione ed esperienza viene però a mancare nel momento in cui l'idea di cui si cerca conferma è l'idea di Dio. In sintonia con Kant, Schelling mostra come il «concetto supremo della ragione» non possa trovare riscontri nell'esperienza[51]. Ciò che va spiegato è però prima di tutto come la ragione sia arrivata a questo punto, essendo essa, come è definita da Kant, facoltà di conoscere in generale[52].

> Poiché a ogni conoscere corrisponde un essere, al conoscere reale un essere reale, di conseguenza all'infinita potenza del conoscere non può corrispondere null'altro che l'infinita potenza dell'essere, e questo è dunque il contenuto innato e connaturato della conoscenza[53].

L'infinita potenza di essere è dunque il contenuto originario della ragione, un contenuto che non è ancora un conoscere, poiché privo di verifica esperienziale, e che la ragione trova in sé immediatamente, a priori. A guardar bene, tuttavia, esso non è soltanto la mera capacità di esistere, bensì il concetto dell'essere stesso, in cui tale capacità, per sua natura, è sempre in procinto di confluire. Si genera in questo modo non un trapasso all'effettività, che implicherebbe un'uscita dalla dimensione puramente razionale, ma un trapasso al semplice pensiero dell'essere.

Il contenuto originario della ragione ha nella sua immediatezza qualcosa di accidentale: essa è e non è, poiché si muta in un essere accidentale, è provvisoriamente l'ente, ovvero lo è fintantoché non si muove, entrando nella sfera del divenire. Il concetto primo della ragione diverrà dunque qualcosa di assolutamente saputo e permanente soltanto quando tale accidentalità verrà eliminata e si raggiungerà l'«ente stesso»[54]. La ragione si mette in moto al fine di superare l'essenziale anfibolicità della potenza infinita: essa è, in primo luogo, «scienza escludente, eliminatrice […], ossia critica (ogni eliminazione è *krìsis*) o, in quanto escludente, negativa»[55]. Per raggiungere il suo scopo dovrà escludere, per via negativa, tutto ciò che non è l'ente stesso, giungendo infine al concetto dell'*ens necessarium*, e nulla di più di esso. Schelling è attento a precisare che il risultato ultimo di questa scienza *via exclusionis* non sarà nulla di reale, bensì di semplicemente possibile: sarà lo stesso concetto supremo necessario per la conclusione della conoscenza umana di cui già Kant aveva parlato, posto

della rivelazione, Milano 2014, p. 95.
[50] *Ibid*.
[51] Ivi, p. 62; trad. it., p. 103.
[52] *Ibid*.
[53] Ivi, p. 64; trad. it., p. 105.
[54] Ivi, p. 70; trad. it., p. 115.
[55] Ivi, p. 68; trad. it., p. 113.

tuttavia non sulla base dell'esperienza, della tradizione o della fede universale dell'umanità, ma del solo pensiero, «metodicamente»[56].

Il progresso da ciò che è relativamente non ente all'ente non deve essere frainteso, alla stregua di un cammino verso l'autorealizzazione dell'Idea: esso non comporta in nessun modo l'assurdità di un salto nell'effettività, e proprio per questa ragione ci si può chiedere se il risultato ultimo a cui si perviene, il puro essente, esista o meno. La risposta a questa domanda non può certo trovarsi nelle costruzioni puramente aprioristiche della filosofia negativa, essa esige piuttosto un passaggio verso una scienza ulteriore: la filosofia positiva.

Una delle motivazioni fondamentali di un simile passaggio è, di nuovo, l'esigenza di riempire di senso il fatto dell'esistenza e di risollevare così l'uomo dall'angoscia dell'irrazionalità. È proprio tale esigenza a costituire la principale molla verso l'elaborazione di una filosofia che sappia condurre sino al Dio effettivo, libero e creatore, a partire da quella mera idea dell'*ens necessarium* presso la quale la ragione, costatandone l'inconsistenza ontologica, restava attonita e muta. Alla stregua dell'ideale trascendentale kantiano, pura rappresentazione di una totalità che abbraccia ogni cosa, idea regolativa per il pensiero empirico[57], il concetto a cui la ragione schellinghiana giunge inevitabilmente si rivela essere, sì, una necessità di fatto nel procedere razionale, ma non il Dio reale e vivente che solo può mettere freno allo sprofondare dell'ente nell'abisso nichilistico. Esso è piuttosto un puro 'che', un puro *daß*, tanto indubitabile quanto infondato, in quanto *Prius* assoluto, di fronte al quale la ragione è stupefatta, estatica[58]: la singolarità dell'idea dell'*ens necessarium* risiede infatti nel non essere definibile e dunque afferrabile razionalmente. È definibile ciò che è preceduto da potenza, ma il concetto presso al quale la filosofia razionale approda è quello dell'essente stesso come atto, e non l'atto di una potenza precedente:

> La filosofia razionale non si occupa del realmente esistente, ma di ciò-che-può-esistere. L'Ultimo che può esistere, però, è la potenza che non è più potenza, ma che, in quanto è l'essente stesso, è puro atto; noi potremmo chiamarlo la potenza essente. Anche questo Ultimo è anzitutto solo concetto, nella filosofia negativa[59].

Il punto di partenza della filosofia positiva non sarà, come è nella dimostrazione tradizionale dell'esistenza di Dio, l'essenza, bensì l'esistenza, il *prius* che in quanto tale non ha alcuna potenza dietro di sé e dal quale si deve partire per raggiungere la divinità, o meglio, del quale la divinità va dimostrata. Il compito che la filosofia negativa lascia alla filosofia positiva è quello di

[56] Ivi, p. 72; trad. it., p. 119.
[57] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, Roma-Bari 2005, pp. 371-372.
[58] È interessante in questo contesto notare, come è stato fatto da Schulz, come nella fatticità e dunque nella finitezza dell'Esserci (*Dasein*) di Heidegger risuoni la fatticità del Daß della ragione di Schelling, ovvero l'impossibilità per la ragione di fondare il suo stesso darsi. In entrambi i casi, è pensata una radicale gettatezza (dell'Esserci e della ragione) che, in quanto tale, non può essere dominata (cfr. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart-Köln 1955, pp. 288-290).
[59] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, cit., p. 155; trad. it, p. 257.

verificare l'ipotesi, avanzata a priori, che il puro essente sia l'*ens perfectissimum*, riconducendo l'infinitamente esistente all'essenza divina.

La filosofia positiva prende avvio dall'idea di ciò che è oltre il pensiero o, per meglio dire, che ne costituisce il necessario inizio[60]: l'essere assolutamente trascendente. A differenza della filosofia puramente razionale, essa sarà in grado, contaminandosi con l'esperienza, di dimostrarne la divinità, di provare che Dio esiste. Se un Dio si dà, non potrà che manifestarsi attraverso l'esistere effettivo, la natura, la storia[61]: è solo nell'esperienza che possono essere rinvenute le tracce di una divinità che non si dà per natura ma di fatto, non per necessità ma per libertà. In altri termini, se ciò che si cerca è un Dio vivente, libero e personale, come è il Dio della tradizione cristiana, non si può non considerare l'ipotesi che Egli non si dia affatto, poiché la libertà, considerata al suo massimo grado, è libertà dall'essere stesso.

L'originale prova schellinghiana dell'esistenza di Dio appare dunque lontana tanto dall'argomento ontologico, nella versione datane prima da Anselmo e successivamente da Cartesio, quanto dalla dimostrazione a posteriori elaborata da Tommaso d'Aquino: non si tratta né di dedurre dall'essenza l'esistenza, né di risalire gradualmente dal contingente al necessario, bensì di rinvenire per *posterius* le tracce di un atto libero, testimoniato dall'effettiva realtà storica. Se Dio è, il mondo avrà i caratteri che sono stati dedotti a priori dall'infinita potenza d'essere: sarà l'esperienza a confermare ciò che per la ragione non è altro che una possibilità, a verificare che si diano realmente le conseguenze del darsi libero di Dio.

È così che l'idealista schiva il pericolo dell'infondatezza, della mancanza di senso di un esistere storico che, se non rimandasse a un'originaria e incondizionata scelta della divinità, resterebbe sospeso a sé stesso. Il mondo è il risultato di una libera scelta che ne garantisce il senso. Dato il fallimento delle pretese della ragione idealista, quella ragione che fino agli anni delle *Ricerche* sembrava bastare a evitare la deriva nichilistica, Schelling tenta di tenere insieme, in un'originale costruzione teorica, ragione ed esperienza, autoriflessione dell'uomo e libero darsi di Dio, sempre nell'ottica di una fondazione del mondo naturale e storico.

[60] In merito al passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva scrive Strummiello: «La filosofia positiva parte quindi dalla *reine Wirklichkeit*, che precede ogni possibilità e ogni contenuto. Si potrebbe obiettare che una tale *Wirklichkeit*, in base a quanto appena visto, non è allora neppure pensabile: ma proprio per questo, secondo Schelling, essa rappresenta l'inizio di ogni pensiero reale (*reellen Denkens*), perché l'inizio del pensare non è ancora pensare» (G. Strummiello, *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, Bari 2004, p. 179).

[61] Anche nel caso della relazione del divino alla storia, come in quello della finitezza della ragione, è possibile stabilire un parallelismo tra il pensiero di Schelling e quello di Heidegger. Non possiamo in questo luogo soffermarci sul pensiero del divino in Heidegger, tematica che meriterebbe una ben più ampia trattazione. Ci limitiamo a ricordare, nel contesto del confronto impostato tra i due autori, che per Heidegger Dio si dà soltanto nell'apertura storica dell'essere, sebbene questo non sia pensabile come il suo fondamento. Nella *Lettera sull'umanismo* è chiarito come: «[…] Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola 'Dio'» (M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in Id., *Segnavia*, Milano 1987, p. 303)

Le sottili argomentazioni schellinghiane non sembrano, però, immuni da critiche in grado di metterne in discussione l'effettiva riuscita. In primo luogo, come già evidenziato da Vitiello[62], il Dio di Schelling sembrerebbe in un certo senso condannato alla libertà: non può non essere libero. Secondariamente, è anche accordando a Schelling la possibilità di porre in Dio una reale libertà che emergono le debolezze della sua posizione: l'assoluta libertà divina, se da una parte risponde all'esigenza di un Dio vivente, personale, così come esso si presenta al comune sentire, dall'altra sembra privare il *summum ens* della propria caratteristica consistenza ontologica[63].

È lo stesso Schelling a rendersi conto degli inconvenienti delle proprie argomentazioni e a cercare di porvi rimedio, tentando di tenere insieme libertà divina e rapporto di Dio con l'essere: se Dio è libero rispetto al suo stesso darsi e manifestarsi, risulterà essenziale che la sua essenza rimanga immutabile. Ed è alla determinazione di questa essenza, alla «pura effettività concettuale»[64] che sembra pervenire la filosofia negativa, fornendo un saldo appiglio alla successiva dimostrazione positiva dell'esistenza di Dio. Sorge allora un'ulteriore difficoltà, in questo caso legata alla natura, all'essenza necessaria di Dio[65]: essa non offre ragioni di sé, imponendosi semplicemente come un ineludibile punto di partenza e andando così ad intaccare la tesi di una fondazione ultima dell'ente. Anche nelle ultime lezioni sulla *Filosofia della Rivelazione*, non sembra allora superato il problema delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*.

Il tentativo di pensare una divinità a garanzia della ragionevolezza dell'esistere finito si scontra, dunque, con il dover ammettere dei presupposti specifici, non scelti, alla base del suo manifestarsi. Il dovere fare i conti con il contrasto, l'opposizione, con la natura necessaria in Dio si contrappone, così, allo sforzo incessante di Schelling di risolvere nella sensatezza storica anche gli aspetti più oscuri del divino, come il fondamento, pensati a partire, come si è visto, della mistica di Jakob Böhme e fatti reagire con la razionalità cristiana così da essere ricondotti entro un orizzonte di senso. Ragionando con e oltre Heidegger, resta l'impressione che a tale orizzonte continuino a residuare elementi di un'irrazionalità che scivola nell'infondatezza.

Francesca D'Alessandris
École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris
Fondazione San Carlo, Modena
✉ francesca.dalessandris@ehess.fr

[62] V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Genova 1992, p. 165.
[63] Si vedano in merito le osservazioni di G. Strummiello, *L'idea rovesciata. Schelling e l'ontoteologia*, cit., pp. 223-226.
[64] Ivi, p. 225.
[65] In merito al rapporto di libertà e necessità in Dio nell'ultimo Schelling si vedano le osservazioni di C. Ciancio, *La libertà di Dio nell'ultimo Schelling*, in C. Tatasciore (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano 2000, pp. 370-375.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4430679

Contributi/7

Schelling, Nietzsche and (Ir)Rationalizing Religion

Dennis Vanden Auweele

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 13/01/2020. Accettato il 03/06/2020.

F. W. J. Schelling and Friedrich Nietzsche appear for all intents and purposes in opposite philosophical corners, especially when it concerns religion. Nietzsche makes no positive mention of Schelling's thought and yet, there are strong resonances of Schelling in Nietzsche. In this paper, I will show how the later Schelling's criticism of the way his contemporaries approach religion is echoed in Nietzsche's philosophical assessment of religion. This concerns two issues: rationalizing and irrationalizing religion. Schelling and Nietzsche aim both to avoid two extremes, one where religion is the counterfeit double of philosophy and the other wherein religion is the absolute other of philosophy. One could say that they are looking for a non-Hegelian dialectical interaction of philosophy and religion. For Schelling, the first issue is that a rational religion takes away all that is interesting in religion from religion. Schelling's purpose is to provide a philosophical foundation to take religion and revelation seriously in themselves, not as something that could be explained by reason. At the same time, Schelling advocates against those philosophical approaches of religion that make religion absolutely in excess of reason (fideism, irrationalism). This general strategy is mirrored in Nietzsche. For him, the first of these issues comes up in terms of the demythologization of religion, which evacuates from religion its more tantalizing elements through a historical approach to religion. The second issue regards a religion that refuses to interact dialectically with philosophy, which is discussed under the heading of the sovereignty of religion.

***

Introduction

Besides having their first two birth names in common, one would be hard-pressed to find two philosophers who appear as opposed as Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) and Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)[1]. One is the despiser of Christianity, the hater of metaphysics, the denier

[1] This is evidenced by the lack of comparative studies on Schelling's and Nietzsche's philosophy. It took until 1935 for Otto Kein to publish the first comparative study, focusing mostly on Nietzsche's earliest work: O. Kein, *Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling,* Berlin 1935. More recently, John Elbert Wilson has repeated a similar undertaking in: J. E. Wilson, *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches,* Berlin 1996. Even more recently, there has been an attempt to put Schelling and Nietzsche in dialogue within Continental thought: D. Jähnig, *Der Weltbezug der Künste: Schelling, Nietzsche,*

of morality and the renouncer of philosophical system and the other is the justifier of Christianity and revelation, the builder of metaphysics, the grounder of moral good and evil and the enthusiast of systematic thought. Through a total of fifteen references in his published and unpublished oeuvre, Nietzsche makes no positive mention of Schelling's thought. For Nietzsche, Schelling is just one more Tübingen theologian of the likes of Fichte and Hegel. One typical reference is in *Ecce Homo*: «Germans are only ever inscribed in the annals of epistemology under equivocal names, they have only ever produced 'unconscious' counterfeiters (– Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher deserve this epithet as much as Kant and Leibniz, they are all just *Schleiermachers* –)»[2]. All these German idealists are nothing but *veiled* theologians to Nietzsche.

Despite Nietzsche's explicit dismissal of Schelling's thought, there are some powerful resonances between their philosophical projects and their respective positions[3]. I want to explore in this contribution one particularly unlikely one, namely that with regard to their most basic analysis of the essence and function of religion, Schelling and Nietzsche are of the same mind. If two radically different thinkers are of one mind about a certain topic, this would be worth taking seriously. As I will discuss, both aim to avoid two typical mistakes in identifying the essence of religion. On the one hand, one could mitigate the unique nature of religion and thereby reduce religion to one of its others (philosophy, history, science or art). For Schelling, this happens in the so-called *Vernunftreligion* of Kant and Hegel, where religion is not expressive of itself (tautegorical) but of something else (allegorical); for Nietzsche, this happens with the historicization and demythologization of religion, most often when a particular religion is systematized into a sum of historical events. On the other hand, one could overemphasize the unique nature of religion and thereby fail to relate religion dialectically to its others. For Schelling, this happens when revelation and faith are not engaged dialectically with reason, philosophy and art, such as in the thought of Jacobi; for Nietzsche, this happens when religion claims sovereignty and refuses to be incorporated within a grander style or culture.

This means that Schelling and Nietzsche were both looking for a way to relate philosophy and religion in a more dialectical fashion. How this pans out in the specifics is, of course, remarkably different. In Schelling's latest thought,

Kant, Freiburg 2011; B. Freydberg, *A Dark History of Modern Philosophy,* Bloomington 2017. See also the interesting work of Jason Wirth: J. Wirth, *Schelling's Practice of the Wild: Time, Art, Imagination,* Albany 2015. The Freiburg philosopher Lore Hühn is also to be mentioned as someone who allows Schelling and Nietzsche to converse, for instance in her edited volume (with Philipp Schwab): *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer - Schelling – Nietzsche,* Berlin 2011.

[2] F. Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols. And Other Writings*, Cambridge 2005, p. 141.

[3] In my monograph (D. Vanden Auweele, *Exceeding Reason: Myth and Freedom in Schelling and Nietzsche,* Berlin and New York 2020), I discuss in more depth and detail the similarities and divergences in the work of Nietzsche and the later Schelling. While this paper is not a chapter from this book, the argument is drawn from chapters seven through nine.

Christian revelation brings all searching to a final close by that the figure of Christ supersedes even that most potent mythological figure, Dionysus. Nietzsche, however, wants to retain an open dialectic between Christianity and paganism, where Dionysus would always be in opposition to the Crucified. My focus in this contribution will be on the similarities rather than the differences. I will proceed by discussing first the dangers of an overly rationalized religion according to Schelling and Nietzsche; afterwards, I will discuss the dangers of an overly irrationalized religion.

1. Too Much Reason: Schelling on *Vernunftreligion*

Schelling studied theology at the Tübinger Stift at the same time that Gottlob Christian Storr (1746-1805) held a professorship at that college. Though only marginally important to the history of theology and philosophy, Storr was among the first to review Kant's inflammatory treatise *Religion within the Bounds of Mere Reason* (1793/1794)[4]. In the second preface to that book, Kant mentions that he received word of Storr's text *Annotationes Quæam Theologicæad Philosophicam Kantii de Religione Doctrinam* – a text translated into German by Storr's pupil Johann Friedrich Flatt in 1794 – and hopes to respond at some point to Storr's objections. Kant never explicitly attends to the matter[5], but as a notorious and influential Biblical supernaturalist, it is not difficult to guess at the content of his critique of Kant's philosophy of religion. Kant's attempt to rationalize religion, in his view, degenerated religion into a hollow shell. Some of that critique is echoed in the way Schelling criticizes the general approach of *Vernunftreligion*.

Vernunftreligion is an approach to religion that can be essential or methodological. In its essential form, it claims that (authentic) religion functions in a purely rational manner; in its methodological form, *Vernunftreligion* is the attempt to interpret any given religion in such a way that it expresses a rational truth without thereby arguing that such a truth is the true core of that religion. Many read Kant's *Religion* as a moral interpretation of Christianity (methodological)[6], but Kant's point of entrance is more impressive (essential).

[4] I reference Kant's work by the number of the *Akademie Ausgabe* (= AA). Translations are taken from the Cambridge Edition: I. Kant, *Practical Philosophy*, Cambridge 1996; Id., *Religion and Rational Theology*, Cambridge 1996; Id. *Anthropology, History, and Education,* Cambridge 2011.

[5] For further discussion of Kant's reception of Storr's criticism: S. Palmquist, *Comprehensive Commentary on Kant's* Religion within the Bounds of Bare Reason, Oxford 2016, pp. 37-38, 362 and 389-390.

[6] For instance, Keith Ward argues that Kant's chief concern in *Religion* is to translate Christian concepts into concepts that may be beneficial for morality and Kant has, therefore, little or no interest in traditional and historical Christianity (K. Ward, *The Development of Kant's View of Ethics,* Oxford 1972, pp. 150-170; Giovanni Sala argues that Kant's religion is a «critical revision of one positive, historical religion: Christianity» (G. Sala, *Die Christologie in Kants 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft',* Weilheim-Bierbronnen 2000, p. 9 – my translation; Stephen Crites believes that *Religion*'s «four parts offer strictly moral interpretations of

Kant makes the essential or even ontological claim that the bare essence of any authentic religious faith is to recognize all moral duties as divine commands, which makes him assert that «there is only *one* (true) *religion*»[7]. Outside of this essential feature, there is no such thing as religion. This does not mean that Kant out of hand dismisses all non-rational elements in religion, but any historical items of clothing that serve as the vehicle for rational religion ought to be of such a nature that they could be dispensed with[8]. Later on, in *Conflict of the Faculties* (1798), Kant argues that any non-rational content of a religion (such as a the very idea of a Trinity) *may* be interpreted in a moral manner; any irrational content of a religion (such as a divine command to kill one's own son) *ought* to be interpreted in a moral manner[9].

This means that Kant is not hostile towards the non-rational or historical (sometimes called 'positive elements') content of any given religious faith, but that he argues that such should be geared towards more potently expressing the rational or moral inner essence of religion. The clothes of religion should suit the naked body, so to speak. Even doctrinal issues that have no bearing or morality must be put into a systematic wholeness so that they cultivate authentic faith[10]. The essential nature of religion then concerns a rational and moral project, namely to provide the means for human beings to actualize moral virtue in their lives. With this, Kant seemed to have argued – especially in the mind of most of his contemporaries and his future interlocutors – that religion is to be essentially understood as pre-occupied with something that could be framed in rational language. Schelling feared that Kant's attempts at universalizing religious faith will ultimately lead to the diminishment or even evacuation of everything religious or mythological from faith.

Schelling makes a very basic objection to the premises of *Vernunftreligion*: an honest philosophical engagement with revelation cannot a priori decide that revelation will reveal something rational. By 'rational', I mean something that could be deduced through the understanding and reason alone. In his *Berlin Lectures on Positive Philosophy*, he writes as follows: «As its first principle, it must be proposed (and was proposed) that this combination of philosophy and revelation does not occur at the cost either of philosophy or of revelation, that neither component will relinquish anything nor suffer any violence»[11]. Schelling thus seeks to recover a sense of revelation more substantial than a vague echo of a priori reason. One could question Schelling's opening move: are we justified in assuming that revelation must exceed reason? However, the reverse

original sin, Christology, the coming Kingdom of God […], and a doctrine of the church» (S. Crites, *Three Types of Speculative Religion,* Cambridge 2012, p. 550. For the full argument for a more substantial approach to Kant's sense of rational religion, see my text: D. Vanden Auweele, *Kant on Religious Moral Education*, «Kantian Review», XX, 3, 2015, pp. 373-394.

[7] *AA* 6, 107.

[8] *Ibid., 135*n

[9] See especially *AA* 7, 38-41.

[10] See e.g. *AA* 6, 114.

[11] F. W. J. Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy,* New York 2007, p. 189; tr. p. 142.

question could be posed to the opposite assumption: are we justified in assuming that revelation can be understood by reason? As we will see, Schelling will not succumb to any extreme point of view, but he will point out that revelation is initially in excess of reason, but the *a posteriori* knowledge of revelation can be incorporated by reason in a higher philosophy. This means that Schelling is neither a rationalist or a superrationalist; one could even say that Schelling shows the compatibility of rationalism and superrationalism.

Many would read Hegel as invested in a similar project, namely that he would take up more charitably the revealed and historical content of faith through the recuperation of the philosophical significance of historical revelation. To some extent, this is true: in his *Lectures on the Philosophy of Religion*[12], Hegel shows the logic that has historically permeated religions: the concept (*Begriff*) of religion becomes manifested in a chain of particular religions which through the mediation of a historical development comes to know itself. In other words, the historical incarnation of the concept of religion comes to recognize itself as an expression of *Geist*. The long history of different revelations are necessary intermediary steps for the spirit to come to itself.

The nineteenth-century reception of Hegel's *Religionsphilosophie* was of two minds as to what this really meant for revelation. We will find, in the next section, that even Nietzsche engaged with this topic. What happened for sure is that, after Hegel's death, there were groups of theologians and philosophers who read Hegel either as creating honest space for Christian revelation ('Right' or 'Old' Hegelians) or as creating a frame of thought which ultimately leads, or should lead, to the end of religion ('Left' or 'Young' Hegelians)[13]. Most of the Berlin theologians, even the more charitable ones, detected two problems with Hegel's philosophy of religion: on the one hand, Hegel did not provide any resources to recognize the uniqueness of Christian revelation (other religions also reveal God though in a more fragmented sense) and, on the other hand, Hegel did not allow revelation to reveal something in excess of reason[14].

[12] Hegel delivered these lectures four times (1821, 1824, 1827 and 1831) where the penultimate version of 1827 is the one most often researched and referenced by scholars. Hegel never published these lectures himself. There are some very interesting additions and shifts in positions between the earliest and the later versions of these lectures. In the earliest version, Hegel was fulminating particularly against the 'theology of feeling' (Schleiermacher) whereas in later versions he became more interested in attacking rational dogmatism. For further discussion: D. Buterin, *Hegel, Recognition, and Religion*, «The Review of Metaphysics», LXIV, 4, 2011, pp. 789-821; G. di Giovanni, *Faith without Religion, Religion without Faith: Kant and Hegel on Religion,* «Journal for the History of Philosophy», XLI, 3, 2003, pp. 365-383; R. Williams, *Tragedy, Recognition and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche,* Oxford 2012.

[13] These two positions still exist in Hegel scholarship. For discussion, see my essay: D. Vanden Auweele, *Reconciliation, Incarnation, and Headless Hegelianism*, «Faith and Philosophy», XXXIV, 2, 2017, pp. 201-222.

[14] These are most importantly Johann Sebastian Drey (1777–1853), Johann Adam Möhler (1796–1838) and Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887). For more extensive discussion of these theological problems with Hegel's philosophy: J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F. C. Baur to Ernst Troeltsch,* Oxford 2013.

It is in the midst of these debates and concerns that Schelling was brought to Berlin to occupy Hegel's vacant chair. The theologians seemed to have hoped that he would unambiguously provide a philosophical foundation for Christianity, not a rational but a real foundation for Christianity. It came also to be believed that Schelling was all too happy to oblige the theologians. To an extent, Schelling did appease the Berlin theologians. He had and would continue to argue against Hegel and Kant that revelation must contain and contains something in excess of reason. A reduced sense of revelation is uninteresting: «If revelation contained nothing more than what is in reason, then it would have absolutely no interest; its sole interest can only consist in the fact that it contains something that exceeds reason, something that is more than what reason contains»[15].

While some claim that Schelling only made these remarks to appease the Berlin theologians[16], many of Schelling's claims in Berlin were already prepared in his earlier Munich Lectures. There, he had already attended to the supra-rational element in revelation and religion, where revelation – taken to mean both nature, history (mythology) and Christianity – reveals certain things in excess of human reason. No amount of rational concepts would be able to infer to the truth in revelation. The three main sources revelation are for him nature, history and Christianity, about which he writes as follows:

> Nature, which is a book written from the inside and the outside, it is divine revelation and holy scripture. But he who moves to nature without an idea of God shall read nothing in it, then nature is not a primitive original revelation, not a holy scripture, only a marginal note. […] History, but it is also in and for itself as little intelligible as nature. And then remains the Holy Scripture itself as immediate and specific revelation of God to man[17].

These are the three main sources of a revelation of Being that precedes discursive logic. Nature, History and Christianity are a revelation that prepare, prefigure and even enable philosophical, systematic thought. These are the positive and real elements, the empirical revelation of the metaphysical (which is why Schelling calls his approach 'Metaphysical Empiricism'), that are necessary preambles to philosophical thought. Without these, there is no access to Being or God. They, and they alone, can offer an explanation how «the whole world

[15] F. W. J. Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy*, p. 189 [142-143].
[16] This point was voiced emphatically by Heinrich Heine and Karl Marx, both of whom charged Schelling with a sort of philosophical populism. Schelling would have defended revelatory fideism in order to appease his theological masters in Berlin. More recently, there is a wave of Schelling-readers who more charitably read Schelling's intellectual development not as a return to Christian orthodoxy, but as a progressive development of a 'philosophical religion'. For a discussion of this new trend and my own positioning within this debate: D. Vanden Auweele, *The Later Schelling on Philosophical Religion and Christianity*, «Idealistic Studies», XLVIII, 1, 2019, pp. 69-92.
[17] F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx,* Frankfurt am Main 1998, p. 89 [84-85] – my translation.

is at it were caught in the nets of the understanding or reason», while most of his contemporaries simply assume that the world had always been reasonable[18].

This invites the worry that Schelling retreats into a sort of revelatory fideism of the sort of Jacobi and Herder, a worry already voiced, to some extent, in the preface of Hegel's *Phenomenology of Spirit* (1807) where Hegel indicts Schelling with jumping into the system of reason as if one enters in a race: suddenly and immediately, as if by the shot of a gun. Hegel's own logic, however, suggests that the coming to be of reason is a protracted process. After receiving this criticism, Schelling would attempt to overcome this difficulty by including the dimension of history in his philosophy, especially from his years in Erlangen and Munich onwards.

But has Schelling really been successful in overcoming Hegel's criticism through including revelation as the source of philosophical thought? History works differently for Schelling than Hegel: for Schelling, the historical is the real, factual givenness of being while for Hegel it is the teleological, historical process by which God reconciles his empirical manifestation with his concept. In other words, the factual revelation of nature, history and God in Schelling's philosophy is still that which fairly immediately launches us into the race of rational thought. I think this criticism is countered well by Alexandra Roux. She points out, first, that Schelling rejects any direct, metaphysical revelations of God that do not mediate with rational thought. A direct revelation can take on two shapes namely, on the one hand, the exterior and historical revelation of God (e.g. miracles) and, on the other hand, the inward and universal revelation of God such as in Jacobi's reliance on the immediate certainty of faith. These two approaches are rejected by Schelling because they can only prove reliable if one first establishes a philosophy that validates these as reliable (a positive philosophy). Second, philosophical thought does not start from the absolute beginning, but must always work regressively from the consequences of God, namely from the revelation of God. God is known in his consequences, not in himself. This is why we require what Schelling calls a positive philosophy that establishes and validates what the true, legitimate consequences are of God[19].

Schelling thus has voiced some serious hesitations against the project to collapse religion and reason. He feared that Kant and Hegel had created a space for this. This would ultimately, he feared, lead to the disappearance of religion, while religion has a vital function to play. In the next section, we discuss Nietzsche's own misgivings with an oversaturation of religion with reason. After that, we return to Schelling in order to show how Schelling does not make the mistake of isolating religion from its others, but instead finds a way to relate revelation to its others in what is best called an open dialectic.

[18] F. W. J. Schelling, *On the History of Modern Philosophy,* New York 1994, p. 147 [121].
[19] A. Roux, *Schelling: L'avenir de la raison*, pp. 71-80.

2. Too Much History: Nietzsche on Historicizing Religion

Similar concerns with a reductionist approach to religion emerge in Nietzsche's writings. These are not commonly recognized in the literature. In fact, Nietzsche could be read as engaging in the same post-Kantian and post-Hegelian debates in philosophy of religion. Consider: in the largely satirical fourth part of *Thus spoke Zarathustra* (initially only circulated privately), Nietzsche introduces the character type 'the ugliest human being' (*der hässlichste Mensch*). Zarathustra recognizes this individual as «*the murderer of God!*»[20]. If we relate this statement to Nietzsche's famous declaration in *The Gay Science* that «*[w]e have killed [God]* – you and I! We are all his murderers»[21], then we cannot but conclude that the incremental becoming-ugly of mankind is the reason that God has died. And Nietzsche's point throughout seems to be that things tend to become ugly when we dig too deep, when we fail to stop prudently at some surfaces and haplessly stumble upon the abyss. The ugly human being is the one who knows too much.

This point obviously requires some careful exegesis and to this end it is helpful to look closely at one of Nietzsche's most coincidental interlocutors, David Strauss (1808-1874)[22]. Strauss was the subject of the first of Nietzsche's four *Untimely Meditations* and he is an equivocal character in post-Hegelian theology and philosophy of religion. Strauss was a vocal opponent of the 'Right Hegelians' who sought to reconcile Hegel's thought with traditional Christianity. In his view, Hegel's thought led us beyond Christianity and did not retreat back into Christianity. Some of the Right Hegelians, such as Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs (1794-1861), argued that Hegel's historical approach to religion provided a justification for traditional Christianity. This meant that Hegel's philosophy would provide a philosophical ground for the Christian Gospels. Hegel himself, however, disliked any overly historical approach to religion. Strauss remarks that «Hegel was personally no friend of historical criticism. It annoyed him, as it annoyed Goethe, to see the heroic figures of antiquity, to which their highest feeling clung lovingly, gnawed at by critical doubt»[23]. Hegel himself, in one version of his *Lectures on the Philosophy of Religion*, compared scholars overly concerned with religion as a historical system with «countinghouse clerks, who keep the ledgers and accounts of other people's wealth, a wealth that passes through their hands without their retaining any of it, clerks who act only for others without acquiring assets of their own»[24].

[20] F. Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra,* Cambridge 2006, p. 213 – Nietzsche's emphasis.
[21] F. Nietzsche, *The Gay Science,* Cambridge 2001, pp. 119-120 [125] – Nietzsche's emphasis.
[22] Nietzsche's attack on Strauss might be explained by that Strauss had attacked Wagner and Schopenhauer publicly. Yet, it is speculated that Strauss did indeed play a role of some significance in Nietzsche's earlier development, up to the point that he was a major factor in Nietzsche's abandonment of his theological studies. I thank the anonymous referee for pointing this out. For further discussion: C. P. Janz, *Vita di Nietzsche*, vol. 1., Milano 2014, p. 129.
[23] D. Strauss, *In Defense of my 'Life of Jesus' against the Hegelians,* Hamden 1983, p. 8.
[24] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion. Volume 1: Introduction and the Concept of Religion*, Oxford 2007, p. 44.

In order to counter the traditional approach to Christianity and usher in a more enlightened approach to Christianity, where its validation is based on witnessing the spirit at work in Christianity rather than based on the historical accuracy of certain events, Strauss undertook a major project to unfold the contradictions of a historical approach to Christianity. To that end, he published his very critically received *Life of Jesus* (*Das Leben Jesu*) in 1835, wherein he discussed a myriad of factual inaccuracies in the Gospel account of Jesus Christ. Strauss' work had counterpurposive effects: instead of substantiating a non-historical approach to Christianity, it was seen as an attack on Christian faith. Apparently, people were more willing to let go of Christianity than their historical approach to religion. For this, Strauss was attacked ferociously, perhaps most outspokenly by Schelling's student Carl von Eschenmayer (1768-1852) in his 1835 review of Strauss entitled *The Iscariotism of our Days*. The outrage was so extensive and persistent that when Strauss was elected to the chair of theology in Zurich in 1839, the university decided to pension Strauss before he could even commence his duties.

Towards the end of his life, David Strauss returned to eye of the storm because of his public debate with Ernst Renan in 1870, where Strauss would glorify German's spiritual and military prowess. These are the two topics that open Nietzsche's critique of Strauss in his *Untimely Meditations* (UB, 'David Strauss', 1). Continuing his dispute with Renan, Strauss would publish his inflammatory *On The Old and New Faith* (1872), where he would argue that Germany is, much like he himself, beyond the old faith of traditional Christianity, but he believes that a new faith must emerge, one substantiated by materialist science, which relied upon the individual's feeling of dependence upon the universe[25].

This extensive gloss of David Strauss' entanglements with philosophy of religion and theology are excellent illustrations of two approaches to religion that Nietzsche finds generally problematic. Both of these figures as rational or rationalized approaches to religion, which would also be unacceptable to Schelling. On the one hand, there is the approach to religion that seeks to historicize religion by substantiating religious narratives as accurate, historical events. Strauss sought in fact to dismantle such an approach, but his *Das Leben Jesu* had the adverse effect. On the other hand, there is a problem with Strauss' later approach to religion, the one that seeks to supplant the old with a new faith. The mistake here is that Strauss attempts to introduce a new faith, a new mythology, in an artificial rather than organic fashion. We will discuss Nietzsche's discontent with both approaches in turn.

A historical approach to Christianity is one possible form of a *Vernunftreligion*. In Nietzsche's view, such a historical approach tends to inhere

[25] For more detail on Strauss' impact upon 19th-century philosophy and theology: G. Williamson, *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche,* Chicago and London 2004, pp. 155-165.

in Christianity and even leads to the autodestruction of Christianity[26]. He puts things succinctly in §357 of *The Gay Science*:

> One can see *what* it was that actually triumphed over the Christian god: Christian morality itself, the concept of truthfulness that was taken ever more rigorously; the father confessor's refinement of the Christian conscience, translated and sublimated into a scientific conscience, into intellectual cleanliness at any price[27].

Unlike Greek mythology, Christian mythology tends to be read in historical terms: the Messiah arrived at a certain time, did a certain set of things and will return at some point. This makes Christianity falsifiable: if it can be shown that Christ did not do what is alleged of him or that He does not return, then Christianity becomes unbelievable. In Christianity, the falsifiability of that religion is combined with an ethical imperative for clarity of conscience, self-screening and general truthfulness (Greek mythology, to the contrary, had its occasion celebration of ignorance and deception). Christianity is Platonism «for the people», which is why ignorance is vice. Almost naturally, this means that Christians become invested in investigating rigorously the claims of its own religion, which tends to result in the death of that religion.

This point is made emphatically by Nietzsche when juxtaposing Greek mythology to Christianity in *The Birth of Tragedy*:

> For this is usually how religions die. It happens when the mythical presuppositions of a religion become systematized as a finished sum of historical events under the severe, intellectual gaze of orthodox dogmatism, and people begin to defend anxiously the credibility of the myths while resisting every natural tendency within them to go on living and to throw out new shoots – in other words, when the feeling for myth dies and is replaced by the claim of religion to have historical foundations[28].

A more healthy and vibrant religion must be so constituted that it does not lend itself to a historical, but a mythological approach. This explains why, in Nietzsche's own fifth gospel, *Thus spoke Zarathustra*, any references to particular

[26] Nietzsche's views in this respect could be traced back to his Basel 'brother in arms', Franz Overbeck. Overbeck made the claim – as early as his inaugural lecture in Basel – that the aims of (historical) science are quite different from theology, and to bring in historical science is a consequence of the Protestant reform. I cannot discuss this in depth, for discussion see: P. Woodford, *The Moral Meaning of Nature. Nietzsche's Darwinian Religion and its Critics,* Chicago 2018, pp. 52-78.
[27] Nietzsche, *The Gay Science,* 357.
[28] F. W. J. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Cambridge 1999, pp. 53-54 [10]. Nietzsche repeats this point in *Untimely Meditations*: «A religion, for example, which is intended to be transformed into historical knowledge under the hegemony of pure historical justice, a religion which is intended to be understood through and through as an object of science and learning, will when this process is at an end also be found to have been destroyed» (Id., *Untimely Meditations,* Cambridge 1986, p. 95 [7].

places or times are avoided: it is a book not only for everyone and no one, but also always and never[29].

When religion is reduced to history, then it risks auto-destruction. There is another approach that falls under the broad banner of *Vernunftreligion*, which is equally deemed problematic by Nietzsche. This is when one consciously and overtly intentionally tries to erect a religious faith. While this might sound outlandish, ever since the publication of the *Oldest System Program of German Idealism* (1796/1697), it became commonplace to argue that a new mythology was to emerge in Europe so as to unite the broken hegemony of European society and that this new mythology must have its foundation in reason (see also Schlegel's *Gespräch über die Poesie,* 1800). These attempts are doomed to failure, according to Nietzsche since religions only emerge organically when they naturally overcome earlier religions. One God has to die, for a new God to emerge. Nietzsche's qualms with an artificial new mythology came up clearly in a note of late 1870, where he speaks about his time as having an «artificially inoculated religion» which cannot be long for this world: «Either we die because of this religion or this religion dies because of us. I believe in the primal Germanic idea: all gods must die»[30]. Any attempts to create religions and deities artificially are not likely to find much of a grounding in a culture, mostly so because new gods typically arise when they topple old gods.

Nietzsche's engagement with Strauss shows there to be a problem with religions that are overly historical (because this bars honest belief in this religion) and religion that are overly artificial and universal (as these do not appeal to human beings). Both are versions of rationalized religions, where belief in a certain faith is supported by historical or rational argument. These were supposed to soften the fanaticism and irrationalism typically associated with religion. Nietzsche recognizes that ever since the Enlightenment, there have been various attempts to soften religion by disconnecting it from its elements that appeared to be in excess of rationality. Above, we have discussed how this was an overt aim of Kant and Hegel, but one should note equally the work of British philosophers

[29] Nietzsche wrote the opening paragraph of *Thus spoke Zarathustra* at least three times. In an unpublished fragment titled 'Midday and Eternity' of 1881, Nietzsche writes: «Zarathustra, born at the lak Urmi, loses his home when he was thirty years of age and went into the province of Aria where he wrote the Zend-Avesta in the ten years of his solitude in the mountains» (F. W. J. Nietzsche, *Nachlass 1880-1882*, Berlin 1967-1977, p. 519 [11[195]]). Not only does this fragment provide information about Zarathustra's activities in his ten-year solitude, it also localizes Zarathustra's place of birth (Urmi, the province of Aria). In the first publication of this paragraph in *The Gay Science*, Nietzsche writes: «When Zarathustra was thirty years old, he left his homeland lake Urmi and went into the mountains» (Id., *The Gay* Science, p. 195 [342]). Nietzsche here still mentions the lake Urmi but not the province of Aria. In the final version of this paragraph, in *Thus spoke Zarathustra*, the line becomes: «When Zarathustra was thirty years old he left his home and the lake of his home and went into the mountains» (Id., *Thus spoke Zarathustra*, Cambridge 2006, p. 3). Nietzsche gradually abandoned any elements that could localize Zarathustra in time or place.

[30] F. W. J. Nietzsche, *Nachlass 1869-1874*, Berlin 1967-1977, pp. 124-125 [5[115]].

such as John Locke, Samuel Clarke and John Toland[31]. These attempts, by Strauss and others, to deal with the rational or historical foundation of Christian faith furthered unbelief in Christian mythology. As George Williamson puts it, «Nietzsche saw liberal theology as symptomatic of a 'historical-critical' trend in modern intellectual culture that had robbed Europe of its myths»[32]. When and if theology is partnered with historical science, this will work to the detriment, even destruction, of religion. Historical science, and rational religion generally, tends to demystify religion, which makes it incredible (*credo quia absurdum*).

3. Too Much Faith: Schelling on Positive Philosophy

In the above, we have discussed how an approach to religion oversaturated by reason leads towards the relegation of religion under reason or even the auto-destruction of religion. Religion seen as based on understanding (*Verstand*) or reason (*Vernunft*) loses all the *Sache* of religion, all that is interesting and lively. This worry does not move Schelling (or Nietzsche) towards a purely fideistic or revelatory understanding of religious faith. This is another possible pitfall of a philosophical approach to religion.

In order to better understand Schelling's hesitation with a fideistic approach to religion, we have to look more closely at his metaphysical empiricism, and the related distinction between negative and positive philosophy. Put briefly, negative philosophy is a science of reason and positive philosophy is a science of being. Schelling defines negative philosophy as follows: «[…] A science that is wholly a priori, in itself progressing and in itself enclosed, which brings about everything out of itself; a pure science of reason»[33]. A science of reason is the self-development of the necessary, the logical, the a priori. It is the self-development of a system of thought that seeks to formulate a system of reason which is self-enclosed within itself. Such a science of reason was the main object of philosophy since Descartes, which was completed by the idealistic revision of Kant in Fichte and the early Schelling.

When completed, negative philosophy should come to recognize that its system of reason is still lacking in one vital aspect, namely being. A purely negative, rationalist approach has certain limitations: «Philosophical rationalism came to closure and completion in itself; the goal of a mere science of reason was reached completely. Arrived at its end, it must necessarily recognize its limits»[34]. One of Schelling's illustrations of this point comes in a discussion of Kant's destruction of the ontological argument. The ontological argument

[31] See especially: S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God. And Other Writings*, Cambridge 1998; J. Locke, *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, Oxford 1999; J. Toland, *Christianity not mysterious,* New York 1978.
[32] G. Williamson, *The Longing for Myth in Germany*, p. 246.
[33] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/1842 (Paulus-Nachschrift),* Frankfurt am Main 1977, p. 101.
[34] F. W. J. Schelling, *System der Weltalter,* p. 54 [54].

asserts that God is that-which-a-greater-cannot-be-thought; if God would not exist, then something greater than God could be conceived, namely a God that exists; since, however, God is that-which-a-greater-cannot-be-thought, he must exist necessarily. Kant famously criticized this argument because it took being to be a «real predicate», that is, a predicate that thought can assign to a concept. For Kant, however, being is the mere positing of a thing and does not add anything to the concept of a thing.

Schelling deduces from Kant's destruction of the ontological argument that no amount of rational deduction will ever arrive at being and something else it needed for philosophy to access being. Thought can never, no matter how far it exerts itself, reach being by itself. In other words, negative philosophy cannot fully complete the system of thought because of its very conceptual nature and must leave room for a science of being:

> The negative philosophy does not have to prove the object of the next philosophy as actual; the conclusion of the one is not the beginning of the other. The negative provides its end merely as a task, not a principle. The means to complete the task must be given to the positive by itself[35].

This science of being is what Schelling defines as 'positive philosophy'. Positive philosophy is progressive as it starts from the revelation of being while negative philosophy starts from within thought (Descartes' *cogito*).

The philosophical position that captures best the need for a positive next to a negative philosophy is called metaphysical empiricism. Schelling differentiates metaphysical empiricism from three, lower types of empiricism, namely epistemological empiricism, mystical empiricism and theosophy[36]. His general point seems to be that metaphysical empiricism must allow for the possibility of the revelation of the supersensible (against epistemological empiricism), the possibility to inquire rationally into the revelation of the supersensible (against mystical empiricism), the revelation of the supersensible through an act of free will (against theosophy). The focus in metaphysical empiricism is then on the revelation of the supersensible which can only be known a posteriori as something «given, factual, historical [*Gegebenes, Tatsächliches, Geschehens*]» by which the revelation of God becomes «concrete, real and empirical [*konkreter, reeller und empirischer*]»[37].

The relationship between positive and negative philosophy is a complicated one[38]. If one relegates positive under negative philosophy, then this would draw

[35] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/1842 (Paulus-Nachschrift)*, p. 138.
[36] For his arguments, see especially F. W. J. Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy*, pp. 171-178 [115-126]
[37] F. W. J. Schelling, *System der Weltalter,* p. 59 [59].
[38] For more in-depth discussion of the relationship between negative and positive philosophy, and Schelling's relationship to idealistic thought generally: H. Fuhrmans, *Der Ausgangpunkt der Schellingschen Spätphilosophie*, «Kant-Studien», XLVIII, 1956, pp. 302-323; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie de devenir,* Paris 1970; L. Knatz, *Geschichte, Kunst, Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie,* Würzburg 1999; W. Kasper,

Schelling's philosophy dangerously close to Hegel's absolute idealism. Schelling reads Hegel's philosophy as a negative philosophy whose fundamental error «consists precisely in that it wants to be positive» or that «the philosophy that Hegel presented is the negative driven beyond its limits»[39]. Hegel's reach, to paraphrase Robert Browning, exceeded his grasp. If, however, we would relegate negative under positive philosophy, as Schelling can easily be misread to do[40], then Schelling's philosophy draws dangerously close to Jacobi. In Jacobi's thought, at least the way Schelling reads it, the positive (revelation) is indeed present in more of a robust way than in Hegel's thought (where revelation is ultimately an expression of reason, *Geist*), but the positive does not manage to interact constructively with reason. This is where Schelling would emphasize that there can be too much of an emphasis on revelation which can then come at the expense of developing a positive *philosophy* and a *philosophy* of revelation. In this, Sean McGrath rightly emphasizes that what Schelling does «is not philosophy *of revelation* (*genetivus subjectivus*), but *philosophy of* revelation (*genetivus objectivus*): the philosophy that has revelation as its object»[41].

Let us focus here on how Schelling deals with Jacobi in his lecture known as *On the History of Modern Philosophy* (a lecture either of 1833-4 or 1836-7). Schelling reads the initial intervention of Jacobi in the history of philosophy in a positive light. Jacobi was among the first to show how a philosophy of pure *Verstand* is ultimately devoid of freedom (fatalism), being (nihilism) and God (atheism). Jacobi remained stuck, however, in a sort of dualistic frame of mind – the age-old dualism between faith and reason, revelation and understanding – which forced him away from knowledge towards not-knowing. Schelling writes about Jacobi that «instead of really attacking the knowledge which displeases [him], [he] *completely* gives way to it, by withdrawing into not-knowing, with the assurance that only in not-knowing does salvation lie»[42]. While Schelling is also invested in showing the limitations of certain ways of doing philosophy, he does so with a commitment to arriving at the highest possible system of reason. He opens the first version of the *Philosophy of Revelation* (1831) with

Das Absolute in der Geschichte, Mainz 1965; T. Tritten, *Against Kant: Toward an Inverted Transcendentalism or a Philosophy of the Doctrinal*, New York 2017.

[39] F. W. J. Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy*, p. 145 [80].

[40] Heinrich Heine was perhaps the clearest when he lamented how Schelling retreated into Christian orthodoxy and revelation in his later thought: «We must not conceal it, either out of piety or self-interest, we do not want to hide it: the same man who once expressed most boldly the religion of pantheism, who proclaimed most loudly the sanctification of nature and the reinstatement of humanity to its divine rights, this man became a renegade to his own teaching: he left the altar which he himself had consecrated, he slipped back into yesterday's stables of belief, he is now a good Catholic and preaches an otherworldly personal God, 'who foolishly created a world» (H. Heine, *On the History of Religion and Philosophy in Germany. And Other Writings,* Cambridge 2007, p. 111). This point of view remained uncontested until very recently. For new perspectives, see D. Snow, *Schelling and the End of Idealism,* New York 1996; J. Wirth, *Schelling's Practice of the Wild. Time, Art, Imagination,* New York 2015.

[41] S. McGrath, *Is the Late Schelling still doing Nature Philosophy?*, «Angelaki», XXI, 4, 2016, pp. 121-141, here p. 126.

[42] F. W. J. Schelling, *On the History of Modern Philosophy,* New York 1994, p. 165.

the programmatic statement that he wants to devise a system of philosophy that is «strong enough to endure the test [*Probe*] of life, strong enough not to pale [*erblassen*] in front of cold reality»[43]. The point of such a system is that, in the words of the *Stuttgart Privatvorlesungen*, it should «not exclude anything (for instance, nature), not subordinate anything one-sidedly or supress anything altogether»[44].

The concern Schelling has with Kantian idealism is that it disconnects nature from reason while Hegel's philosophy collapses their distinction. Jacobi's thought falls into a different pitfall, namely by denying the revealed (the positive) any interaction with reason (the negative). In his view, this is bound to end up in failure: «Every philosophy which does not keep its basis *in* the negative, and which wishes to reach the positive, the divine in an immediate manner, *without* the negative, finally dies of unavoidable spiritual exhaustion»[45]. Schelling sniffs out a form of defeatism in Jacobi's thought. While it rightly recognizes how one type of philosophy is unable to understand the transcendent, this makes it regrettably turn its back on all knowledge: «The end of the Jacobian philosophy is, then, universal non-knowledge»[46].

This reflection on Schelling's hesitations with regard to Jacobi's thought shows his opposition to any frame of thought that either dualistically separates faith and reason or that relegates either to the other. This is not the occasion to develop in full Schelling's alternative position. For current purposes, namely to show that he tries to avoid the extremes of reducing religion to reason or disconnecting religion from reason, it suffices to point out that Schelling seeks the sort of philosophy that attempts to understand revelation/religion to the fullest extent possible. This might, and will, involve that reason must recognize that some truths ought to be revealed and cannot be attained through an inference a priori. Specifically, there is something revealed through nature, history, mythology and Christian revelation that is beyond the capacity of reason to adduce through its own devices. However, reason should not simply accept such revelation as a transcendent truth but must work to understand and substantiate the revealed truths. Any truly held belief will attempt to substantiate itself to the fullest extent possible: «True belief would have had to prove itself here by the fact that no effort was spared to discover the mediations via which that *in which* belief believes was also made plausible to reason and the strictest science»[47].

4. Too Much Sovereignty: Nietzsche on Religious Dialectics

Schelling aims for a sort of philosophy that connects reason and revelation in an organic fashion, where the one can go over into the other smoothly. Such

[43] Id. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung,* Hamburg 1992, p. 3
[44] Id. *Stuttgarter Privatvorlesungen,* Hamburg, 2016, p. 5 [421].
[45] F. W. J. Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, p. 172.
[46] F. W. J. Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, p. 174.
[47] *Ibid.*, p. 178.

an organic metaphysics is not served by austere dualism or reductionism. In our first discussion of Nietzsche, we have discussed his hesitations with regard to an approach to religion that reduces religion to a rational or historic system. In this final reflection, we will discuss Nietzsche's opposite concern, namely his hesitations with regard to a religion that claims sovereignty.

Part three of *Beyond Good and Evil* is particularly instructive in this respect. At the close of this part, Nietzsche discusses a positive sense of religion (§59), in what way religion can work beneficially for the sort of ideal humanity Nietzsche has in mind (§61) and in what way there can be a «high and horrible price to pay» when religion does not fulfil that purpose (§62). Nietzsche discusses many senses of religion, some to which he seems univocally appreciative (Greek mythology) and others that often receive his disapproval (Judaism and Christianity, particularly). This does not mean that the basic religious instinct is itself to be evaluated positively or negatively. Nietzsche's analysis takes place beyond good and evil, as he tries to evaluate the phenomenon of religion from the viewpoint of a psychologist. In doing so, he arrives at the conclusion that what he calls «the cult of the surface», which is a celebration of something quite superficial, is a defensive reaction to reaching «*beneath* the surface with disastrous results»[48]. Despite prolonged rants against religion, Nietzsche does seem to recognize something conducive to life in the religious instinct. He recognizes namely that «a religious interpretation of existence» is driven forward by «a deep, suspicious fear of an incurable pessimism»[49].

Let us unpack this point. Nietzsche is explicit that religion expresses the cultural health of a people or nation. In *The Birth of Tragedy* and elsewhere, he speak in glowing terms of the healthiness of the ancient Greeks, which is expressed in their religion as the «excessive amount of gratitude that flows from it»[50]. This means that healthy cultures use their religion so as to express their gratitude and, *a contrario*, this means that unhealthy cultures express their sickliness through their religion. What is more, unhealthy cultures use their sickly religion so as to justify their general weakness. Nietzsche signals this by that «when the rabble gained prominence in Greece», this resulted in that «religion became overgrown with *fear*»[51]. It is well-established that Nietzsche saw most of religion as an ideological justification for the sickness and weakness of the slave, which takes imaginary vengeance upon stronger natures through the postulation of a *Hinterwelt*.

That aspect of Nietzsche's philosophy of religion is quite well-established[52]. Less well-known is how Nietzsche recognized that religion can, and should

[48] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Cambridge 2002, p. 53 [59].
[49] *Ibid.*
[50] *Ibid.*, p. 47 [49].
[51] *Ibid.*
[52] Nietzsche was initially received as a philosopher simply hostile towards religion. See especially the works of A. Danto, *Nietzsche as Philosopher,* New York 1967; R. J. Hollingdale, *Nietzsche,* London and New York 1973. For a more contemporary review, see T. Murphy, *Nietzsche, Metaphor, Religion,* Albany, 2001.

indeed, play a positive function for individuals and societies[53]. As a first point, it merits pointing out that Nietzsche does not necessarily require religion to be linked to theism. Theism, or the view that there exists a supernatural agent, is one possible way of discharging the religious instinct. Nietzsche is convinced that theism is on a decline, that is, the belief in the Christian God has become unbelievable but how does this impact the religious instinct? With the decline of Christianity, other ways of discharging the religious instinct have arisen, among which Nietzsche frequently discusses nationalism, Romanticism, positivism and even, ironically, atheism. There is only a decline in Christian theism, not in the religious instinct: «It seems to me that the religious instinct is indeed growing vigorously – but that it rejects any specifically theistic gratification with profound distrust»[54].

If religion can take on forms for Nietzsche that most people do not generally recognize as religion (such as positivism and nationalism), we must carefully zone in on what Nietzsche claims religion to be. Nietzsche is a philosopher not particularly interested in clear definition, but we can discern that Nietzsche usually connects religion to those aspects of individual and societal life that are about sacrifice, standing still, stop investigating, accepting[55]. In other words, religion is, generally speaking, the most foundational point, the secure piece of land, which is not questioned by a society or individual. This foundation gives individuals and the society a certain purpose. Most societies evolve in ways that these foundational principles are exposed to criticism, repugnance and, ultimately, derision to such an extent that they are replaced by other foundational principles. In *The Gay Science*, Nietzsche calls this the «new law of ebb and flood»[56]. Nietzsche envisions (or hopes for) a new species of philosophers that move beyond such foundations and can abandon all safety: «We have forsaken the land and gone to sea! We have destroyed the bridge behind us – more so, we have demolished the land behind us!»[57].

While Nietzsche has hopes that some free, very free spirits might go without foundational principles – without religion – most human beings retain a need for foundations and require their need to be somehow gratified. This is what Nietzsche signals with connecting the «cult of the surface» of «the *homines religiosi*» to «an incurable pessimism»[58]. This pessimism relates to that most individuals cannot endure life without their foundational beliefs and would,

[53] Some more recent work bear out similar points, such as B. Benson, *Pious Nietzsche. Decadence and Dionysian Faith,* Indianapolis 2008; J. Young, *Nietzsche's Philosophy of Religion,* Cambridge 2006; L. Lampert, *Nietzsche's Philosophy and True Religion*, Oxford 2006, pp. 133-147.
[54] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 49 [53].
[55] A few examples are Nietzsche's discussion of prayer as «idleness with a good conscience» (F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 51 [58]), piety as beautification (*ibid.*, p. 53 [59]), religion as mental house-keeping (*Human All too Human* §27), religion as inducing humility (e.g., *Daybreak* §60) or, quite plainly, that religion is a sort of intellectual error which takes something as foundational rather than to look beyond it (e.g., *The Gay Science* §151).
[56] F. Nietzsche, *The Gay Science*, p. 29 [1].
[57] *Ibid.*, p. 119 [124].
[58] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 53 [59].

in response, turn to unpleasing forms of life denial. As a result, it becomes the purpose of higher individuals, true creators, to provide the masses of humanity with certain foundational beliefs that could be conducive to the elevation of the human species. Religion is then a means for discharging the build-up of resentment that could otherwise destroy the human being. While the masses might not be capable of rising above and overcoming themselves, they can be educated in such a way that over the course of perhaps centuries, they might overcome themselves[59]. In an early fragment, Nietzsche links religion and art overtly to this concern with elevating the human species: «My religion – if one can still call it that – is labouring for elevation of the species»[60].

Whether or not there could come a time when humanity could dispense with religion altogether is difficult to engage at this point. Given Nietzsche's sensitivity to hierarchies, it is likely that he believed that a certain class of human beings could never be done with religion entirely. This is born out from the way Nietzsche frames the different uses religion can have for the cultivation of will to power in §61 of *Beyond Good and Evil*: For strong individuals, «religion is an additional means of overcoming resistances, of being able to rule»; for a select group of those who are governed by the strong, «religion gives […] the instruction and opportunity they need to prepare for eventual rule and command» and allows these individuals «to take the path to higher spirituality and try out feelings of great self-overcoming, of silence, and of solitude»; finally, for the common people, religion gives an invaluable sense of contentment with their situation and type; it

> puts their hearts greatly at ease, it glorifies their obedience, it gives them (and those like them) one more happiness and one more sorrow, it transfigures and improves them, it provides something of a justification for everything commonplace, for all the lowliness, for the whole half-bestial poverty of their souls[61].

As such, we see that religion is to keep a dialectical relationship to that other aspect of Nietzsche's philosophy, the sceptical destruction of customs, ideas and habits. If religion does not provide the foundational principles necessary for the flourishing of a people, that is, if it becomes rationalized, then religions die and the people (especially the lower classes) are without a purpose. Humanity then becomes ugly. The dialectical relation between religion and philosophy may then not collapse religion into an ersatz form of philosophy: religion cannot become rational. We have discussed above how Nietzsche detected that danger in various forms, such as *Vernunftreligion*, historicism and artificial forms of religion.

The opposite danger, which we have now fully prepared, is that religion disconnects from its long term goal of the elevation of humanity. This happens when the foundational principles of religion claim a sovereignty beyond the

[59] This comforting function of religion is discussed in more detail in *On the Genealogy of Morals*, particularly in the third essay §17.
[60] F. Nietzsche, *Nachlass 1875-1879*, Berlin 1967-1977, p. 46 [5[22]].
[61] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 55 [61].

pursuit of will to power. This is what Nietzsche calls the sovereignty of religion in *Beyond Good and Evil* §62: «There is a high and horrible price to pay when religions do *not* serve as means for breeding and education in the hands of a philosopher, but instead serve themselves and become *sovereign*»[62]. Religion ought to be a tool in the hands of a philosopher and should not claim an independence for itself. Regrettably, this is exactly what has happened most frequently. Instead of that religion has served for the education of the human race, it has in fact kept «the type 'man' on a lower level » by having « preserved too much of *what should be destroyed*»[63].

A true philosopher or creator is supposed to wield the power of religion. The priestly type lacks the capacities for guiding humanity, since it instinctively sides with what ought to perish. The people at the helm of religion were «not high and hard enough to give *human beings* artistic form», they were «not strong or far-sighted enough», they were not «noble enough to see the abysmally different orders of rank and chasms in rank between different people»[64]. Put simply, the positive function of religion has been spoiled by those who were insensitive to rank and incapable of thinking in terms of long-term goals. They sought to remove suffering rather than to harden humanity. This is the danger when religion disconnects entirely from the philosophical pursuit of a higher form of humanity.

Conclusion

Schelling and Nietzsche wrote in the aftermath of the Enlightenment. While both were, at least at one point of their intellectual career, closely associated with Romanticism and its critique of the Enlightenment, they do not go into the extreme of radically elevating religion (or art) above philosophical reason. Their position is more moderate as they recognize how excesses on either side can have egregious moral effects and epistemic costs. A religion that devolves into a species of philosophical reason cannot fulfil its primary function of revealing something supra-rational. For Schelling, this would be the free revelation of Being that enlivens the negative system of philosophy; for Nietzsche, these are the foundational principles and values of an individual and people that avoid a disastrous collapse. If religion disconnects entirely from philosophical reason, however, there is equally a price to be paid. Then, religion does not serve its vital function either since it claims a sovereignty and might therefore traumatize reason. For Schelling, this would be a sort of mystical empiricism that does not allow revelation to be taken up by philosophical reason; for Nietzsche, this is a decadent, sovereign religion that is too near-sighted to set long term goals and rather secures what should perish. While they speak about religion in a

[62] *Ibid.*, p. 55 [62].
[63] *Ibid.*, p. 56 [62].
[64] *Ibid.*, p. 57 [62].

different register and ultimately do have different end goals in mind, Nietzsche and Schelling give religion a highly similar, perhaps even identical, systematic function in their philosophical vision.

Dennis Vanden Auweele
University of Leuven
✉ dennis.vandenauweele@kuleuven.be

¶ Sezione Terza

Intersezioni

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429924

Articoli/5

La Filosofia della Mitologia *di Schelling alla prova dei concetti di 'realismo', 'emergenza' e 'documentalità'**

Matteo Vincenzo d'Alfonso

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 29/01/2020. Accettato il 03/11/2020.

Schelling's Philosophy of Mythology. In Light of the Concepts of 'Realism', 'Emergence', and 'Documentality'

With reference to Schelling's *Philosophy of Mythology* (*PoM*) in my paper, I will address three points, namely: To what extent Schelling's *PoM* provides us with arguments in favor of 1. Realism, 2. Emergentism and 3. Documentality. Accordingly, in the first section, *Reality*, I will present Schelling's *PoM* as realism, arguing that in mythology Schelling finds the traces of the developing of conscious- ness, regarded as a real fact. But, as this latter can only be real if having a history, i.e. if emerging from a previous natural status, which is devoid of any consciousness, *PoM* should be regarded as strongly related to a sort of *emergentism*. This will thus be the object of the second section, where I will investigate the genetic interpretation of Schelling's *Weltalter* proposed by Wolfram Hogrebe (Hogrebe 1989) and suggests that precisely this analysis of the Weltalter explains also why Schelling's project couldn't but fail. In fact, against its intention, the *Weltalter*, as it was trying to explain the rise of semantics together with it the true genesis of our acknowledgment of the world, still remains affected by an idealistic stance and hence couldn't succeed in becoming positive philosophy. Eventually, in the third section of this paper, *Documentality*, I argue, that a solution to the problems left open by Schelling's *Weltalter* and positively addressed in the *PoM* is offered by the interpretation of this latter as a contribution to Documentality, a concept which indeed would provide us with an important theoretical framework to understand the hidden presuppositions of Schelling's *PoM* and to relate this latter to its realistic and emergentistic character.

***

Introduzione

Con riferimento alla *Filosofia della Mitologia* di Schelling (*FdM*) in questo contributo mi soffermerò su tre punti: in che misura essa ci fornisce argomentazioni a favore di 1. realismo, 2. emergentismo e 3. documentalità[1].

* Questo saggio è un'elaborazione del mio studio *The Clnsciousness of the Real and the Reality of Consciousness*, pubblicato sulla «Rivista di Estetica», numero monografico intitolato *Rethinking Schelling. Nature, Myth, Realism*, a cura di C. E. Corriero, I. H. Grant, LXXIV, 2020, 2, pp. 91-105.

[1] M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari 2009.

Di conseguenza, nella prima sezione, *Realtà*, presenterò la *FdM* di Schelling come una forma di realismo, sostenendo che nella mitologia Schelling individua le tracce dello sviluppo della coscienza considerata come alcunché di reale, la cui realtà si istituisce proprio in tali antichissime narrazioni. Poiché tuttavia tale realtà può dirsi davvero tale solo se possiede una storia, cioè se emerge da uno precedente stato naturale in cui tale coscienza ancora non si manifesta, la *FdM* viene ad essere fortemente correlata con una sorta di emergentismo. Questo sarà quindi l'oggetto della seconda sezione, *Emergenza*, dove indagherò l'interpretazione genetica dei *Weltalter* (*WA*) di Schelling proposta da Wolfram Hogrebe[2], suggerendo che proprio tale interpretazione spiega anche perché quel progetto schellinghiano non poteva che fallire. Nonostante le loro intenzioni, infatti, i *WA*, cercando di spiegare la nascita della semantica come contestuale all'originaria genesi del mondo, rimangono ancora condizionati da una posizione idealistica e quindi non potevano mettere capo a quella filosofia positiva che Schelling già tentava di fondare. E così che, nella terza sezione di questo lavoro, *Documentalità*, sostengo che la soluzione dei problemi lasciati aperti dai *WA* può essere ritrovata nell'interpretazione del successivo progetto schellinghiano, la *FdM*, alla luce della documentalità e del necessario rapporto che questo concetto intesse con la scrittura. Benché infatti l'invenzione dei miti sia senz'altro antecedente alla sua registrazione scritta, una mitologia nel senso proprio del termine – capace cioè di fungere da saldo riferimento per una tradizione religiosa – si basa sulla possibilità di registrare i propri racconti fondativi e quindi risulta necessariamente compendiarsi in un corpus scritto. Cosa che avrà delle importanti ripercussioni sul valore della proposta schellinghiana.

1. Realtà

Le mie riflessioni intorno alla *Filosofia della Mitologia* di Schelling prendono le mosse da due domande fondamentali: questa operazione schellinghiana è comprensibile sotto la categoria del realismo? E se sì, di quale realtà sta parlando, qual è l'entità reale cui questa indagine filosofica si rivolge?

Sebbene infatti alla radice la filosofia di Schelling sia idealistica, la sua filosofia della mitologia manifesta una posizione apertamente realistica per quanto riguarda il rapporto che essa intesse con il suo contenuto[3], a patto, naturalmente, di intendere correttamente quale sia tale contenuto. A tutta prima si potrebbe infatti credere che esso coincida con il mito stesso, perché è di questo

[2] W. Hogrebe, *Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*, Frankfurt am Main 1989; trad. it., *Predicazione e genesi. La metafisica come euristica fondamentale a partire dai* Weltalter *di Schelling*, in W. Hogrebe, M. Gabriel, *Predicazione e genesi. L'assoluto e il mondo*, a cura di S. L. Maestrone, Torino 2012.

[3] Analoga valutazione, da un altro punto di vista, è proposta da M. Ferraris, *Sum ergo Cogito. Schelling and the Positive Realism*, in *Nature and Realism in Schelling's Philosophy*, a cura di E. C. Corriero, A. Dezi, Torino 2013, pp. 187-203.

oggetto che la mitologia tratta. Tuttavia, benché per Schelling i miti siano un tema di fondamentale importanza fin dai tempi dello *Stift*[4], e nonostante essi, come racconti, siano da considerarsi reali, ciò che Schelling considera essere il loro autentico contenuto non coincide con gli argomenti di cui essi parlano, ad esempio le vicende di dei ed eroi. Presupponendo allora che la mitologia sia veridica in forza dell'esistenza un oggetto reale a cui si riferisce e di cui dà conto, va allora subito riconosciuto che tale riferimento non è diretto, giacché la mitologia non si sofferma esplicitamente a riflettere sulla natura dei suoi contenuti. Del resto, proprio per il fatto che non troviamo nei miti, in quanto tali, l'oggetto reale di cui la mitologia dà conto è necessaria per Schelling una filosofia della mitologia che si sia storicamente presentata come un'ermeneutica filosofica dei racconti mitici. Ma allora di che cosa parla la mitologia? Nell'*Introduzione Storico-Critica*[5] Schelling si chiede proprio quale tipo di 'genitivo' sia quello adottato nella formulazione *Philosophie* 'der' *Mythologie*, suggerendo che si possa parlare di filosofia della mitologia nello stesso senso in cui si parla di una *filosofia della natura*:

> [L]a mitologia è un prodotto naturale e necessario […] non è affatto, in quanto tale, il risultato di qualche corruzione, bensì il prodotto originario attraverso il quale la coscienza aspira a ripristinarsi. […] [I]l processo mitologico segue un decorso non meno regolare di quello seguito, nel mondo fisico, dalla malattia, la quale tende in maniera regolare e naturale, ossia conformemente a necessità, a esaurirsi, e a ristabilire così una condizione di salute. Si tratta di un movimento che, avviato in un punto preciso, tende a sfociare in una meta altrettanto precisa, non prima di aver attraversato delle fasi intermedie non meno definite. […] La mitologia è, infatti, qualcosa di essenzialmente mobile, anzi qualcosa che si muove in virtù della sua legge interna; è la *suprema* coscienza umana a vivere nella mitologia, e a manifestarsi come qualcosa di *reale*, di vero e di necessario, in virtù della contraddizione stessa in cui si trova coinvolta, e che supera[6].

Apprendiamo qui che la realtà di cui Schelling si interessa nello studio della mitologia, ciò di cui egli ritiene che la mitologia dia realmente conto è «la *suprema* coscienza (*Bewußtsein*) umana». E inoltre sostiene che il modo che la mitologia adotta per parlare adeguatamente di questo peculiare oggetto è quello di raccontarne la storia, dando conto dell'emergere della coscienza e del suo progressivo raffinamento. È evidente infatti che la mitologia non affronta l'argomento della coscienza esplicitamente, giacché sulla scena dei racconti mitologici noi non troviamo 'la coscienza' – come in un trattato di psicologia – ma dei, eroi ed esseri umani che interagiscono tra loro. Sicché la mitologia, facendo riferimento a tale ambito sensibile, esprime in forma fantastica qualcosa di reale, ossia le potenze che sono all'opera durante il processo del venire alla luce e progressivo rischiararsi della coscienza. Seppur però quest'ultima non agisca

[4] Cfr. F. Forlin, *Il mito moderno: racconto, arte e filosofia nel primo Schelling*, Roma 2012.
[5] F. W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, a cura di T. Griffero, Milano 1998.
[6] Ivi, p. 346-347.

sulla scena della mitologia, essa vi compare come agente, come sua nascosta creatrice, si mostra e si osserva all'opera nei suoi prodotti, di cui son parte le narrative mitologiche stesse. L'esistere fattuale della mitologia dimostra per Schelling la realtà della coscienza che in essa manifesta la sua storia. Nel narrare i miti infatti la coscienza è costantemente all'opera, da un lato producendo spontaneamente rappresentazioni fantastiche, ma al tempo stesso inscenando in queste rappresentazioni il suo stesso sorgere e la sua evoluzione storica. La verità che la mitologia offre coincide pertanto con la sua funzione rivelatrice volta ad attestare l'emergere della coscienza come potenza attiva e a manifestare il suo evolvere al trascorrere della storia dell'essere umano.

È così che possiamo anche comprendere il significato del termine 'tautegoria', che Schelling prende a prestito da Coleridge per descrivere il modo in cui la mitologia produce significato[7]: la mitologia non si riferisce a qualcosa di diverso da ciò che essa con il suo stesso darsi manifesta. Con la mitologia ci troviamo insomma di fronte a uno dei più lampanti esempi di ideal-realismo, o real-idealismo: da un lato, possedendo una forma narrativa, è idealistica perché strettamente dipendente dal nostro potere di rappresentazione; ma, dall'altro, tale forma nel darsi fattuale della narrazione stessa presenta quella stessa realtà di cui rende conto. Che non sarebbe altro che il valore che i diversi dei hanno per la coscienza, allorché questa vi risulta, insieme, soggiogata, ma già parzialmente emancipantesi proprio in forza di questo stesso movimento di critico distanziamento da loro, operato tramite la loro oggettivazione in forma narrativa. E, per converso, quest'assunzione di consapevolezza della propria libertà è da considerarsi idealistica, se valutata come mero contenuto della coscienza all'atto di acquisire tale consapevolezza, ma possiede un contenuto realistico nella misura in cui tale consapevolezza comporta effetti reali[8].

Sicché, in conclusione, il realismo di Schelling non è mai del tutto privo di una componente idealistica, giacché tiene sempre in considerazione le condizioni rappresentazionali attraverso le quali la realtà si può esprimere, potendosi, in

[7] «La mitologia non è *allegorica*, è *tautegorica*», ivi, p. 309. In una nota a piè pagina Schelling aggiunge: «Mutuo questa espressione dal celebre Coleridge, che è stato il primo inglese a servirsi in maniera intelligente della poesia, della scienza e soprattutto della filosofia tedesche. [...]Coleridge del resto usa il termine 'tautegorico' come sinonimo di *Philosophem*, il che non corrisponde affatto al senso che io gli attribuisco. Ma con questo termine egli probabilmente vuol solo dire che la mitologia deve essere presa in senso letterale, ossia nella stessa maniera in cui si intende un filosofema: una conclusione che egli assai giustamente si è sentito di poter trarre dal mio saggio sopra citato [cioè dalle *Transactions of the Royal Society of Literature*, *NdA*]», ivi p. 310.

[8] Precisamente su questo aspetto si concentra la critica che Cassirer muoveva a Schelling, sebbene ne apprezzasse il tentativo di garantire alla mitologia il suo valore: «Il pregio caratteristico e i limiti del procedimento esplicativo dell'idealismo schellinghiano si manifestano chiaramente in questo passo. Il concetto unitario dell'assoluto è ciò che assicura anche la coscienza umana, in modo vero e definitivo, della sua assoluta unità, in quanto fa derivare da una comune origine prima tutto ciò che in essa fa derivare come direzione determinata dell'attività spirituale. Certo però che al tempo stesso questo concetto di unità ha in sé il pericolo che tutto il complesso delle particolari distinzioni concrete venga alla fine assorbito da essa e reso irriconoscibile», E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche. Volume II. Il pensiero mitico*, Firenze 1964, p. 15.

conclusione, definire come realismo critico. Quella posizione, cioè, che senza cadere nel mero rappresentazionalismo mira a considerare il positivo contributo che la rappresentazione fornisce all'emergere della coscienza come fatto reale. Il realismo di Schelling, così come viene presentato nella *FdM*, è pertanto una forma di emergenzialismo poiché la sua pretesa realistica è resa vera proprio dall'emergere *della* coscienza ed è solo in questo senso che la filosofia della mitologia è da ritenersi avere un oggetto reale. E così arriviamo al secondo punto di questo lavoro, cioè alla trattazione del rapporto tra la *FdM* e l'emergenzialismo.

2. Emergenza

Veniamo quindi alla seconda domanda che guida queste riflessioni, che suona: la filosofia di Schelling è una forma di emergenzialismo? Anche in questo caso possiamo dare una prima risposta piuttosto banale: sì certo, e così facendo essa condivide l'idea fondamentale che Schelling sta difendendo fin dai tempi della filosofia della natura (*FdN*) se non da prima ancora. Un filo rosso che attraversa la filosofia di Schelling, dall'inizio della sua riflessione allo *Stift* fino alla tarda Filosofia della Religione, consiste nell'idea che la ragione umana sia in qualche modo sorta da un precedente stato irrazionale e a questa origine rimanga imprescindibilmente connessa. Si tratta di una posizione profondamente radicata nella tradizione di Rousseau, la cui pessimistica diagnosi dello *status* dell'umanità Schelling vuole correggere, alla luce della filosofia della storia proposta da Kant. Grazie alla civiltà, la libertà si muove verso il suo accrescimento e non verso la sua imprescindibile obliterazione, pertanto il raggiungimento della ragione – qualcosa che non è proprio agli esseri umani dall'inizio dei tempi, ma che viene acquisito nel corso della storia – è da considerarsi essa stessa parte della conquista della libertà, non della sua perdita[9]. La mitologia ci parla allora di quello stato della coscienza umana, allorché il cammino verso la sua liberazione è già in atto, ma nel quale tali forze razionali non si sono ancora dispiegate, mancando, per esempio, una compiuta capacità di fare astrazione.

Possiamo pertanto considerare la *FdM* correlata alla *FdN* nel senso che la mitologia è a sua volta in un certo modo parte della storia della natura, testimoniando di quella fase sorgiva della coscienza in cui essa 'naturalmente' si separa dalla natura per inaugurare la cultura come 'seconda natura'. L'insorgenza della cultura intesa come quella *natura seconda* che possa essere vista in contrapposizione alla prima è infatti da considerarsi nient'altro che una naturale conquista operata dalla natura stessa. Così la mitologia si trova proprio su quell'impalpabile linea di confine, unione e demarcazione di natura e cultura e, in senso stretto, a un tempo rivela e stabilisce questa delimitazione istituendo i due campi, come contrapposti, ma anche ognuno per se stesso. E, per richiamare

[9] Per l'importanza della Filosofia della storia di Rousseau e Kant per Schelling si veda F. Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi alla Introduzione storico-critica*, Milano 2014, pp. 191-229.

l'ascendenza fichtiana di questa concezione, analogamente all'immaginazione produttiva teorizzata da Fichte nel *Fondamento della dottrina della scienza* essa dà corpo e propriamente dilata tale confine privo di dimensioni. D'altra parte, essa può venir riguardata come un fenomeno naturale che si esprime in forma culturale e, contestualmente, come un prodotto culturale disvelante un naturale passaggio dell'umanità. E questa è precisamente quella proprietà che condivide con la coscienza: solo da quando la mitologia entra in scena nel mondo si può propriamente parlare di *vitalità della storia* e non solo di un *morto flusso temporale*, tanto che, secondo Schelling, dovremmo considerare la *storia* (e con essa anche la storiografia) come alcunché di emergente al di sopra del tempo. Fu peraltro proprio questo emergere storico della coscienza dal puro dinamismo della natura il motivo fondamentale per cui nel 1801 Fichte rifiutò la filosofia della natura schellinghiana espressa nel suo *Sistema di filosofia trascendentale*. Il senso delle riflessioni di Schelling sulla struttura della natura doveva infatti dimostrare che l'emergentismo ne è la caratteristica fondamentale. Ma questo dovrebbe significare che Schelling è emergentista nel vero senso della parola?

In realtà l'emergenzialismo di Schelling è problematico in quanto si inserisce in un processo che appare progressivo e guidato da una forza estranea, una sorta di mano occulta e possente. Nella *Wissenschaftslehre* del 1811 Fichte ricorda l'ultimo litigio con Schelling avvenuto una decina d'anni prima, e si riferisce al Sistema del 1801 di quest'ultimo chiamandolo '*Materialismus*'. Sostiene che sia proprio questo il nome da attribuire al suo sistema, non solo realismo, ma materialismo! Credo che Fichte non avesse ragione su questo punto, o almeno non l'avesse in considerazione del modo in cui parleremmo oggi di emergenzialismo materialista. Come sostiene Ferraris[10], è l'abbondanza di tempo (e di spazio) che non rende più necessario, e nemmeno più interessante, né un Dio creatore e ordinatore – responsabile di tutte le cose buone presenti nel mondo – né una teodicea, né una giustificazione del male:

> L'evoluzione, ossia il corrispettivo biologico dell'emergentismo metafisico che difendo in questo libro, ha potuto farsi avanti solo nel momento in cui si è presa coscienza dell'immensità temporale che si sedimenta nella storia del mondo. [...] Questa sublime sovrabbondanza di tempo e spazio ha permesso al mondo ogni sorta di disordini, insensatezze e dispersioni […] Diamo tempo al tempo, e spazio allo spazio, e dalle interazioni tra individui verrà fuori di tutto. […] C'è ancora bisogno di postulare l'intervento di un *logos* (o più modestamente di un senso qualsiasi) per rendere conto di un mondo che deve la contingentissima emergenza solo a un patrimonio incalcolabile di tempo, materia ed energia[11]?

In realtà non credo che Schelling avrebbe potuto condividere questa visione delle cose. Era ben consapevole del fatto che il mondo esistesse da tempo immemore così come lo era anche del fatto che il tempo fosse anche *soggetto-indipendente*. Anche questo aspetto rientra nei motivi della rottura con

[10] Si veda M. Ferraris, *Emergenza*, Torino 2016.
[11] Ivi, p. 10-11.

Fichte. Uno dei loro ultimi scambi epistolari era specificamente incentrato sulla deduzione dello spazio (e del tempo), in particolare sulla possibilità di considerarlo alla stregua di una funzione dell'Io nell'ambito del suo scambio relazionale con il Non-Io, oppure come parte dell'evoluzione dinamica della natura, che nell'Io è solo consapevolmente vissuta di nuovo. Nel suo *Profilo delle particolarità della Dottrina della Scienza riguardo alla facoltà teoretica*,[12] Fichte spiega chiaramente la sua posizione nei confronti di Kant:

> Kant nella Critica della ragion pura parte dal punto di vista della riflessione, nel quale sono dati spazio, tempo e un molteplice dell'intuizione già presenti nell'Io e per l'Io. Noi li abbiamo dedotti a priori e ora sono presenti nell'Io. Lo specifico della Dottrina della scienza riguardo alla teoresi è perciò esposto e da questo momento noi collochiamo il lettore esattamente in quel punto dove lo raccoglie Kant[13].

Al contrario, Schelling intende il tempo come già presente nello sviluppo della natura in modo indipendente rispetto all'esistenza di un io, o di un soggetto, che possieda un qualsiasi potere cognitivo. La sua risposta a Fichte è la seguente:

> Questo il filosofo stesso non lo vede, solo perché egli con il primo atto riceve il suo oggetto già alla potenza più elevata – come *Io*, come qualcosa dotato di coscienza –, e solo il fisico scopre quell'inganno. Avremmo perciò voglia di gridare a tutti gli uomini che ora sono incerti nella filosofia e non guardano al fondamento: venite alla fisica e conoscete il vero! A buon diritto l'idealista fa della ragione l'autonomo creatore di tutto, perché ciò è fondato nella natura stessa; egli ha dalla sua la genuina intenzione della natura nei riguardi dell'uomo, ma proprio perché questa è l'intenzione della natura (ah, se solo si potesse dire, perché in realtà la natura *sa* che l'uomo in tal modo si strappa via da lei!), quell'idealismo stesso diviene di nuovo parvenza; diviene esso stesso qualcosa di spiegabile; e con ciò crolla la realtà teoretica dell'idealismo[14].

Perciò Schelling aveva potuto concludere: «Il dinamico è per la fisica proprio ciò che il trascendentale è per la filosofia, e spiegare in modo dinamico ha in fisica proprio lo stesso significato che in filosofia ha lo spiegare in modo trascendentale»[15]. È qui che ritroviamo gli inizi della lotta che Schelling muoverà contro la filosofia negativa, anche se, come vedremo, la strada verso la sua filosofia positiva deve ancora essere spianata[16]. Ma se ci fidiamo del suo presupposto, che il tempo, o meglio, la temporalità, è in quanto tale un

[12] J. G. Fichte, *Grundriß der Eigenthümlichkeiten der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*, Jena 1795, in *GA* I,3, pp. 129-208.
[13] Ivi, p. 208.
[14] F. W. J. Schelling, *Deduzione generale del processo dinamico*, a cura di M. Marchetto e M. V. d'Alfonso, Pisa 2012 p. 117.
[15] Ivi, p. 116.
[16] Lasciamo qui da parte la questione, piuttosto problematica, se questo punto di vista che mira ad escludere l'io da qualsiasi coinvolgimento nella definizione del tempo non sia nuovamente frutto della reintroduzione nella Natura di una sorta di soggettivismo – secondo l'accusa di Fichte che giudicava Schelling avere, forse inavvertitamente, proiettato sulla natura dei tratti che possiamo rilevare solo in un soggetto. Su questo aspetto della polemica rimando al mio: *Genesi dello spazio e spazio della genesi*, Postfazione a: F. W. J. Schelling, *Deduzione generale del processo dinamico*, cit., pp. 121-233.

ingrediente immanente allo sviluppo della natura – uno sviluppo che alla fine si concluderà con l'emergere della coscienza, soprattutto della coscienza della propria temporalità, e quindi con l'emergere della storia dal tempo – possiamo anche definire questa prospettiva 'emergentista' nel medesimo senso in cui Ferraris usa questo termine? Temo di no. Perché di certo Schelling non crede che il tempo (più lo spazio e la materia) bastino da soli a far emergere la coscienza soltanto per caso. Non importa quanti di questi ingredienti si considerino, il divario *qualitativo* non sarà mai colmato da un mero accumulo *quantitativo*. Cosa che Schelling afferma molto chiaramente nelle ultime pagine dell'*Introduzione storico-critica*:

> Delle opere come monumenti indù ed egiziani non sorgono, diversamente dalle grotte a stalagmite, col semplice passare del tempo. Dev'esser stata quella medesima potenza che ha dato vita, interiormente, alle rappresentazioni relativamente colossali della mitologia a produrre, esternamente, delle ardite realizzazioni artistiche che eccedono qualsiasi criterio delle epoche successive. Questa potenza, che con le rappresentazioni mitologiche ha innalzato la coscienza umana al di là dei confini della realtà […], ha inoltre guidato l'umanità, *come una mano divina*, a saltare al di là di quelle tappe inferiori[17].

Quindi in realtà, anche se in forma di un '*come se*', Schelling postula come condizione dell'emergere, insieme al tempo, anche la cooperazione di una potenza che miri ad esprimere se stessa. Un potere che, in quanto tale, è indipendente dalla coscienza, ma che, essendo costantemente alla ricerca di modi per manifestarsi, finirà necessariamente per generare: 1. una struttura auto-epistemica, quale la coscienza; e 2. una struttura semantica, come naturale dispiegamento della sua epistemologia. Questo aspetto in particolare – la riflessione di Schelling sull'emergere della semantica – è stato approfonditamente indagato da Wolfram Hogrebe nel suo *Prädikation und Genesis.* Un'analisi che, considerata nella prospettiva della più tarda *FdM*, può forse permetterci di comprendere perché il grandioso progetto schellinghiano dei *Weltalter* (*WA*) dovette infine fallire. Anticipando le conclusioni vedremo infatti che, se la tesi principale sostenuta da Hogrebe regge, il processo genetico presentato nei *WA* finiva per spiegare troppo in un sol colpo, restando perciò ancora confinato all'interno della 'filosofia negativa'.

Ricapitoliamo qui brevemente l'argomentazione del suo studio per poi vedere in che modo essa ci sia utilissima a comprendere il progredire della posizione schellinghiana oltre i *WA* verso una *FdM*. Al loro fondo i *WA*, secondo Hogrebe, articolano la logica stessa dell'emergere della semantica – ossia, nei fatti, la logica stessa dell'emergentismo –, che si fonda su ciò che egli chiama «rotazione predicativa e suo felice collasso» che per lui dovrebbe rispondere alla

[17] F. W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, cit., p. 368 (enfasi mia).

seguente fondamentale domanda formulata da Schelling: «Il mondo intero è intrappolato nella rete della ragione. Ora la vera domanda è: come ci è finito?»[18].

Per Hogrebe dobbiamo partire dalla considerazione che Schelling, contro la tradizionale idea dell'inerenza degli attributi al soggetto di cui essi sono predicati, difende invece una teoria dell'identità della predicazione. Questa afferma che *ciò che si applica all'espressione del soggetto è un tutt'uno con ciò che si applica all'espressione dei predicati*. Con le parole di Schelling: «Il significato autentico di ogni giudizio, ad. es. di quello che afferma che 'A è B' non può che essere il seguente: *ciò che è* A, *è che ciò che è* B, *sono la medesima cosa*»[19],ossia: Fa g (x) (x = a Fx). La genesi di un giudizio elementare del tipo 'Fa', quello che comporta l'unità minima del significato, sarebbe quindi ricostruita da Schelling nella forma della successiva comparsa di tre potenze: la prima è il puro *qualcosa*, la 'x' senza alcuna specificazione che Hogrebe chiama «l'essere pronominale»; La seconda è 'F', l''essere predicativo', quella qualificazione che x potrebbe essere, la sua qualità potenziale. Ognuno di questi inizi aspira infatti di regnare da solo sulla scena finché non fa la sua comparsa anche una terza potenza: l''essere proposizionale', ossia 'Fa'. Sono tutti possibili e potenziali inizi del mondo, e, come tali, ognuno di essi impedisce che ogni altro cada nell'essere reale, così che il processo si blocca. Hogrebe chiama questo arrestarsi alla fase di mera potenzialità *rotazione predicativa*. Essa non permette che *qualcosa* diventi un 'così e così'. Perché ciò avvenga si deve infatti estrarre l'essere pronominale, il predicativo e il proposizionale da tale perpetuo alternarsi di mere potenze, assegnando a ciascuno di essi un posto fisso all'interno della proposizione, ossia conferendo una collocazione stabile al pronome e una al predicato, col fine di farli cooperare per costruire una proposizione dotata di significato.

Questa successione di potenze, anteriore e prodromica al realizzarsi originario del significato, corrisponde al momento in cui nascono tempo e spazio, permettendo con ciò l'emergere della coscienza. Hogrebe conclude quindi:

> [L]a genesi dell'universo è *sub specie praedicationis*, processo attraverso il quale si creano strutture, in modo tale che esse possano "afferrare" termini singolari e predicati, cioè individui che possiedono proprietà e stanno in relazioni. Non abbiamo nessun concetto di queste entità, né sulle regole di applicazione dei nostri termini, ma queste regole presuppongono un universo compatibile con esse. Tuttavia, un tale universo non è caduto dal cielo, bensì è *sub specie existentiae* la realizzazione di una possibilità che possiamo rendere accessibile, guidati dalla struttura formale del predicato incompleto Fx[20].

Ora, se, come credo, questa interpretazione dei *WA* regge, essa sortisce l'effetto di ricondurre di nuovo tutto il preteso realismo schellinghiano a una forma

[18] F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung (WS 1832/33 e SS 1833)*, Torino 1972, p. 222, citata in W. Hogrebe, *Predicazione e genesi,* cit., p. 54.
[19] Ivi, p. 85.
[20] Ivi, p. 77.

di idealismo. Che altro significato sarebbe infatti attribuibile all'affermazione: «La genesi dell'universo avviene *sub specie praedicationis*»?

Ma soprattutto, nella ricostruzione che ne offre Hogrebe alla fine i *WA* non lasciano più alcuno spazio allo svolgersi della storia. Mondo, coscienza e semantica sorgono infatti tutti insieme in un solo e unico momento, ma tutta la temporalità relativa alla rotazione predicativa, un'epoca quasi eterna, rimane vuota perché non c'è una vera evoluzione nella rotazione predicativa, visto che in quella fase atemporale ed immemore possiamo al più rilevare il contrapporsi di inizi potenziali che non riescono a diventare reali; e, analogamente, anche tutta la storia che scorre dopo la risoluzione della rotazione predicativa rimane in qualche modo vuota, poiché tutto ciò che conta davvero, l'espressione reale dei poteri reali, è già accaduto. Si potranno realizzare solo piccoli aggiustamenti contingenti. Pertanto, l'idea guida del progetto dei *WA*, inaugurare un nuovo modo positivo e realistico di fare filosofia in opposizione al vecchio negativo e idealistico, al loro interno non può esser portato a termine per la loro patente incapacità di dare conto di una genesi storicamente intesa. La distinzione fondamentale della filosofia positiva da quella negativa doveva consistere infatti nel considerare la realtà a partire dal suo resoconto entro una ricostruzione genetica che fosse storica e non solo logica. Mentre i *WA*, vincolati come sono al piano della semantica, rimangono infine ancora squisitamente logici, cosa che proprio l'interpretazione di Hogrebe ha il merito di avere messo chiaramente in luce. Insomma, la debolezza del progetto pare risiedere, paradossalmente, nell'eccesso di forza della sua capacità di spiegazione: essi spiegano troppo e, soprattutto, tutto insieme: un nuovo colpo di pistola!

È quindi solo muovendosi verso la *FdM* e affrontando la realtà della mitologia nella sua concreta storicità che Schelling riuscirà davvero a compiere il suo primo passo verso una filosofia positiva – cosa di cui peraltro avrebbe mostrato chiara consapevolezza, dal momento che l'unico testo che decise di pubblicare sull'ampio progetto dei *WA* fu *Le Divinità di Samotracia*, ossia un testo di filosofia della mitologia che va ben oltre il suo apparentemente esclusivo interesse erudito. Una volta allora entrati nell'ambito dell'indagine storica e sulla storicità investito dalla filosofia della mitologia in senso proprio possiamo passare ora all'ultimo punto: la documentalità.

3. Documentalità.

L'ultima tesi che intendo difendere è infatti che la *FdM*, come filosofia positiva, dipende strettamente dall'esistenza di documenti giacché il suo oggetto non può che offrirsi grazie a e in forma di raccolta di documenti scritti. Se infatti la mitologia si colloca al confine tra natura e cultura, allora il suo prodotto non rappresenta esclusivamente una conquista naturale, una sorta di *oggetto fisico*, ma dev'essere allo stesso tempo un *oggetto sociale*, e come tale deve dipendere

strettamente, non solo dall'essere 'iscrizione', ma dalla scrittura vera e propria[21]. Non sorprende insomma che la mitologia nel suo processo di canonizzazione e iscrizione si traduca in poesia e che questa metta capo a poemi fermati per iscritto. Questa posizione, per quanto estrema possa sembrare – soprattutto se si considera quanto prende a prestito dalla teorizzazione di Maurizio Ferraris – ha in realtà un forte sapore schellinghiano.

Va infatti ricordato che l'inizio delle riflessioni di Schelling sulla mitologia è improntato al concetto di *Urkunde*, che notoriamente significa 'documento', 'attestato', 'certificato'[22]. Nei due scritti schellinghiani dei tempi dello *Stift*, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gens. III explicandi tentamen criticum et philosophicum* del 1792[23] e *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* del 1793,[24] Schelling espone una prima considerazione della storia dell'umanità sviluppata proprio a partire da quei particolari documenti che sono i miti, e che mostra di considerare come le primigenie documentazioni della storia umana a cui possiamo accedere. Già Herder del resto nel suo *Documento più antico dell'umanità* del 1774[25] parlava del *Genesi* come di un materiale utile per la riflessione sull'origine della storia umana e sulla sua scia, alcuni anni dopo, Kant nelle sue *Congetture sull'origine della storia* (1786)[26] affermava:

> Proprio perciò, e dato che qui intraprendo un puro viaggio di piacere, posso ben chiedere licenza che mi sia concesso di servirmi a tal fine, come mappa, di un documento sacro, e di figurarmi al tempo stesso che l'itinerario che io compio sulle ali dell'immaginazione, sebbene non senza un filo conduttore legato all'esperienza per mezzo della ragione, non ritrovi proprio quella medesima linea che quel documento contiene, lì tratteggiata in forma di racconto. Il lettore aprirà le pagine di quel documento (Genesi, dal cap. II al VI) e passo dopo passo controllerà se la strada che la filosofia prende secondo concetti non s'accordi con quella che fornisce la storia[27].

Schelling non abbandonerà mai questa interpretazione della mitologia come avente lo statuto di documento, ragione per la quale essa possiede infatti un così alto valore per la storia dell'umanità. Ed è precisamente questo aspetto che va messo in relazione con la sua successiva ricerca di un fondamento della filosofia positiva. Non accontentandosi infatti, come già detto, di ricostruire la

[21] La differenza tra iscrizione e testo scritto è ripresa dal testo di M. Ferraris, *Sum ergo Cogito. Schelling and the Positive Realism*, cit., pp. 263-269.
[22] Se ne veda la ricostruzione in: F. Moiso, *La filosofia della mitologia di F. W. J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, cit., p. 155.
[23] F. W. J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gens. III explicandi tentamen criticum et philosophicum,* in *Schellings Werke. Fünfter Ergänzungsband*, a cura di M. Schröter, München 1993, pp. 1-40.
[24] F. W. J. Schelling, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt,* in *Schellings Werke. Erster Hauptband*, a cura di M. Schröter, München 1979, pp. 1-44.
[25] J. G. Herder, *Älteste Urkunde des Menscengeschlechts*, Riga 1774-1776.
[26] I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, «Berlinische Monatschrift», I, 1786, pp. 1-27, tr. it., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma 2005.
[27] Ivi, p. 207.

mera logica di un fatto – utile solo per indagare ciò che è morto e non il divenire del vivente – essa deve dotarsi dei mezzi per ripercorrerne l'evoluzione storica. Tale possibilità dipende però strettamente dalla disponibilità di documenti che rendano conto di tale divenire e che, nel caso della storia umana, sono documenti scritti, ovvero non solo informazioni ricostruibili in base a iscrizioni o tracce, ma veri e propri testi. In questo modo la nascita della mitologia in qualità di 'più antico documento' deve andare anche di pari passo con la nascita della scrittura, ossia non tanto dell'avvento del semplice significato, ma della possibilità per l'umanità di manifestarsi a se stessa *come un alcunché di significativo*; insomma assistiamo all'avvento di un essere umano la cui coscienza lascia esplicitamente tracce del suo essere nel mondo, nonché del valore che questo essere e tali tracce codificate nella scrittura hanno per se stesso nel mondo. Quindi, se i miti possono essere considerati documenti, al contempo originaria espressione dei nostri sentimenti religiosi e strettamente legati alla scrittura, allora anche la religione – almeno nella tradizione occidentale – deve essere osservata nella sua relazione con la scrittura. È una tesi che trova conferma anche nella tradizionale ricostruzione dell'etimologia della parola 'religione'. Storicamente assistiamo alla formulazione di tre ipotesi, proposte rispettivamente da Cicerone, Lattanzio e Agostino,[28] tra loro divergenti, ma che finiscono, relativamente alla nostra ipotesi, per allinearsi.

Cicerone afferma che *religio* derivi da *relegĕre*, *re* + *legĕre*[29], che significherebbe «passare o ripassare nella lettura, nella parola o nel pensiero»[30]. Lattanzio al seguito del grammatico romano Servius, sostiene invece che *religio* derivi da *re-ligare*, *re* + *ligare*, 'legare fortemente'[31]. Agostino, che inizialmente scelse di adottare l'etimologia di Lattanzio[32], in seguito elaborò una terza proposta, derivando *religio* da *religere*, *re* + *eligere*, 'scegliere di nuovo'[33]. In tempi molto più prossimi a quelli di Schelling troviamo che Fichte nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, riprende l'etimologia lattanziano-agostiniana, asserendo che «la

[28] Si veda S. F. Hoyt, *The Etymology of 'Religion'*, «Journal of the American Oriental Society», XXXII, 1912, 2, pp. 126-129.
[29] «Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso.», Cicerone, *De natura deorum*, II, 72.
[30] S. F. Hoyt, *The Etymology of 'Religion',* cit., p. 127.
[31] «[D]iximuns nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod ominem sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit. […] melius ergo (quam Cicero) id nomen Lucretius interpretatus est, qui ait religionum se nodos exsolvere.», Lattanzio, *Divinae institutiones*, 4, 28: B
[32] «Ad unum Deum tendentes, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus?», Agostino, *De vera religione liber unus*, 55. 111.
[33] «Hunc eligentes vel potius religentes (amiseramus enim neglegentes) – hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur», Agostino, *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, X, 3, 2. Più tardi nella *Retractationum libri duo* I, 13, 9. Agostino rifletterà in seguito su queste due etimologie spiegando il passaggio dalla prima alla seconda: «Item alio loco: 'Ad unum Deum tendentes', inquam, 'et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus'. […] Nam non me fugit aliam nominis huius originem exposuisse latini sermonis auctores, *quod inde sit appellata religio, quod religitur*», (enfasi mia).

religione (*religio*) seguendo il significato della parola, dovrebbe essere qualcosa che ci lega e ci lega più forte di come lo saremmo senza di essa»[34]. Ed è infine lo stesso Schelling a riferirsi all'etimologia di 'religione' nella *FdM* allorché afferma che «[o]riginalmente la parola *religio* significa quell'obbligo al quale è legato un certo concetto di santità o un simile sentimento di inviolabilità. Questo è già chiaramente affermato nell'uso latino delle parole: *hoc mihi religio est, hoc mihi religioni duco*»[35].

Ebbene, a fronte di tutte le loro differenze, tutte queste etimologie mettono in luce l'imprescindibilità della scrittura per la religione. Questo fatto è particolarmente evidente in Cicerone, dove l'atto della 'lettura', almeno quella che avviene nella nostra testa, è esplicitamente citato nella definizione, ma emerge anche in Lattanzio e Agostino. Infatti, possiamo facilmente dedurre che quanto *ci lega in modo più forte* di prima è la promessa di onorare la divinità, che è per lo più l'espressione di un impegno a obbedire e servire il dio. Secondo quanto evidenzia Ferraris, la sola formulazione di una promessa è già in quanto tale una primitiva forma di iscrizione[36]; ma possiamo anche aggiungere che, storicamente, è difficile ipotizzare una religione positiva priva di un *corpus* scritto, cosa che non vale soltanto per il monoteismo, ma anche per i culti politeisti, così come attestato dall'esistenza della mitologia. Possiamo così concludere che la scrittura è non solo una condizione per la comprensione del senso della religione, ma rappresenta anche la possibilità della religione stessa, che in tal modo appare strettamente legata alla documentalità.

Se ora ritorniamo alla *FdM* di Schelling, vi troviamo un sostegno ancora più solido per questa lettura, e cioè proprio là dove l'interpretazione schellinghiana della mitologia mostra la sua massima originalità. Schelling parla infatti del vero e proprio monoteismo come consapevole distaccarsi da un precedente stato di monoteismo inconscio, un passaggio che per lui è imputabile proprio alla contestuale nascita del politeismo.

Vediamo come Schelling illustra questo momento nell'*Introduzione storico-critica* alla *FdM*, allorché egli affronta la questione della priorità tra politeismo e monoteismo. La sua soluzione è di distinguere due tipi di monoteismo, un *monoteismo relativo*, definito *monoteolatria*, che caratterizza la vita più antica degli uomini sulla Terra e un secondo monoteismo, *assoluto*, conseguente alla Rivelazione. Questa distinzione gli permette di parlare di un'evoluzione della storia del Dio unico come contestuale a quella dell'umanità e a questa intimamente legata. Nel passaggio dal primo monoteismo inconsapevole al secondo cosciente e

[34] J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in *J.G. Fichte Gesamtausgabe*, I, 1, Stuttgart – Bad Cannstatt 1964, p. 23.
[35] F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. 1842*, in *Schellings Werke. Fünfter Ergänzungsband*, a cura di M. Schröter, München 1984, p. 390.
[36] «There is an inscription […] not only when an individual registration is written somewhere, […] but also when in a society, which usually involves at least two persons, words are pronounced or rituals are performed, that result in a social object: a promise, a bet, an oath, the affiliation to a secret society etc.», M. Ferraris, *Sum ergo Cogito. Schelling and the Positive Realism*, cit., p. 266.

consapevolmente abbracciato è l'umana coscienza stessa a evolvere, maturando il distacco necessario a poter riconoscere quella Divinità nella quale era fino a quel momento assorbita *come* Dio unico e unitario. Tuttavia, la necessità di questo riconoscimento poté essere avvertita solo grazie alla sollecitazione del politeismo, che nel suo manifestarsi è indice proprio dell'indebolimento di quell'originario legame che legava l'uomo a Dio. Il politeismo viene insomma illustrato come sintomo di una 'malattia' che colpisce l'umanità nel suo complesso portandola a disgregarsi in diverse popolazioni, dotate di differenti lingue, religioni e, appunto, mitologie. Un racconto che nelle scritture ritroviamo, oltre che nel racconto della storia di Babele, anche nella narrazione della storia di Noè. Al manifestarsi del politeismo solo pochi rimasero devoti all'unico Dio che proprio per questa ragione inviò il diluvio. L'oscillazione della lingua ebraica tra due nomi per indicare Dio, Elohim, un nome plurale, e Geova, singolare, dimostra che anche la nazione ebraica è stata incline a cedere al politeismo. Schelling ricorda infatti come il nome di Geova, quello che appartiene all'Unico Dio assoluto, sia stato usato solo a partire da una certa generazione di ebrei. Prima di allora essi si riferivano a Dio solo con il nome di Elohim. Schelling ci porta insomma a ipotizzare che il politeismo, e quindi la mitologia, sia sorta in concomitanza con il monoteismo assoluto formulato nei Libri Mosaici, che narrano della colpa dell'umanità e della conseguente punizione da parte di Dio.

Giungiamo allora al termine di questa trattazione ritornando sulla domanda da cui siamo partiti per darvi finalmente risposta: la mitologia che cosa documenta?

3.1 Mitologia e documentalità

La ricostruzione schellinghiana ci permette di individuare quale primo grado di libertà raggiunto dall'umanità la possibilità di registrare, e con ciò fissare, una relazione stabile tra l'essere umano e Dio: tanto quella giusta, quanto quella scorretta. Questo passo nell'evoluzione della coscienza sarebbe al tempo stesso documentato da un lato nei racconti mitologici dei popoli politeisti, dall'altro nei libri della nazione ebraica. Questi documenti sono a tutti gli effetti *tautegorici*, in quanto ripercorrono le condizioni di possibilità della documentalità stessa, presentando questa condizione in un documento, visto che per se stessi rappresentano una documentazione. Il divenire l'umanità cosciente di sé stessa coincide quindi con la capacità dell'essere umano di fissare in un documento la differenza tra sé e Dio. Tale documento, inoltre, concretizza la possibilità per l'uomo di legarsi liberamente alla divinità, sia essa molteplice, nel caso del politeismo, o singola nel monoteismo autentico – e in ciò consisterebbe infine il vero senso della religione. Pertanto, la mitologia, quale luogo in cui la coscienza si manifesta originariamente e insieme fa originaria esperienza di se stessa, attesta proprio la registrazione e l'esibizione di questo nuovo interesse che l'uomo mostra per se stesso e per il suo rapporto con ciò che è altro da sé. La mitologia è il documento che attesta il nostro distacco dal primo Dio relativamente unico,

testimoniando un distanziamento che conferisce all'umanità un primo grado di libertà, ma insieme la macchia del peccato originale, di una colpa consistente nell'aver voluto fissare una distanza tra noi esseri umani e Dio. Un'idea già espressa nella *Freiheitsschrift* allorché Schelling diceva:

> Quell'unità che in Dio è inseparabile deve quindi essere separabile nell'uomo – e questa è la possibilità del bene e del male. [...] Così dunque, nella volontà dell'uomo, emerge una separazione dell'ipseità diventata spirituale [...] cioè di una scomposizione dei principi che in Dio sono indissolubili. Se, al contrario, la volontà propria dell'uomo rimane nel fondamento come volontà centrale [...] e se, invece dello spirito della discordia, che vuole separare il principio particolare da quello generale, domina in essi lo spirito dell'amore, allora la volontà è nel modo e nell'ordine divino. [...] Ma non appena si è allontanata dal centro che è il suo posto, così anche il legame delle forze si scioglie; in suo luogo domina una mera volontà particolare, che non può più riunire sotto di sé le forze, come la volontà originaria, e che perciò deve cercare di formare o di mettere insieme una vita propria e singolare a partire dalle forze allontanatesi le une dalle altre[37].

Qui dobbiamo fare però un chiarimento molto importante, che ci riporta al primo e al secondo punto di questo articolo e forse ci permette di superare alcuni limiti della filosofia schellinghiana. Parlando di mitologia ci siamo costantemente riferiti alla *coscienza* come oggetto e, in particolare, alla sua capacità di dare e rendere conto del suo sorgere. Ma, grazie alla ricostruzione di Hogrebe dell'argomentazione dei *WA*, dovremmo ora più correttamente ammettere che non può esser questo il punto cruciale, non può cioè essere l'emergere della *coscienza* – intesa come *Bewußtsein* – che ci viene fornita dai miti; perché in questo caso ci ritroveremmo di nuovo prigionieri della posizione idealistica in base alla quale coscienza, essere e semantica emergono tutti insieme in una volta sola, finendo per sostenere che l'essere dipende dalla coscienza perché sorge in quell'unico e medesimo atto con cui anche essa si manifesta esplicitamente in una forma proposizionale: ma questa era appunto la posizione della filosofia negativa! Quindi, se Schelling desidera davvero superarla deve darsi 'coscienza' ben prima della semantica e indipendentemente da essa. E credo che si possa senz'altro ammettere che l'essere umano sia cosciente del mondo ben prima di saper dare un significato a tale consapevolezza, e che questa seconda capacità, che potremmo chiamare competenza semantica, si costruisca a partire e sulle spalle della prima. Si noti che qui il centro della questione non è la domanda intorno alla possibilità di risolvere il problematico rapporto tra le cose e le rappresentazioni, o il fatto che da un certo momento in poi siamo stati in grado di dissociare la nostra rappresentazione da quella delle cose. Qui si vuole solo sottolineare che, data l'esistenza della coscienza e della sua storicità, e ammettendo con Schelling che la mitologia rappresenti un corpus documentale che ci aiuta a ricostruire il momento sorgivo di quest'ultima, allora i miti non possono essere essi stessi un

[37] F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Milano 2007, pp. 158-161-227.

resoconto dell'insorgere della mera 'coscienza di' qualcosa: perché non è questa la caratteristica determinante dell'essere umano. Viceversa, la coscienza di cui la mitologia ci dà conto dev'essere quella che per la prima volta è in grado di far l'uomo oggetto a se stesso e con ciò la coscienza stessa oggetto a se stessa, evento che appunto si deposita all'interno di una narrazione mitologica: non è insomma la semplice possibilità di riconoscere qualcosa, ma la possibilità di legare la nostra intenzionalità a una legge liberamente formulata, ossia la nascita della coscienza sulla coscienza. Ed è in questo che consiste peraltro il vero senso della religione. I miti parlano infatti con certezza di qualcosa che è legato alla coscienza e che si basa su di essa, ma si tratta di quanto è connesso alla storia dell'emergere della nostra coscienza, non nella sua espressione *teoretica*, ma nella sua espressione *pratica* e di indirizzo morale – di quanto cioè in tedesco prende il nome, non di *Bewußtsein*, ma di *Gewissen*. Da questo punto di vista il concetto di *documentalità* ci fornisce un importante quadro teorico per comprendere il presupposto nascosto della *FdM* di Schelling, da quest'ultimo mai espresso, e metterlo in relazione con il suo autentico carattere realistico ed emergentista. I miti non parlano cioè dell'insorgenza del 'significato' – che qui intendo come la mera capacità di stabilire 'riferimenti' stabili – ma dell'emergere del 'senso', che sarebbe invece la consapevole posizione e la valutazione di scopi, un mondo di significati di secondo livello esistente solo per noi esseri umani. Questo è presente nei documenti perché viene da essi stessi istituito, trattandosi di quel processo che mette capo alla creazione di cultura e leggi.

Matteo V. d'Alfonso
Università di Ferrara
✉ dalfonso@unife.it

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429932

Contributi/8

Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità»

L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty

Gianluca De Fazio

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/01/2020. Accettato il 17/06/2020.

The Chiasmus of Nature and the Transcendental: "an Originary Duplicity". Philosophical Ecology in Schelling's System and M. Merleau-Ponty's Ontology

Aim of the paper is to analyze the ecological entailments of the relationship between the Philosophy of Schelling and the Ontology of Merleau-Ponty. The paper starts from Merleau-Ponty's lectures at the Collège de France where Merleau-Ponty points out the union of subject and the object in the Descartes' Metaphysical Meditations: this is what Merleau-Ponty calls Chiasm. Then the paper shows the agreement of the concept of Chiasm to the Schelling's Naturphilosophie and the concept of Absolute as Becoming Bond. In the end, the paper argues that the Schelling's notion of Absolute and the Merleau-Ponty's concept of Chiasm lead to the problem of Statute of Philosophy conceived as a Transcendental Art.

***

L'affetto che è detto patema d'animo
è un'idea confusa mediante la quale
la mente afferma una forza d'esistere
del suo corpo […] maggiore o minore
di quella che prima affermava
(B. Spinoza, *Ethica*, III, *Affectum Generalis Definitio)*

Introduzione

Che la questione ecologica sia attualmente uno dei temi più discussi non ha bisogno di particolari premesse. È all'ordine del giorno tanto nel dibattito politico quanto in quello scientifico e sono sempre più numerose le pubblicazioni

in merito[1]. La stessa filosofia, nel senso più classico e accademico, sta ritrovando nuova linfa da tali dibattiti. Il rischio del discorso alla moda è certamente presente, tuttavia molti temi della filosofia classica riscoprono nuovi contesti teorici e nuove opportunità.

Il lavoro di Schelling, ad esempio, riscopre una nuova centralità[2], soprattutto se si tiene presente un aspetto filosofico peculiare della questione ecologica: essa trova il proprio spazio in quello lasciato vuoto dalla questione della storia[3]. Questo saggio non ha certamente la pretesa di restituire tali complessità, e se lo si è segnalato è perché l'ingresso di un classico come Schelling nel dibattito attuale (finanche *mainstream*) non è frutto di puro arbitrio. Uno dei padri del pensiero ecologico contemporaneo è stato M. Merleau-Ponty, quando al Collège de France, dall'A.A. 1956-'57 in poi, inizia i corsi sul concetto di Natura[4]. Sono gli anni della Guerra Fredda, di un certo modo di intendere e praticare tanto il pensiero dialettico quanto l'eredità hegeliana e la ripresa da parte di Merleau-Ponty di alcuni temi della *Naturphilosophie* rispetto ad aspetti imbalsamati della filosofia

[1] La bibliografia è molto ampia, riportiamo qui alcuni testi che restituiscono a nostro avviso la vasta complessità del panorama ecologico: A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, tr. it. L. Valera, Pisa 2016; G. Dalla Casa, *L'ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del* mondo, Milano-Udine 2011; G. Bateson, *Steps on ecology of mind,* Chicago 1972; F. Guattari, *Les trois ecologies*, Paris 1989; A. Gorz, *Écologica*, Paris 2008; T. Ingold, *Perception of the Environment*, London 2000; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris 2005; T. Toadvine, C. S. Brown (a cura di), *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, Albany 2003; M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata 2019; Id. (a cura di), *Ecologia, decrescita, dispositivo*, Modena 2018; U. Fadini, *Divenire corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche,* Verona 2015; T. Villani, *Ecologia politica. Nuove cartografie dei territori e potenza di* vita, Roma 2013; S. Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, Milano-Udine 2015; E. Leonardi, *Lavoro, Natura, Valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Napoli 2017. Ci sia concesso il rimando a G. De Fazio, P. F. Lévano, I. Sorrentino, *Prontuario di Ecosofia. Bibliografie metastabili*, Macerata 2020.

[2] J.H Zammito, *The Gestation of German Biology. Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, Chicago 2018; J.M Wirth, *Schelling's Practice of the Wild. Time, Art, Imagination*, Albany 2015; D. Whistler, *Schelling's Theory of Simbolic Language*, Oxford 2013.

[3] «L'agire umano, come agire sulla natura e come agire intersoggettivo, ha ormai raggiunto un livello di autocoscienza che per un lato può dar luogo a una dialettica come quella hegeliana, che non lascia alla natura alcuna autonomia, ma che, per l'altro, può anche sboccare nella dialettica delle potenze di Schelling, che nel Novecento sarà ripresa, attraverso percorsi diversi, da Adorno e Merleau-Ponty» (M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo,* cit., p. 49).

[4] Su Merleau-Ponty e l'ecologia: T. Toadvine, C. S. Brown (a cura di), *Eco-Phenomenology,* cit.; T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Evanston 2009; M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit.; Id. *È ancora attuale il concetto di Natura di Merleau-Ponty?*, in *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, a cura di M. Iofrida, Modena 2016, pp. 71-82; P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Milano-Udine 2019; R. Boccali, *L'eco-logia del visibile. Merleau-Ponty teorico dell'immanenza trascendentale*, Milano-Udine 2011; G. De Fazio, P. F. Lévano, *Praktognosia. Ecosophical remarks on having a body*, «Revista Tempos e Espaços em Educação», XXVIII, 2019, pp. 15-32; L. Vanzago (a cura di), *Merleau-Ponty and the Natural Sciences*, «Discipline Filosofiche», XXIV, 2, 2014.

della Storia[5] ha molteplici implicazioni, non ultima quella di ritrovare un'altra razionalità[6] lì dove si è ceduto il passo a un pensiero meramente irrazionale[7].

Attraverso il tema della natura - e il pensiero di Schelling - Merleau-Ponty si proponeva di costruire un nuovo modo di pensare alla razionalità, all'umano e alla natura, tematiche che riemergono in maniera decisiva nell'attuale questione ecologica. Numerose sono le pubblicazioni che hanno evidenziato l'importanza della filosofia di Schelling per l'ontologia di Merleau-Ponty[8]. In questo saggio non riporteremo i luoghi testuali in cui, in modo più o meno evidente, Schelling è utilizzato da Merleau-Ponty. Al contrario, crediamo che, proprio grazie all'attuale dibattito ecologico, sia possibile azzardare qualche piccolo passo ulteriore abbozzando un percorso che incroci le concettualità care ai due autori evidenziando la portata critica e anti-dogmatica dell'ecologia filosofica.

Cos'è, infatti, l'ecologia se non la disciplina che studia le interazioni tra i viventi e tra questi e i loro ambienti? Se trasliamo tale definizione su un piano teoretico, l'ecologia filosofica si presenta come una filosofia relazionale, attualizzando, alle porte del nuovo millennio, le intuizioni che già furono di G. Semerari, anche grazie allo studio del rapporto tra Schelling e Merleau-Ponty[9]. Va letto in questa prospettiva, poi, il tentativo di una fondazione filosofica dell'ecologia, recentemente proposto da M. Iofrida, calibrata su un paradigma del corpo e della finitezza[10]. Che cos'è un corpo se non un intreccio variegato di relazioni? Un corpo irrelato è un non-senso: su questo, quasi tutte le correnti filosofiche contemporanee concordano. Proprio mediante la corporeità, Merleau-Ponty perviene al tema della natura, attraversando l'idea di finalità senza scopo che già Kant aveva teorizzato e che Schelling voleva «vivere e provare»[11].

[5] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, tr. it. di D. Scarso, Milano-Udine 2008; J. Vuillerod, *Merleau-Ponty hégélien?*, «Chiasmi International», XIX, 2018, pp. 101-114.
[6] Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., pp. 73-97; G. De Fazio, *Il corpo come* vinculum substantiale*. Merleauu-Ponty e l'idea di un'altra modernità*, in *Il Novecento e il prisma della modernità*, a cura di E. Bertò, F. Del Bianco e F. Nobili, Pisa 2019.
[7] Tramite Schelling, Merleau-Ponty si pone in dialogo critico con G. Lukács, *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Torino 1959. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, tr. it. di M. Carbone, Milano 1996, p. 66, n. 37. Cfr. B. A. *Smith, Merleau-Ponty's Existential Phenomenology and the Realization of Philosophy*, London 2014, pp. 53-65.
[8] Cfr. L. Vanzago, *Il principio barbaro. Merleau-Ponty lettore di Schelling*, «Giornale di Metafisica», XXV, 2003, pp. 95-108; M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Modena 2007, pp. 157-171; D. Trigg, '*The indestructible, the barbaric principle': The Role of Schelling in Merleau-Ponty's Psychoanalysis*, «Continental Philosohy Rewiew», XLIX, 2016, pp. 203-221; J. M. Wirth, P. Burke (a cura di), *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*, Albany 2013; H. J. Silverman, *Is Merleau-Ponty Inside or Outside the History of Philosophy?*, in *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, a cura di F. Evans e L. Lawlor Albany 2000, pp. 131-143.
[9] Cfr. G. Semerari*, La filosofia come relazione*, Milano 2009; Id., *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea*, Bologna, 1962.
[10] Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., pp. 52-56 e pp. 59-72.
[11] Cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 55: «Schelling parte da Kant: "Io ho voluto *vivere* e *provare* ciò che Kant, al limite del suo sobrio discorso, ha concepito come un sogno"». Merleau-Ponty si rifà esplicitamente a: K. Jaspers, *Schelling*, München 1955, pp. 318-319.

Cosa c'è, dunque, in comune tra l'ecologia, un pensiero del corpo e un sistema trascendentale? O, altrimenti detto, qual è il contributo che due autori classici come Schelling e Merleau-Ponty hanno ancora da dare oggi? L'ecologia, in quanto pensiero della finitezza e filosofia della relazione, può rimettere in discussione il dogmatismo della distinzione reale tra l'anima e il corpo che, nella prospettiva ecologica, assume la forma del dualismo tra una storia che è ben lungi dall'essere alla sua fine e una natura che è ben lungi dal costituire un inerme oggetto a disposizione della produzione umana[12]. Il sistema di Schelling e l'ontologia di Merleau-Ponty si ritrovano ad essere utili fonti teoriche per ripensare il rapporto tra l'umano e la natura, restituendone, per dirla con il Kant delle quantità negative[13], l'unione reale, una unità che non sia né una sintesi logica, né il punto estremo del processo storico, bensì un legame ambiguo e in costante divenire[14]. Per poter restituire alcuni aspetti di tale questione, senza pretese esaustive in tale sede, occorrerà ripartire da dove Merleau-Ponty si è fermato: da Descartes e dalle sue *Meditazioni*.

1. Il chiasma: un unico movimento a due fasi

Nel gennaio del 1959 Merleau-Ponty annota negli appunti per *Il visibile e l'invisibile* che Descartes ha avuto il merito di concepire l'Essere «come infinito - o per lo meno sullo sfondo dell'infinito. Ma i cartesiani l'hanno fatto veramente? […] La loro nozione dell'infinito è positiva. [Si tratta] di un infinito positivo, di cui parlano come si parla di qualcosa, che essi dimostrano in sede di "filosofia oggettiva" - […] Infinito cristallizzato»[15]. Il cartesianesimo viene qui considerato come un positivismo, centrato su un Essere tutto in atto, oggettivo, un *Ens Realissimum* dove vi sarebbe piena coincidenza, una cristallizzazione di essenza ed esistenza[16].

Tuttavia, «i problemi formulati da Descartes non rendono necessariamente il senso della sua impresa, in quanto egli li ha […] conquistati in un movimento di pensiero che dobbiamo comprendere: quello di delimitare ciò che è accessibile

[12] Cfr. S. Latouche, *Lavoro e decrescita: una doppia sfida*, in *Ecologia, decrescita, dispositivo*, cit., pp. 21-45; S. Righetti, *Etica dello spazio,* cit.; Id., *La ragione ecologica. Saggi intorno all'etica dello spazio*, Modena, 2017; E. Leonardi, *Lavoro, Natura, Valore,* cit. Cfr. P. Descola, *Par-delà Nature et Culture*, cit.; T. Ingold, *Perception of the Environment*, cit.
[13] I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in Id., *Scritti precritici*, tr. it. di P. Carabellese, Roma-Bari 1982, pp. 249-290.
[14] Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., pp. 245-381; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir, I*, Paris 1970.
[15] M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, Milano 2009, p. 187. Questa nota di lavoro deve essere associata all'idea di Grande Razionalismo che l'autore descrive in Id., *Segni*, tr. it. di G. Alfieri, Milano, 2003, pp. 195-201; cfr. V. Fòti, *Expression, Alterity, and the Philosophy of Nature in Merleau-Ponty's Dialogue with the Rationalists*, «Chiasmi International», VII, 2010, pp. 279–291 e P. Gambazzi, *Monadi, pieghe e specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze*, «Chiasmi International», I, 1998, pp. 27-50.
[16] Cfr. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. p. 225 e Id., *Segni*, cit., pp. 294-318.

[…] all'intelletto puro»[17]. Occorre riprendere il gesto teorico di Descartes per sperimentarne le possibili implicazioni, emancipandolo dal positivismo e scoprire, nella sua stessa riflessione, una porosità dell'Infinito che tenga conto anche di un «Infinito negativo»[18]. È per comprendere il rapporto tra questi due infiniti, tra uno positivo e uno negativo, che nel 1961 Merleau-Ponty lavorerà al corso sull'ontologia cartesiana, dal quale vorremmo estrapolare alcune riflessioni.

Non si tratta di fare una storia della filosofia o di restituire l'autenticità del pensiero cartesiano[19], ma di evidenziare quell'impensato che potrebbe essere utile a una nuova tematizzazione dell'ontologia[20]. Non si tratta nemmeno di costruire una prova ontologica che confuti quella che Descartes offre nelle *Meditazioni*. Lavorare sull'ontologia cartesiana è centrale per Merleau-Ponty, dal momento che egli ritiene che il suo tempo si trovi ad affrontare i medesimi problemi di Descartes e che soltanto una volta esplicitati tali presupposti divenga possibile muoversi «in direzione di una nuova ontologia»[21].

Che rapporto c'è allora con il tema del positivismo e dell'infinito? Positivistica è quella ontologia che ha per oggetto l'*Ens Realissimum*, l'Essere incondizionato, pura coincidenza dura come il cristallo: l'ontologia positivistica è quella della cosa in sé[22]. Al contrario, quella che Merleau-Ponty cerca di costruire ha per oggetto il divenire, le trasformazioni, i processi[23]. In questo senso, l'infinito non pertiene alla sfera dell'essere ma a quella del divenire, inteso come il legame tra l'infinito positivo concepito dal cartesianesimo (che dunque non viene rinnegato) e l'infinito negativo, di cui Merleau-Ponty sottolinea la necessità teorica. Si tratta di pensare questa negatività, che non può essere ridotta alla negazione logica (pena una filosofia intellettualistica[24]), ma dev'essere pensata in continuo circolo con la positività.

È in questo senso che devono essere letti i corsi sulla natura in rapporto con una filosofia della storia: se la storia è pensabile come un infinito positivo[25], non lo è in quanto opposta ad una finitudine naturale, bensì in virtù di una relazione fondata non su un rapporto di superamento, ma di inerenza circolare, di intreccio. Il positivo non è un Essere in sé, il negativo non è identificabile con un per-sé e l'intreccio non è una sintesi in-sé-per-sé. Nell'intreccio, il positivo e il

[17] C. Lefort, *Prefazione*, in M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, ed. it. di M. Carbone, Milano 2003, p. XXXI.
[18] M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. p. 187. Sul ruolo di Descartes in Merleau-Ponty: E. Saint-Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris 2005.
[19] Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 149.
[20] Cfr. A. Firenze, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano-Udine, 2011.
[21] C. Lefort, *Prefazione*, cit., p. XXXIX. Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 151.
[22] Cfr. A. Dufourcq, *Merleau-Ponty. Une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht 2012, p. 367.
[23] L. Vanzago, *La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne di Merleau-Ponty*, «Philosophy Kitchen», IV, 2016, pp. 47-54.
[24] Cfr. M. Iofrida, secondo il quale occorre «declinare l'ecologia *come critica anti-intellettualista*» (*Per un paradigma del corpo*, cit., p. 54.).
[25] S. Righetti, *Etica dello spazio*, cit., 169 ss.

negativo si confondono, vi è sopravanzamento (*empiétement*) dell'uno sull'altro, che finisce per renderli indiscernibili.

Tale confusione del positivo e del negativo non deve essere intesa come mera negazione del chiaro e del distinto, ma come fenomeno che evidenzia la portata ontologica della relazione. È qui che emerge l'ambivalenza del pensiero cartesiano. Nello stesso movimento con cui distingue le due sostanze, Descartes pone il problema della loro relazione: egli è tanto l'iniziatore di una distinzione tra l'in-sé (l'estensione, l'oggetto, il corpo) e il per-sé (il pensiero, l'anima, il soggetto), quanto il filosofo che per primo ha posto il problema del loro legame. Ecco il senso della ripresa del gesto cartesiano: ripensare la duplicità cartesiana in termini non dualistici.

Del resto, Descartes è un pensatore metodico, e un metodo rimanda alla processualità piuttosto che alla sistematizzazione[26] e, a ben vedere, la sua filosofia è un tragitto che dalla notte del dubbio «mette […] capo al mondo, ma per vie assai traverse»[27]. Metodo, dunque, inteso non come 'operazionismo', ma come «movimento, cammino e verità che è solo […] nell'insieme»[28]. Non si tratta di sistematizzare l'essere secondo l'ordine delle ragioni di contro alle illusioni di un genio maligno, ma del compito 'infinito' di instaurare «una luce intelligibile»[29], una istanza critica che permetta di orientarsi nel turbinio dell'«uomo sensuale»[30]. Né si tratta di rischiarare, con il lume naturale, la notte di un Essere cristallizato, ma di far risaltare «un rapporto ambiguo di luce e sentimento, dell'invisibile e del visibile, del positivo e del negativo. È questo rapporto o questa mescolanza che si dovrebbe cercare»[31].

Ripartire da Descartes significa ripensare il rapporto tra positivo e negativo, tra soggettivo e oggettivo, non a partire dalla loro distinzione, ma dalla loro unione, «un rapporto centrale, operante ovunque»[32] che nel positivismo radicato del pensiero cartesiano resta impensato. Far emergere una ontologia della relazione significa concentrarsi non sul Descartes dell'apoditticità del *cogito*, ma su quello della sesta meditazione, nella quale emerge «una fibra dell'Essere»[33], un intreccio e una mescolanza che sono l'Essere stesso. Occorre prestare attenzione filosofica a quel che accade «al di sotto dell'ordine delle ragioni, prima e dopo di esso»[34], non per reintegrarlo in quel medesimo ordine, ma per comprendere

[26] Cfr. P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, cit., pp. 41-50.
[27] M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 210.
[28] Ivi, p. 211.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*
[32] Ivi, p. 212.
[33] *Ibid.*; cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Roma-Bari 2009 p. 133: «Io non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato, in modo da comporre un'unità con esso».
[34] M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 213.

«il funzionamento naturale dell'uomo […] nell'ambiguità»[35] per mezzo di un sapere mai pienamente dispiegato né concluso, ricerca interminabile «di una veridicità nel cuore delle cose», e non di un sapere ottenuto mediante una purificazione intellettuale che scinderebbe ontologicamente l'Essere in una ripartizione sostanziale del soggettivo e dell'oggettivo. Questa comprensione, che ha di mira «una unione sostanziale», «rifiuta la purificazione» perché sente che «c'è qualcosa dopo la serie delle ragioni»[36], un qualcosa che non è una cosa in sé, un *Ens Realissimum* ineffabile e inaccessibile, bensì la condizione del pensiero nella misura in cui il pensiero è condizione del qualcosa. È una formula che può apparire tautologica e che proveremo ora ad argomentare meglio.

Il rapporto della ragione con il qualcosa non deve essere concepito nei termini di un isomorfismo tra reale e razionale. Il qualcosa si sottrae sempre alla formalizzazione e per questo motivo viene ignorato dall'ontologia positivistica: si presenta piuttosto come uno scarto, come l'ombra necessaria alla luce naturale della ragione[37]. Si tratta di una relazione «obliqua e clandestina»[38], di non coincidenza, che fa emergere «un principio pluralistico […] che garantisce differenziazione e integrazione, e permane attraverso le tappe successive»[39]. È mediante questo principio pluralistico che il rapporto tra qualcosa e ragione non è isomorfico: esso si determina per differenza e integrazione e non per negazione e superamento.

Più che di isomorfismo, si tratta di individuazione. Il qualcosa e la ragione si individuano reciprocamente mediante una differenziazione – la ragione si differenzia dal qualcosa e il qualcosa si differenzia dalla ragione – che comporta allo stesso tempo una integrazione – né la ragione, né il qualcosa sono due sostanze (*res*). Si tratta così di una relazione di individuazione e non di una 'dialettica': la loro non è una unità sintetica, ma conflittuale, caratterizzata da uno scambio continuo tra qualcosa che permane e che fa attrito e qualcos'altro che si fa nelle pieghe di questa permanenza. È questa unità non cristallizzata che Merleau-Ponty tenta di concettualizzare nei termini di chiasma nella stesura de *Il visibile e l'invisibile*.

La genealogia del concetto di chiasma mostra il profondo e ambiguo cartesianesimo di Merleau-Ponty, ispirato alla sesta meditazione e che rende pensabile un campo ontologico nel quale appaiono, «mescolati, il 'soggetto' e l''oggetto', l'esistenza e l'essenza»[40]. Immanente a questo campo, il lume

[35] *Ibid.* È opportuno sottolineare che – secondo Merleau-Ponty – l'uomo «è una idea storica e non una specie naturale» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Milano 2009, p. 239). Sulla distinzione tra spiegazione e comprensione, cfr. A. M. Iacono, *Il sogno di una copia. Del doppio, del dubbio, della malinconia*, Milano 2016, pp. 75-79.
[36] M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 214.
[37] Quella che Saint-Aubert chiama la chiarezza della confusione, cfr. Id., *Le scénario cartésien*, cit., pp. 30-47.
[38] M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, tr. it. di C. Sini, Milano 2008, p. 22.
[39] M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 214.
[40] M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 147. Cfr. E. Saint-Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., pp. 23-52 e pp. 159-174.

naturale appare come «una luce che, rischiarando il resto, rimane alla sua origine nell'oscurità»[41]. L'ontologia rimanda a un campo di immanenza basato su una molteplicità di interazioni e relazioni, un vero e proprio legame originario che non è una sintesi di pacificazione, bensì un intreccio consustanziale all'oggetto e al soggetto[42]. È questo un punto importante: il legame non si situa alla fine di un conflitto tra un in-Sé e un per-Sé, né si tratta di un ipotetico stato naturale rispetto al quale la storia sarebbe una decadenza[43]. Il legame è contemporaneo – anche se inattuale – a ciò che lega e il chiasma ha valenza ontogenetica, ovvero esprime una processualità ontologica che procede attraverso permanenze e trasformazioni, una «differenza senza contraddizione»[44], una kantiana opposizione reale[45].

Ecco l'ambivalenza del chiasma, non tematizzata dalle ontologie positivistiche: esso è contemporaneo a ciò che unisce ma è anche inattuale; è metamorfico nella misura in cui vi è una storicità, ma è resistente nella misura in cui qualcosa si oppone a questa storicità; è insieme attivo e passivo, fa ed è fatto da ciò che unisce[46]. Il chiasma è una unità di forze più che di sostanze, unione reale di forze attive e passive che si intrecciano, un processo ontogenetico del soggetto e dell'oggetto, un rapporto pluralistico irriducibile al dualismo sostanziale: il chiasma è un «unico movimento nelle sue due fasi»[47].

Se il dualismo è scongiurato, occorre evitare l'errore opposto. Il principio pluralistico non deve essere interpretato nei termini di un monismo ontologico: l'unità non è l'Uno indipendente dal molteplice. Come intendere questo unico movimento a due fasi? Si è detto che la nuova ontologia è una concezione processuale della realtà. Un processo è indissociabile dalle fasi che lo mettono in atto e il loro rapporto non è, lo si è detto, quello dell'in-sé e del per-sé, ma neppure è concepibile nei termini di fondamento, riproponendo così il problema dell'*Ens Realissimum*, dove il fondamento sarebbe l'unica realtà ontologica indifferente alle fluttuazioni accidentali del fondato e quest'ultimo troverebbe fuori di sé il proprio fine così che l'unica relazione possibile sarebbe a senso unico, da un Essere perfetto verso minor gradi di perfezione. Nessun intreccio, nessun circolo, nessun *feedback* tra gli elementi così che quella che sembrava una immanenza pluralistica risulti essere un rapporto di trascendenza monistica.

Il fondamento romperebbe il circolo di relazioni oblique tra gli elementi, restaurando il positivismo ontologico, che l'idea di chiasma cerca di disinnescare, e tornando alla vecchia ontologia dell'*Ens Realissimum*. Al contrario, la nuova ontologia vuol rendere visibile questa inerenza circolare tra il processo e il

[41] M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 147.
[42] Cfr. R. Boccali, *L'eco-logia del visibile*, cit., pp. 317-327.
[43] Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., pp. 7-9.
[44] M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 152.
[45] Cfr. Ivi., p. 275: «Il chiasma […] è l'idea che ogni percezione è sottesa da una contro-percezione (opposizione reale di Kant), è atto a due facce».
[46] Su tutti questi aspetti cfr. T. Toadvine, *Tempo naturale e natura immemoriale*, «Discipline filosofiche», XXIV, 2, 2014, pp. 9-22; M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., passim.; S. Menasé, *Passivité et creation. Merleau-Ponty et l'art moderne*, Paris 2003.
[47] M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 154.

processato, tra l'attivo e il passivo: il chiasma manifesta il circolo indissolubile tra questi elementi, è il segno (sensibile e sovrasensibile a un tempo) di una unità avversativa che non si può ignorare, pena lo scacco del ritorno alla vecchia ontologia. Non si comprende la nozione di chiasma senza questa inerenza circolare del processo e delle fasi, del mutevole e del costante, del legame, dunque, e di ciò che è legato[48].

Questo problema era già presente nei corsi sulla natura – che giocavano proprio sull'ambivalenza dell'ontologia cartesiana – declinato nei termini di una critica all'idea di natura naturante, partendo proprio dal pensiero di Schelling. Ed è su questa critica che occorre concentrarsi.

2. Il Legame Assoluto: un'originaria duplicità

Quando nell'A.A. 1956-57 analizza la concezione romantica della natura, Merleau-Ponty richiama uno dei passaggi più noti della Prima *Critica* kantiana: ponendo l'Essere incondizionato come necessità della ragione speculativa di fronte all'abisso dove «tutto sprofonda sotto di noi»[49], «Kant era stato […] il primo a sollevarsi contro l'idea di naturante»[50]. Entrare nel merito esula dalla portata di questo saggio, ma occorre sottolineare che qui emerge una caratteristica che offre la cifra dell'importanza di Schelling: l'ontologia che Merleau-Ponty cerca di formulare accoglie il divieto kantiano, ci sia concessa la parafrasi, di andare alla cosa in sé. Declinando l'incondizionato nei termini dell'*Ens Realissimum*[51], Merleau-Ponty fa sua la critica all'argomento ontologico utilizzandola a proprio interesse: essa mostra che «c'è qualcosa prima dell'infinito positivo»[52]. Ritroviamo il tema del positivismo e l'argomento kantiano diventa un valido strumento per l'ontologia. Ecco quella che potremmo definire la scommessa di una ontologia 'post-kantiana': «Non c'è un incondizionato che appartenga all'ordine dell'Essere»[53]. È qui che interviene la filosofia di Schelling[54]: «Ciò

[48] Questa inerenza circolare esprime la portata ecologica della nozione di chiasma.
[49] I. Kant, *Critica della ragion pura (1781 e 1787)*, tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rivista da V. Mathieu, Roma-Bari 2007, p. 390.
[50] M. Merleau-Ponty, La Natura, cit., p. 51.
[51] Cosa che, del resto, fece anche Kant, cfr Id., *Critica della ragion pura*, cit., «Dell'impossibilità di una prova ontologica dell'esistenza di Dio», pp. 381 ss.
[52] M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 51, c.n.; qualche riga dopo: «Malgrado l'aspetto mistico del testo […], non c'è in Kant una teologia negativa: egli resta sul piano umano. Si limita a porre in me un non sapere, una lacuna, riguardo alla costituzione del mio sapere».
[53] Ivi, p. 52.
[54] Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., p. 50: «per Schelling, interprete di Kant, il compito di una filosofia che, dopo la Critica, voglia permanere nel suo spirito, anche se ciò costi il sacrificio della sua lettera, è di far emergere le questioni inevitabilmente suscitate da Kant, trasformando l'assunto della Critica da gnoseologico, quale storicamente è, in ontologico».

che a Kant appariva come un abisso (*Abgrund*), diviene per [Schelling][…] un infinito d'esistenza e non più un infinito d'essenza»[55].

Avendo posto un infinito esistenziale, Schelling mostra «una dignità del finito positivo. Esso è qualcosa che l'infinito produce attraverso una scissione interna […]. Il rapporto naturante-naturato non è più a senso unico […]. Il naturato non è un effetto morto, e la natura non è un prodotto»[56]. Invertendo di segno alcune considerazioni di K. Löwith, Merleau-Ponty evidenzia che la natura non è un in-Sé, ma «un doppio movimento di espansione e contrazione»[57]. Schelling, mantenendo «una priorità dell'esistenza sull'essenza»[58], abbozza una ontologia che non cristallizza l'infinito e dove la «condizione deve essere posta come condizionata»[59]. Per esplicitare questa doppia condizione, nei limiti di un articolo, vorremmo seguire alcune considerazioni di Schelling sul *Rapporto del reale e dell'ideale nella natura*.

La natura, anche e soprattutto per Schelling, non è un essere-in-sé, ma esprime «la eterna unità dell'infinito e del finito»[60]. Una unità, tuttavia, problematica, dal momento che non può trattarsi di una relazione estrinseca, tale che l'infinito si aggiunga estaticamente al finito, poiché, nel caso di una uscita-da-sé, l'infinito non sarebbe più tale; né, d'altro canto, è pensabile che la finitezza si aggiunga all'infinito. «Entrambi devono essere uniti da una necessità originaria e assoluta»[61], afferma il filosofo tedesco. È tale necessità che Schelling chiama, almeno «finché non troveremo un altro modo di esprimerla, il legame assoluto, ossia la copula»[62].

Già da queste primissime considerazioni emerge una caratteristica importante: il legame assoluto esprime l'infinitudine dell'infinito; l'idea, cioè, che l'infinito non costituisca l'attributo di un ente, né un semplice rapporto di negazione (onto)logica di un finito, bensì l'espressione di un assoluto copulativo inteso come «affermazione di se stesso»[63]. In questo legame, finito e infinito non sono posti come antitetici: il finito è tale solo nella misura in cui, potremmo dire, vi è un infinito divenire del finito. È ciò che Schelling chiama il concreto[64], ovvero l'infinita inerenza del finito al legame. Ma come l'infinito, così il concreto

[55] M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., pp. 52-53.
[56] Ivi, p. 53., c.n. Merleau-Ponty appare qui in antitesi a J. Hyppolite, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, tr. it. di S. Palazzo, Milano 2017, p. 345: «La filosofia di Schelling […] si mostra incapace di comprendere […] come il finito possa derivare dall'infinito, come la differenza possa apparire in seno all'Assoluto».
[57] M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 53. Cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. di S. Venuti, Roma-Bari 1982, p. 152: «la natura […] non sarebbe altro che un eterno espirare e inspirare». Cfr. M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea*, cit., pp. 162 ss.
[58] M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 54.
[59] Ivi, p. 55.
[60] F. W. J. Schelling, *Il rapporto del reale e dell'ideale nella Natura*, in Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, tr. it. di G. Preti, Firenze 1967, p. 68.
[61] *Ibid.*
[62] Ivi, p. 69.
[63] *Ibid.*
[64] In accordo al traduttore italiano manteniamo l'aggettivo sostantivato 'concreto' per tradurre il tedesco *das Verbundene*, letteralmente 'ciò che è legato insieme', cfr. *ibid.*, n. 1.

non può essere considerato un attributo poiché si creerebbe un dualismo tra una cosa (*res*) e il suo attributo e il legame si separerebbe da 'ciò che è legato' (*das Verbundene*) e si distruggerebbe. Il «legame e il concreto non costituiscono un doppio e diverso reale, bensì il medesimo»[65], tra loro c'è quello che i linguisti chiamano un rapporto espressivo, l'inseparabilità tra espressione ed espresso: la loro «non è una differenza reale, bensì puramente ideale»[66].

Identità del legame e del concreto, l'Assoluto è infinita affermazione di questa unità di inerenza: l'infinito infinitizza il finito creando infiniti finiti, essendo il legame continua produzione concreta di sé. È una unità che non è l'altro dei molti, ma immanente al molteplice: non un attributo, ma una modalità d'esistenza, una «unità nella molteplicità»[67]. Se il legame è affermazione, esso afferma la totalità del molteplice, ossia l'infinita unità della finitudine: la molteplicità, nella sua inerenza infinita, è una totalità. Dall'unità alla totalità: la molteplicità non è un aggettivo, ma un sostantivo; il molteplice non è quantitativo ed empirico – se così fosse, l'infinito smetterebbe di essere un divenire e ricadrebbe nell'ordine dell'Essere, diverrebbe un attributo. In quanto sostantivo, il molteplice non è una totalità *partes extra partes*, sezioni finite giustapposte le une alle altre, ma, in quanto infinito divenire del finito, esprime l'inerenza del legame e del concreto, la loro implicazione reciproca: il «legame è l'unità della molteplicità […], perciò la negazione della molteplicità per sé considerata»[68].

Il legame non è dunque una 'cosa' (*res*), ma una 'forza', potenza produttiva e non forma prodotta. Schelling parla di gravità, ovvero quella forza che apre il campo della finitudine: in quanto divenire-infinito del finito, la gravità istituisce un campo temporale. Ma il tempo non è la forma del legame, giacché, se fosse temporale, il legame si distruggerebbe, negando il molteplice anziché affermarlo. Il tempo è la modalità in cui si attua l'affermazione del concreto; esso è l'essenza concreta e in quanto tale è differente dal legame. Se è concesso esprimersi così, si tratta di una differenza ontologica tra il legame, che «è in sé eternità» e il concreto, che «è per sé durata»[69]. Il tempo mostra una differenza senza contraddizione, il paradosso del legame: l'inerenza non è coincidenza, l'Assoluto è scarto tra il tempo concreto e l'eternità del legame «senza la quale un tempo non potrebbe mai scorrere»[70]. Questa differenza fa sì che l'esistenza concreta possa essere compresa «solo dinamicamente»[71]; una dinamica, come abbiamo suggerito, espressiva, in quanto la «finitezza […] del concreto, consiste nel fatto che […] ora dura e poi va travolta dall'onnipotenza della copula»[72].

L'effimero del concreto non è una sua svalutazione ontologica, non ritorna nel nulla giacché, in virtù dell'inerenza e della differenza, «la sua eternità […]

[65] *Ibid.*
[66] Ivi, p. 70.
[67] *Ibid.*
[68] Ivi, p. 71.
[69] Ivi, p. 72.
[70] Ivi, p. 73.
[71] *Ibid.*
[72] *Ibid.*

appartiene al tutto»[73]. La differenza ontologica, così, non è quella tra essere e ente, ma tra modi di esistenza, tra il modo del tempo e quello dell'eternità. Questa differenza è la dinamicità ontologica, senza la quale l'unità, perdendo la sua propria concretezza, sarebbe mera coincidenza, pura quiete e l'infinito un dogmatico infinito d'essenza, attributo e non processo. Il legame è affermazione, forza affermativa che smuove la quiete. È in questa forza affermativa che «la gravità […] rende finite le cose, in quanto pone nel concreto l'unità»[74] esprimendo la differenza nella unità di «ciò che afferma con ciò che è affermato»[75]. In questa forza affermativa si esprime «il momento soggettivo»[76] dell'Assoluto.

Ora, in virtù dell'inerenza, la concretezza non può essere indifferente all'eternità, pena un nuovo dualismo tra eterno e tempo e «se l'eterno deve essere posto come reale anche nel concreto, il legame, ossia ciò che afferma, deve essere a sua volta affermato»[77]. Se la gravità afferma l'unità, occorre che la stessa affermazione sia unita, ossia completa. Se il molteplice non è una somma di individui *partes extra partes*, ma concretezza, serve un elemento che sia simultaneo alla forza affermativa così che, ovunque quest'ultima affermi assolutamente il molteplice, ne venga affermata anche l'unità assoluta del legame. Occorre una forza transindividuale che nell'affermazione della molteplicità ne affermi anche l'unità[78]. Se la gravità è tempo, occorre trovare una modalità dello spazio: essa è la luce. Se la gravità è il momento della concretezza diveniente, la luce è quello della concretezza simultanea, *vinculum substantiale*[79] che afferma nell'intimo del molteplice l'unità assoluta[80], contrae il movimento infinito, fa attrito, fa germinare la quiete nel movimento, mentre la gravità germinava il movimento nella quiete. La luce eternizza il movimento infinito del finito, rompe la continua discontinuità temporale unendo, laddove illumina, le connessioni che affermano, nell'assoluta differenza, l'unità del legame. La luce attualizza il molteplice laddove la gravità tenta di dissiparlo.

Non bisogna ingannarsi di nuovo: «anche la luce, come la gravità, è […] un'astrazione dell'unica intera essenza; non vediamo mai […] operare da sé una di queste due: la vera essenza delle cose […] è sempre l'identità di entrambe»[81]. L'identità del legame è dunque data dall'inerenza della luce e della gravità che,

[73] *Ibid.*
[74] Ivi, p. 74.
[75] Ivi, p. 75
[76] *Ibid.* Su una lettura in chiave ecologica cfr. S. Righetti, *L'etica dello spazio*, cit., pp. 156-167.
[77] *Ibid.* Emerge la portata ecologica di Schelling che sta qui tematizzando un *feedback* tra il Naturato e il Naturante, centrale per comprendere l'ecologia come una filosofia relazionale.
[78] Sul transindividuale cfr. E. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine, 2014. Ci sia concesso il rimando a G. De Fazio, *Corporeità e struttura. Per una dimensione trans-soggettiva in Merleau-Ponty*, in *Corpo, linguaggio e senso tra semiotica e filosofia*, AA.VV, Bologna 2016, pp. 23-56.
[79] Cfr. Ivi, p. 77: «diciamo della luce che essa è la sostanza, […] il fulgore vitale nel centro onnipresente della natura».
[80] Cfr. *Ibid.*: «come essenza intima e come secondo principio del singolo, la luce dispiega l'eternità in essa presente e la porta a manifestarsi nel fenomeno».
[81] Ivi, p. 78.

nella loro indiscernibilità, esprimono l'infinito divenire del finito mediante un infinito movimento e un infinito attrito. L'Assoluto è così composizione di una duplicità infinita: un infinito «come unità nella totalità» e un infinito «come totalità nell'unità. In ciascuno di questi infiniti - dice Schelling - è il legame eterno»[82], ossia nulla esiste se non in quanto inerenza all'Assoluto. Un Assoluto nel quale la produzione infinita non è data dall'emanazione di un *Ens Realissimum*, ma da quella che abbiamo chiamato la differenza ontologica nell'unione reale tra il legame e il concreto, ossia della natura, «essa sola veramente produttiva e creatrice»[83].

La natura, esprimendo l'inerenza dell'Assoluto, fa sì che esso non sia un fondamento, ma una processualità infinita: l'Assoluto riguarda il divenire (dunque l'esistenza) e non l'Essere (inteso qui come *Ens*). L'Assoluto è un processo che accelera e spinge, fa attrito e crea costantemente[84], ma è anche imperfetto, dato che l'identità del legame è non coincidenza, differenza ontologica creativa tra l'esistenza e l'essenza. L'imperfezione dell'Assoluto non è una mancanza: l'Assoluto è paradossale, ma non è contraddittorio e se mancasse di qualcosa non potrebbe affermarsi. Ma non è neppure una notte in cui tutte le vacche sono nere[85]. L'imperfezione dell'Assoluto è «un'originaria duplicità»[86], un'oscura produzione infinita sempre esposta alla dissoluzione e nella quale, di quando in quando, è possibile accendere dei focolai luminosi[87]. L'Assoluto è dunque una produzione infinita, fragilità ontologica profonda che «ci parla solo nella misura [in cui] facciamo il silenzio in noi stessi»[88].

3. Rendere visibile l'Assoluto: soggettività e arte trascendentale

Nell'idea di legame assoluto emerge la rilevanza teoretica di Schelling per una ecologia pensata come una filosofia della relazione e della finitezza. Con

[82] *Ibid.*
[83] Ivi, p. 80.
[84] Cfr. Ivi, p. 82: «È la stessa unità che tutto contiene e tutto prevede, che regola secondo l'idea del tutto i movimenti della natura universale e i mutamenti, sia quelli lenti e continui che quelli violenti e repentini; e riconduce continuamente tutto nel circolo eterno».
[85] Il riferimento è ovviamente la Prefazione di G. W. F. Hegel, *Fenomenologia della Spirito, I vol.*, tr. it. di E. De Negri, Firenze 1973, p. 13. Per il nostro argomento, cfr. M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., pp. 63-65 e 68-75 e X. Tiliette, *Attualità di Schelling*, Milano 1974, pp. 141-161 e 163-180. Cfr. altresì A. Koyré, *Hegel à Jena*, in Id., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris 1961, pp. 147-189.
[86] F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, tr. it. di M Losacco, rivista da G. Semerari, Bari 1965, p. 43.
[87] Mutuiamo l'immagine da M. Merlau-Ponty, *Senso e non senso*, tr. it. di P. Caruso, Milano 2004, p. 22: «Piuttosto che un mondo intellegibile, esistono fulcri sfavillanti separati da zone di notte». Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 211: «'Notte' del dubbio, ipotesi nihil esse, che scopre immediatamente lume naturale, ciò che è. […] Se la filosofia di Descartes è questo, instaurazione di una luce intelligibile contro l'uomo sensuale […] essa deve contenere […] un rapporto ambiguo di luce e sentimento, dell'invisibile e del visibile, del positivo e del negativo». Cfr. *supra*, n. 19.
[88] F. W. J. Schelling, *Il rapporto del reale e dell'ideale nella Natura*, cit., p. 87.

Schelling si può concepire la finitudine come il tramite per cui si esplica l'infinito e non un momento da superare verso la sintesi in-sé-per-sé. Egli permette di rovesciare l'ontologia positivistica sullo sfondo di una unità naturale che non è assimilabile ad una sostanza (*res*).

L'interpretazione del chiasma come legame assoluto offre all'ecologia un radicamento nella tradizione filosofica moderna, mostrandone alcune caratteristiche che le permetterebbero di svincolarsi dalle – pur sempre importanti – urgenze dell'attualità, grazie a un importante apparato concettuale. La filosofia di Schelling permette di tematizzare in maniera sistematica, e non solo valoriale[89], l'assunto dell'ecologia: «la natura non è un oggetto»[90]. Non potrà essere un pensiero positivistico[91] a restituire le complessità ecologiche, ma, come scrive Merleau-Ponty, una «filosofia […] incessantemente impegnata in un circolo. [In quanto l]a circolarità del sapere ci pone non già di fronte all'Assoluto, ma al centro di esso. L'Assoluto non è solamente l'Assoluto, ma il movimento […] tra il finito e l'infinito»[92].

Pensato così, l'Assoluto mostra tutta la sua portata ecologica. Una «relazione in cui due termini permangono nella loro alterità, una sintesi senza concetto»[93], espressione di «una vita all'interno della natura»[94] che non è la figura mitica del buon selvaggio, ma l'ancoraggio di ogni produzione umana, il suo innesto nel processo infinito che lo avvolge e lo supera: «Schelling raggiunge […] quei pensatori del Rinascimento […] per i quali l'uomo è un microcosmo […] e non, come in Kant, una libertà vuota, un'antiphysis»[95]. Nella dialettica imbalsamata tra una necessità naturale (in-sé) e una libertà umana (per-sé), la filosofia di Schelling mostra una «qualche dose di creatività»[96] intermedia. Alla dicotomia dell'in-sè e del per-sé, Schelling e con lui Merleau-Ponty offrono all'ecologia «il carattere non sostanziale, ma dinamico e relazionale»[97] della natura e una «fenomenologia dell'Essere pre-riflessivo»[98], vera e propria eco-fenomenologia.

Queste tematiche chiamano in causa lo statuto stesso della filosofia. Sviscerare in tutte le sue implicazioni tali questioni è compito improbo per il presente articolo. Vorremmo però mostrare come, con una concezione

[89] Cfr. E. Leonardi, *Lavoro, Natura, Valore*, cit.
[90] M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., p. 45.
[91] Si intende per positivismo ciò che si è inteso in tutto il saggio: quella ontologia che pone al centro l'idea di un *Ens Realissimum* infinito, facendo della natura un essere-in-sé e dell'Infinito un attributo di un Essere perfetto.
[92] M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 68, c.n.
[93] M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., p. 115.
[94] M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 68.
[95] Ivi, p. 63. È molto probabile che l'obiettivo polemico sia L. Brunschvicg, per il quale «l'umanismo è radicale. Tutto è costruito e dato nello stesso tempo. Non esiste più lo scarto kantiano […] tra la teoria e la pratica, la Natura e la Libertà», Ivi., p. 38. Cfr. E. Saint-Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., pp. 60 ss.
[96] M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., p. 110.
[97] Ivi, p. 117.
[98] M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 59.

processuale dell'Assoluto, sia ecologicamente importante porre le basi per una filosofia capace di rendere visibile, senza cristallizzarlo, il dinamismo ontologico.

Tali considerazioni erano analoghe al lavoro di Merleau-Ponty degli anni dei corsi sulla natura, ai quali si affiancarono, negli A.A. 1958-59 e 1960-61, quelli sulla possibilità della filosofia. Abbiamo già avuto modo di commentare alcuni passaggi su Descartes. Qui vogliamo segnalare alcuni aspetti generali di questi corsi, concepiti come complementari a quelli sulla natura, dando la sensazione, se non la certezza, che tematica della natura e statuto della filosofia fossero inscindibili. Se in quelli sulla natura gli interlocutori sono, per un lato, la filosofia 'razionalista' (dal cartesianesimo fino al neo-kantismo e alla fenomenologia), per l'altro le scienze naturali (fisica, etologia, cibernetica), nei corsi sulla filosofia – oltre a un dialogo con Heidegger – a dover essere segnalata è la centralità dell'arte, soprattutto della pittura e della letteratura.

Merleau-Ponty si inscrive nella scia husserliana della crisi del pensiero europeo, rifiutandone però una lettura nichilistica. È vero che egli riconosce una decadenza della filosofia, ma ai suoi occhi essa «è inessenziale; è quella propria di una certa maniera di filosofare (secondo sostanza, soggetto-oggetto, causalità). La filosofia troverà aiuto in poesia, rinascerà e reinterpreterà così il suo passato di metafisica»[99].

La tematica dell'arte non è certo nuova nel pensiero merleau-pontyano[100]. All'indomani della *Fenomenologia della percezione*, uscì uno dei suoi saggi più noti, *Il dubbio di Cézanne*[101], nel quale si esprimeva l'idea che «la creazione artistica apra a un dispiegamento visibile di ciò che resta, altrove ed altrimenti, invisibile»[102]. Questa idea ritorna anche al Collège de France: contro l'ipotesi moderna del quadro «che suscita "rappresentazione" illusoria: sostituto del mondo»[103], Merleau-Ponty sottolinea il lavoro della pittura novecentesca che ha dispensato «il quadro dalla funzione di somiglianza per permettergli di esercitare la funzione di espressione»[104] e così mettere «in crisi quella concezione di opera […] che poneva il quadro come rappresentazione fedele»[105]. Oltre a Cézanne, l'attenzione del filosofo si concentra su Paul Klee, il quale ha fatto della

[99] M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 7; cfr. ivi., p. 164. Cfr. Id., *La Natura*, cit., p. 67: «Schelling non crede che la filosofia debba aspettarsi tutto da se stessa senza affidarsi a nessun'altra esperienza, religiosa o artistica. […] L'accesso all'Assoluto da parte della filosofia non è dunque l'unico. Ci sono delle esperienze che insegnano qualcosa alla filosofia, il che non significa che questa debba perdere la sua autonomia».

[100] Sull'estetica di Merleau-Ponty la bibliografia è sterminata. Ci limitiamo a suggerire alcuni testi importanti per il nostro argomento: S. Ménasé, *Passivité et creation*, cit.; M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milano 1990; M. Arici, *Avventure dell'espressione. La pittura, la musica e la nuova ontologia di Merleau-Ponty*, Roma 2008.

[101] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, cit., pp. 27-44.

[102] P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, cit., p. 107.

[103] M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 19.

[104] Ivi, p. 23.

[105] P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, cit., p. 108. Si tratta di una concezione che ha dato alla «parola immagine […] una cattiva fama perché si è creduto sconsideratamente che un disegno fosse un ricalco, una copia, una seconda cosa, e che l'immagine mentale fosse

figurazione una delle cifre principali del suo lavoro[106]. In quest'idea, come si legge in *L'occhio e lo spirito*, Merleau-Ponty rileva la peculiarità dell'arte pittorica: essa «non evoca niente […]. Fa tutt'altra cosa, quasi il contrario: dona esistenza visibile a ciò che la visione profana crede invisibile»[107].

La visione profana è quella 'positivistica', che non vede altro se non dei dati visuali pienamente dispiegati, senza profondità, aggregato *partes extra partes*; è quella del *Kosmotheoros*, visione di sorvolo, senza implicazioni con il mondo, quest'ultimo ridotto a oggetto d'uso e di analisi. La pittura offre alla filosofia la possibilità di ripensare il proprio lume naturale: non più occhio incorporeo senza luogo[108], ma una visibilità situata nel cuore delle cose, in gioco con il mondo. È questa circolarità del soggetto e del mondo, dell'idea e della carne, dell'anima e del corpo che, come avrebbe detto Klee, l'arte rende visibile, permettendo alla filosofia di posizionarsi all'origine impalpabile delle sensazioni[109], dove le cose prendono forma: il pittore dipinge per nascere[110].

Vi è una portata gnoseologica importante. La pittura, non più rappresentazione, non per questo perde ancoraggio col reale – «L'astratto è ancora il mondo»[111]. Essa mostra la nostra inerenza, il chiasma che lega l'artista all'Essere. Con l'arte avviene il rovesciamento della dottrina copernicana[112]. La correlazione soggetto-mondo non è più mediata solo dall'intelligenza – l'accesso dello scienziato, che non viene comunque rifiutato –, ma anche dalla sensibilità e dall'immaginazione che sono quelli dell'artista. Il principio correlazionale della fenomenologia si amplia offrendo un modello di conoscenza che non è più (solo) rappresentativo, ma pragmatico. La conoscenza non è solo la sussunzione del molteplice sotto i concetti, ma rimanda a un'architettonica trascendentale nella quale, oltre all'opera dell'intelligenza, intervengono in maniera attiva la sensibilità e l'immaginazione. Si tratta di una filosofia trascendentale che rende visibile la genesi dell'Essere.

Arte, natura e scienza come i tre corni della fenomenologia merleau-pontyana, uniti non da una sintesi intellettuale-dialettica, ma da «un *logos* delle linee, delle luci, dei colori, dei rilievi, delle masse, una presentazione aconcettuale dell'Essere universale»[113]. Vi è un *telos* che non appartiene all'ordine della natura, ma ad un *facere* umano, una teleologia che richiede la nostra azione, la nostra arte; un *telos* che non è lo scopo univoco di un processo, ma l'intreccio di

un disegno di questo genere nel nostro bazar privato» (M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, Milano 1989, p. 21).

[106] P. Klee, *Teoria della a e della figurazione I*, tr. it. di F. Saba Sardi, Milano-Udine 2001, pp. 17 ss.

[107] M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 23.

[108] Cfr. A. M. Iacono, *Storie di mondi intermedi*, Pisa 2016, pp. 41-51.

[109] Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 154.

[110] M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 26.

[111] M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 25.

[112] Cfr. E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, «Aut-Aut», 245, 1991, pp. 3-18. Per una lettura ecologica, P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, cit., pp. 83-122.

[113] M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., pp. 50-51, c.n.

molteplici finalità senza scopo che richiedono «una forza che lott[i] contro una certa contingenza delle cose per ricondurle all'ordine»[114]. È questo conflitto che la filosofia deve rendere visibile, un gioco immanente al chiasma tra soggetto ed oggetto, al legame assoluto dell'infinito col finito.

Dove filosofia della natura, arte e scienza divengono indiscernibili, riaffiora il lavoro di Schelling: Merleau-Ponty si richiama esplicitamente alle riflessioni del *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Ci sia concesso di attraversare il testo al fine di esplicitare, per quanto possibile, quanto detto finora.

Merleau-Ponty riprende l'affermazione di Schelling per la quale la natura «è finalistica, senza essere finalisticamente spiegabile»[115], anzi «non si tratta affatto di spiegarla […]. Bisogna 'viverla e provarla'»[116]. La conoscenza della natura è un'esigenza pratica, prima che teoretica: che non sia spiegabile da un punto di vista teleologico è indice del fatto che la dimensione pratica non rimandi ad un dover-essere, bensì all'urgenza etica di risposta alle incombenze della 'situazione', una risposta al processo diveniente infinito, un intuirsi nella finitudine come «un infinito divenire»[117]. La condizione soggettiva non è sostanziale, ma ha una costituzione fluida che si attualizza solo nella misura in cui vi è dell'attrito – essa è come la scintilla di «un'operazione in cui vi sono due attività opposte»[118], una inerenza naturale tra l'attività diveniente e la passività che ostacola questo processo. Quella soggettiva è così una condizione esistenziale nella quale non sì dà una pacificazione se non temporanea; non vi sono sintesi a titolo ultimo, ma una continua esplosività, un'apertura costante, conflitto inesauribile. Merleau-Ponty diceva che l'originario è esplosivo[119] e ciò vale anche per Schelling per il quale l'originario «è la lotta delle opposte direzioni nell'Io, l'identità è quel che ne risulta»[120]. Effetto di una lotta originaria, questa identità non è l'unità sintetica degli opposti, ma un'identità avversativa, non-differenza, indiscernibilità dell'attivo e del passivo. Identità fluente e diveniente che esprime «il conflitto [infinito] di quelle due attività»[121].

Nell'interstizio di queste due direzioni della lotta originaria, emerge una soggettività: emergenza che non la svincola dalla lotta, ma anzi la rende identica al conflitto stesso. Soggettivo è dunque un modo (quasi in senso spinoziano) di articolazione della lotta. È in questa articolazione modale del processo naturale che si crea la necessità pratica del sapere, la necessità di una soggettività allo stato nascente di resistere alla dissipazione del divenire. Il sapere soggettivo diventa un vero e proprio atto di resistenza, ragion pratica dell'esistenza che è «realmente-

[114] M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 12.
[115] F. W. J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 18; cfr. M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 56.
[116] M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 56.
[117] F. W. J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 55.
[118] Ivi, p. 61 (traduzione leggermente modificata).
[119] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 142; Id., *È possibile oggi la filosofia?*, cit., pp. 9 ss.
[120] F. W. J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 64.
[121] *Ibid.*

opposta»[122] al conflitto naturale. In questa opposizione reale si situa il doppio vincolo tra ragione e natura, l'inerenza assoluta per la quale «il sapere è […] produttivo»[123]. Si tratta di una produzione a due fasi: il sapere, inizialmente, germina nella sensibilità, nel caotico vortice del molteplice in divenire; questa sensibilità però non è una zavorra, né l'inganno di un genio maligno, bensì è intrecciata alla forza propulsiva della produzione naturale e tutta «la realtà della conoscenza si attacca alla sensazione»[124].

Tuttavia, la sola sensibilità sarebbe insufficiente: essa non resisterebbe al fluire infinito se non ci fosse un atto di ripresa di questa passività che, senza superarla, la rendesse capace di opporsi e fare resistenza. Serve un modo che, con la sensibilità, sia capace di creare un soggetto finito, cambiando di segno la passività: serve la quantità negativa della passività. Occorre che il senziente si intuisca come tale mediante un'operazione di limitazione della passività della sensazione[125]. Tale operazione crea una prima opposizione, una finitudine inconscia e in quanto tale non ancora soggettiva a pieno titolo, un aggancio atto a rilanciare l'operatività: è una percezione senza soggetto dalla quale, tuttavia, emerge un senziente, un germe di soggettività, di intuizione. Più la finitudine inconscia sarà capace di resistere al divenire, più l'attrito acquisterà in intensità; maggiore è l'intensità dell'attrito, maggiore diventa la percezione, fino a raggiungere il punto estremo intuibile dove la percezione diventa sensazione. È questa forza intensiva a diventare l'oggetto di una filosofia trascendentale, perché è proprio per questo aumento di intensità che, rovesciando di segno la passività, si genera un'intelligenza, ovvero la capacità di intuire coscientemente il caotico divenire e tentare di porvi attivamente – cioè 'con coscienza' – qualche rimedio atto a evitare la dissoluzione nel caos indistinto. La filosofia trascendentale, dice Schelling, non deve spiegare l'autocoscienza[126], ma «la guarda nel suo divenire, e la fa […] nascere davanti ai suoi occhi […] come condizione universale del sapere»[127] .

Il sapere è legato alla capacità soggettiva di intuire con intelligenza la natura, un'intuizione produttiva capace di opporsi realmente al divenire. Lo scopo dell'intelligenza non è dunque determinato nella sua essenza, ma vincolato alle condizioni esistenziali nelle quali essa viene a configurarsi. La produzione intelligente non è, così, teleologica in sé, sebbene essa resti finalisticamente orientata alla produzione di qualcosa che faccia attrito. L'atto di creazione dell'intelligenza è il rovesciamento in una forza attiva di quella che era una forza puramente passiva; l'intelligenza è come uno stordimento che, partendo dalla percezione inconscia, finisce col diventare una potenza consapevole. Si tratta di

[122] F. W. J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 73.
[123] Ivi, p. 80.
[124] *Ibid*. La citazione prosegue: «una filosofia, che non possa spiegare la sensazione, è già per questo fallita».
[125] Cfr. Ivi., pp. 84-85.
[126] Ivi, p. 26.
[127] Ivi, p. 90.

un'individuazione, una peculiare articolazione di un processo di soggettivazione trascendentale che determina la genesi di una coscienza che, nelle sue operazioni, non si smarca mai da una passività dalla quale ricava la forza di resistere all'infinito, una passività che non è la mera ricettività, ma un'articolazione inconscia del legame con tutto ciò che non è coscienza.

La soggettivazione è l'«identità del conscio e dell'inconscio»[128] e la dimensione pratica della filosofia trascendentale è di 'rendere visibile' tale identità, tale individuazione che non può essere cristallizata in un individuo atomico o in una identità puramente logica – pena lo scacco dogmatico. Perché ciò non avvenga, è opportuno che tra la natura e il trascendentale non manchi l'inerenza, non vi sia salto. La sensibilità passiva e l'intelligenza creativa non possono essere separate, devono sopravanzare l'una sull'altra, intrecciarsi, contaminarsi. L'intelligenza da sola non sarebbe capace di vedere il legame naturale; l'intuizione soltanto non potrebbe durare a lungo contro la dissipazione. Serve un organo di questa intuizione intellettuale, un terzo elemento capace di muoversi nell'oscurità della natura e allo stesso tempo di estrarre qualcosa di utile all'intelligenza, delle 'immagini' chiare, anche se confuse, di ciò che è distinto nell'oscurità. Tra la sensibilità e l'intelligenza serve un anello intermedio capace di rendere possibile l'impossibile[129], «l'unico elemento per mezzo di cui siamo capaci di pensare e di comprendere anche il contraddittorio – la forza immaginativa»[130]. L'immaginazione, kantianamente, è capace tanto di lavorare per l'intelligenza quanto di aggirarsi con destrezza nell'oscurità[131], nel cuore dell'ambiguità naturale che «racchiude il principio generale dell'armonia prestabilita tra il conscio e l'inconscio»[132]. Anello intermedio tra la sensibilità e l'intelligenza, l'immaginazione è la capacità soggettiva di agire all'interno di «un'oscura incognita potenza»[133].

Sensibilità, immaginazione e intelligenza formano l'architettonica trascendentale della soggettività, che non è una sostanza-per-sé, ma un gioco nel cuore dell'Assoluto e, più che allo scienziato cartesiano, è simile all'artista: se il primo ha di mira solo il chiaro e distinto, quest'ultimo «per quanto sia pieno di intenzionalità, [….] si trov[a] sotto l'influsso di una forza, che […] lo costringe ad esprimere o a descrivere cose che egli stesso non penetra interamente, e la cui significazione è infinita»[134]. L'arte trascendentale è duplice, «è dovuta all'opera di

[128] Ivi, p. 285.
[129] Ivi, p. 288.
[130] Ivi, p. 300.
[131] Cfr. C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia 2003, pp. 245-266.
[132] W.J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 288.
[133] *Ibid.* Ci sia concesso l'inciso: l'intuizione intellettuale rimanderebbe, più che all'intelletto intuitivo, al gioco delle facoltà della *Urteilskraft* e alla schematizzazione senza concetto. Cfr. X. Tilliette, *L'intuition intelletctuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995, pp. 13-37, 53-70 e175-191; cfr. altresì C. La Rocca, *Soggetto e mondo*, cit., pp. 250-253.
[134] Ivi, p. 290.

due attività affatto diverse tra loro»[135], una cosciente e una inconscia, una attiva e una passiva.

Tuttavia, il rapporto tra arte e scienza non è di antagonismo, ancora una volta si tratta di opposizione reale: la scienza non è fuori dall'Assoluto, non nega la sensibilità e l'immaginazione. Occorre riscoprire nel pensiero chiaro e distinto il legame con l'oscurità e la confusione naturale che dà senso alla luminosità dell'intelligenza. Certo, arte e scienza hanno scopi differenti[136], ma ciò non significa che le idee chiare e distinte siano autosufficienti. Esse sono intrecciate con la natura, che non è l'oggetto della scienza, ma il suo 'spazio-di-gioco' (*Spielraum*)[137]. L'immaginazione e la sensibilità sono ingredienti fondamentali della scienza e in questo senso «si può dire che l'arte sia il modello della scienza»[138]: costruzioni coscienti che rendono attive le facoltà soggettive, senza spezzare il circolo con la passività naturale che ne fa da sfondo.

Così l'arte trascendentale rende visibile l'assunto ecologico che la natura non è l'oggetto di un sapere specifico: si tratta, invece, del processo infinito col quale la soggettività trascendentale è in un chiasma continuo. La natura si presenta come ciò che di inatteso capita nell'esistenza, l'oscura avversità nella quale si gioca l'avventura delle soggettività finite catturate, nell'infinito tentativo di resistere al divenire, in quell'originaria duplicità che ne caratterizza la fragilità esistenziale. Questa avventura è, nel chiasma di natura e trascendentale,

> l'odissea dello spirito, il quale […] cercando se stesso, fugge se stesso; […] si mostra attraverso il mondo sensibile solo come il senso attraverso le parole, solo come, attraverso una nebbia sottile, quella terra della fantasia, alla quale miriamo[139].

Gianluca De Fazio
Università di Bologna
✉ gianlucadefazio1984@gmail.com

[135] *Ibid.*
[136] Cfr. Ivi, p. 296.
[137] Cfr. P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, cit., pp. 127-167; e P. Amoroso, G. De Fazio, *Dall'arca Terra allo* Spielraum. *Natura, corpo, spontaneità*, «Chiasmi International», XIX, 2018, pp. 327-344.
[138] W.J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 296.
[139] Ivi, p. 301.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429934

Contributi/9

Schelling und Canguilhem

Einleitung zu einem Dialog

Gregorio Demarchi

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 19/01/2020. Accettato il 24/06/2020.

Schelling and Canguilhem. Introduction to a Dialogue

The article undertakes to compare Schelling's and Canguilhem's views on the relationship between life, laws of nature and mechanism. By their common reference to the debates between mechanists and vitalists that shaped the life sciences in the 18th century, a historical background emerges, which is sketched in the first part of the article. In the second part, a comparison is made between Schelling's conception of the 'lawless lawfulness' of the living and Xavier Bichat's vitalism, which emphasizes the irregularity of the vital manifestations. Against the background of this comparison, the third part of the article then shows that both Schelling's 'philosophy of the organic' and Canguilhem's vitalism represent a radicalization of Bichat's approach. Both authors do not see the normative autonomy of the living as an *exception* in a world otherwise integrally regimented by mechanical laws of nature, but as the very condition of possibility of mechanism. The conclusion shows how topical these conceptions are in the context of contemporary debates in the philosophy of biology.

***

Einleitung

Obwohl Schellings Naturphilosophie und Canguilhems *philosophie du vivant* zu ganz unterschiedlichen Epochen der Philosophiegeschichte gehören, wird hier der Versuch unternommen, eine gemeinsame Fragestellung zu rekonstruieren, die es ermöglichen sollte, die philosophischen Projekte der zwei Autoren in einen fruchtbaren Dialog zu bringen. Schellings Naturphilosophie nährt sich einerseits von den Ergebnissen der empirischen Naturwissenschaften vom Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, andererseits interpretiert sie diese empirischen Kenntnisse im Rahmen eines konzeptuellen Gerüsts, das wesentlich durch Spinozas Metaphysik geprägt ist[1]. Canguilhem entwickelt

[1] Im Rahmen des vorliegenden Artikels wird vor allem die frühe Naturphilosophie Schellings in Betracht gezogen, bis und mit den naturphilosophischen Schriften aus der Phase der Identitätsphilosophie (d.h. bis zu den *Aphorismen über Naturphilosophie*, die im 2. Band der

seinerseits seine philosophischen Überlegungen zum eigentümlichen Status der biomedizinischen Wissenschaften gegenüber Physik und Chemie anhand einer Auseinandersetzung mit dem historischen Prozess der Konstituierung der modernen Lebenswissenschaften im 18. und 19. Jahrhundert, und zwar unter Berücksichtigung insbesondere der Transformationen, die die Biologie und die Medizin um 1800 erfahren[2]. Dadurch ergibt sich schon eine erste Gemeinsamkeit zwischen Schelling und Canguilhem, nämlich ihre Bezugnahme auf die theoretischen Debatten, die die Entstehung der modernen Biologie und die institutionelle Transformation der Medizin um 1800 sowohl in Deutschland als auch in Frankreich begleiteten.

Gerade durch ihre gemeinsame Bezugnahme auf diese Debatten – die sich hauptsächlich um die Frage drehten, ob und inwiefern die Ausdehnung der mechanistischen Erklärungsmodelle von der Physik und der Chemie auf die Untersuchung der Erscheinungen des organischen Lebens berechtigt ist – ergibt sich aber eine zweite Möglichkeit der Vergleichung zwischen Schelling und Canguilhem, die die systematische Ebene ihrer Beantwortung auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mechanismus und Leben betrifft. Es ist auf dieser zweiten, systematischen Ebene, dass Schellings und Canguilhems Konzeptionen vom Mechanismus, von der Rolle von Naturgesetzen in der unorganischen und in der organischen Welt, vom eigentümlichen ontologischen Status von organischen Individualitäten und schließlich von den Begriffen von Gesundheit, Krankheit und organischer Norm am besten miteinander verglichen werden können.

Der Artikel gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil werden die erwähnten Transformationen in den biomedizinischen Wissenschaften und Institutionen in den letzten Jahrzehnten des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts skizzenhaft rekonstruiert, unter besonderer Berücksichtigung der Frage, welches wissenschaftshistorische Modell am besten geeignet ist, diese Transformationen zu erfassen. Während bisher in der Forschung hauptsächlich auf Imre Lakatos' Modell der «Forschungsprogramme» (T. Lenoir[3]) oder auf Thomas Kuhns

Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft von 1807 erscheinen). Somit kann die Konzeption der Krankheit, die Schelling in der *Freiheitschrift* von 1809 entwickelt, nicht in ihrer systematischen Bedeutung berücksichtigt werden.

[2] In seiner medizinischen Dissertation *Le normal et le pathologique* (1943) lässt Canguilhem die Geschichte von der Auffassung der Krankheit als bloß quantitativen Modifikation des normalen Zustands des Organismus mit dem Schottischen Arzt John Brown (1735-1788) anfangen (G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, München, 1974, S. 33-36), dessen Werk eine zentrale Rolle für die Entwicklung der medizinischen Konzeptionen in Deutschland spielte, und zwar in einem durch Schellings Naturphilosophie stark geprägten Kontext. Von zentraler Bedeutung für Canguilhems Vitalismus ist auch Xavier Bichat (1771-1802), dessen anatomischen und physiologischen Werke auf genau denselben Jahren datieren, in denen Schelling seine Naturphilosophie entwickelt.

[3] T. Lenoir, *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht 1982.

Modell vom «Paradigmenwechsel» (T. Bach,[4] N. Tsouyopoulos[5]) zurückgegriffen wurde, unternimmt vorliegender Artikel den Versuch, die methodologischen Anweisungen von Georges Canguilhems' historische Epistemologie und insbesondere seinen Begriff der «wissenschaftlichen Ideologie» auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Schellings Naturphilosophie und den damaligen empirischen Naturwissenschaften anzuwenden[6].

Der zweite Teil des Artikels geht tiefer auf die theoretischen Debatten ein, die den Wandel der biomedizinischen Wissenschaften um 1800 begleiten. Insbesondere nimmt sich der Artikel vor zu zeigen, dass Schellings frühe Naturphilosophie (insbesondere die «Philosophie der Biologie», die in der *Weltseele* von 1798 und im *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* von 1799 entwickelt wird) eine Konzeption des organischen Lebens vorlegt, die hinsichtlich der Art und Weise, wie sie das Verhältnis zwischen Mechanismus, Naturgesetzmässigkeit und Singularität der organischen Individualitäten auffasst, mit der gleichzeitig von Xavier Bichat entworfenen vitalistischen Auffassung von der Eigentümlichkeit von physiologischen Phänomenen verglichen werden kann[7].

Vor dem Hintergrund der parallelen Lektüre von Schelling und Bichat wird dann im dritten Teil der systematische Vergleich zwischen Schelling und Canguilhem unternommen. In seiner identitätsphilosophischen Phase, und insbesondere in den Beiträgen, die er für die «Jahrbücher für Medicin als Wissenschaft» (1805-1808) verfasst, bettet Schelling seine eigentümliche Auffassung von organischer Individualität in einen metaphysischen Rahmen ein, der wesentlich durch Spinozas metaphysische Konzeption der individuellen Essenzen von endlichen Einzeldingen geprägt ist. Wie zu zeigen, fasst Schelling individuelle Essenzen als normative Instanzen auf, und zwar gerade in der biomedizinischen Bedeutung, die die Begriffe von Norm und Normativität auch für Canguilhem haben. Es ist die jeweils eigene vitale Norm, die einer organischen Individualität wesentlich ist, die bestimmt, wie diese Individualität auf die Einwirkungen der äußeren Umwelt reagiert. Wie zu zeigen, hat diese Auffassung

[4] T. Bach, *Biologie und Philosophie bei C. F. Kielmeyer und F. W. J. Schelling*, Stuttgart 2001.
[5] N. Tsouyopoulos, *Asklepios und die Philosophen. Paradigmawechsel in der Medizin im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2008.
[6] Auch A. Gambarotto, *Vital Forces, Teleology and Organization*, Cham 2018, S. XVIII, bezieht sich in seiner Rekonstruktion von der Konstituierung der Biologie um 1800 auf Canguilhems Einschätzung der theoretischen «Fruchtbarkeit» des Vitalismus hinsichtlich der Bestrebungen, die Eigenständigkeit der Biologie gegenüber den «annexionistischen» Versuchen seitens der physikochemischen Wissenschaften zu behaupten.
[7] Wie dies W. Bechtel, *Addressing the Vitalist's Challenge to Mechanistic Science. Dynamic Mechanistic Explanation*, in *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science 1800-2010*, S. Normandin und C.T. Wolfe (hrsg. von), Dordrecht 2013, S. 345-370, zeigt, sind Bichats Einwände gegen die mechanistische Auffassung von physiologischen Phänomenen noch immer aktuell, und sollen von den Verfechtern des sogenannten Neuen Mechanismus (W. Wimmsatt, W. Bechtel, R.C. Richardson, P.K. Machamer, L. Darden, C.F. Craver) ernst genommen werden. Der Vergleich zwischen Schelling und Bichat soll u.a. zeigen, dass Bechtels These auch für Schellings «Philosophie der Biologie» gilt, wie dies noch in der Konklusion des Artikels gezeigt wird.

viele Gemeinsamkeiten mit Canguilhems Verständnis der individuellen Norm (die wiederum von Kurt Goldstein übernommen ist[8]). Die Eigentümlichkeit der vitalen gegenüber den physikochemischen Phänomenen, die Schelling und Canguilhem hervorheben, stellt noch immer eine wichtige Herausforderung für die heutigen Reduktionisten dar, und Schellings und Canguilhems eigene Konzeptionen bieten noch heutzutage anschlussfähige Ansätze für die Lösung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Mechanismus und Leben.

1. Schellings Naturphilosophie: eine «wissenschaftliche Ideologie»?

Eine erste Ebene des Vergleichs zwischen Schelling und Canguilhem wird, wie erwähnt, durch ihre gemeinsame Bezugnahme auf die Debatten ermöglicht, die die Konstituierung der Biologie zu einer modernen Wissenschaft und die theoretischen und institutionellen Transformationen der Medizin Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts begleiteten. Diese Debatten betrafen insbesondere die Frage nach dem Verhältnis des Gegenstands der biomedizinischen Wissenschaften zu den mechanischen Gesetzmäßigkeiten der Physik. Da im 18. Jahrhundert die Biologie sich noch nicht als eigenständige Wissenschaft konstituiert hatte, waren es ursprünglich vor allem Ärzte, die die Frage danach, ob das Leben auf physikalische Mechanismen reduzierbar ist oder nicht, zu beantworten versuchten. Die Debatte zwischen Mechanisten und Vitalisten, die so zentral für das Werk von Schelling sowie auch für dasjenige von Canguilhem ist, geht in der Tat auf die Auseinandersetzung zwischen dem mechanistischen Medizinprofessor Hermann Boerhaave (1668-1738) und dem animistischen Vitalisten Ernst Georg von Stahl (1659-1734) zurück. Eine weitere wichtige Figur in der Entwicklung der Lebenswissenschaften im 18. Jahrhundert war Albrecht von Haller (1708-1777), der an der Universität von Göttingen seine physiologischen Untersuchungen nach einem methodologischen Ansatz verfolgte, der Newton entlehnt war, indem er sich auf die Beobachtung der Manifestationen der Kräfte beschränkte, die in den Organismen wirken (nämlich Irritabilität und Sensibilität), ohne metaphysische Hypothesen darüber zu formulieren, was die letzte Quelle dieser Kräfte sei[9].

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts können hauptsächlich zwei wichtige Entwicklungen verfolgt werden, in deren Rahmen die Debatte zwischen Mechanisten und Vitalisten weitergeführt wird: einerseits die Konstituierung

[8] K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus: Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Haag 1934. Für Canguilhems Verhältnis zu Goldstein siehe I. Moya Diaz, *Canguilhem avec Goldstein: de la normativité de la vie à la normativité de la connaissance*, «Revue d'histoire des sciences», LXXII, 2018 S. 179-204.
[9] Für die Entwicklung der Physiologie im 18. Jahrhundert siehe J. Zammito, *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, Chicago 2018. Siehe auch die Aufsätze in C. Bognon-Küss und C.T. Wolfe (hrsg. von), *Philosophy of Biology before Biology*, London 2019.

der modernen Biologie als einer eigenständigen Wissenschaft, andererseits die Transformation der Medizin zu einer modernen staatlichen Institution.

Die erste Entwicklung – die Konstituierung der modernen Biologie – war ein transnationaler Prozess. Während in Frankreich das Werk von Buffon, Diderot und Lamarck für diese Entwicklung prägend war, spielte in Deutschland die sogenannte Göttinger Schule um Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) die führende Rolle. Blumenbach, ein Schüler von Haller, verband Hallers Physiologie der organischen Kräfte mit Fragen der Naturgeschichte – insbesondere mit dem Thema der «Varietäten» innerhalb einer Art[10]. Nach der von Timothy Lenoir vorgelegte Interpretation war es die Rezeption von Blumenbachs Theorie vom Bildungstrieb in Kants *Kritik der Urteilskraft*, die zur Formulierung des *Hardcore* eines «vital-materialistischen» bzw. «teleo-mechanistischen» Forschungsprogramms im Sinne von Imre Lakatos führte[11]. Gemäß diesem «Forschungsprogramm» kann eine konsequente Verfolgung des mechanistischen Ansatzes nur unter der regulativen Annahme vom «*Princip* einer ursprünglichen *Organisation*»[12] (*Kritik der Urteilskraft*, §81) erfolgreich sein. Blumenbachs «Forschungsprogramm» wurde dann von seinen Schülern Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844) und Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837) weitergeführt, die in fruchtbarer Wechselwirkung mit Schellings Naturphilosophie standen[13].

Die andere wichtige Entwicklung ist die Institutionalisierung der modernen Medizin. In Frankreich ist dieser Prozess hauptsächlich durch die Konstituierung des «ärztlichen Blicks» der modernen Klinik charakterisiert[14]. Der klinische Ansatz – der sich um eine Neubegründung der Nosographie, d.h. der Klassifizierung der Krankheiten, nicht nach ihrem Wesen, sondern nach ihren Symptomen, bemühte[15] – wurde insbesondere von der Pariser Schule verfolgt, während die Schule von Montpellier einem Vitalismus hippokratischer Prägung treu blieb. Der klinische Ansatz der Pariser Schule verhinderte jedoch nicht, dass einer ihrer wichtigsten Vertreter, nämlich Xavier Bichat, seine

[10] Es war insbesondere die Frage nach Ursprung und Natur von intraspezifischen Varietäten (insbesondere beim Menschen), durch die Blumenbach auf die Idee des *Bildungstriebs* geführt wurde. Nach seiner Theorie, die Kant übernimmt, würde sich der Bildungstrieb unter unterschiedlichen geographischen und klimatischen Bedingungen verschiedentlich manifestieren. Siehe dazu T. Lenoir, *The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era*, «Studies in the History of Biology», V, 1981, S. 111-205.
[11] T. Lenoir, *Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology* in «Isis», LXXI, 1980, S. 77-108; ders., *The Strategy of Life*, a.a.O.
[12] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin 1900 ff., Bd. 5, S. 424.
[13] T. Bach, *Biologie und Philosophie*, a.a.O.; A. Gambarotto, *Vital Forces*, a.a.O.
[14] M. Foucault, *Geburt der Klinik*, Frankfurt am Main 1988.
[15] Hinsichtlich dieser Zurückweisung des nosographischen Essentialismus zugunsten eines Ansatzes, der sich auf die sinnlich wahrnehmbaren Symptome fokussiert, findet die moderne Klinik ihre philosophische Quelle in der Philosophie der *Idéologues* und somit in Condillacs sensualistischen Theorien über den Ursprung unserer Ideen, die von Cabanis auf das Gebiet der medizinischen Forschung übertragen wurden. Siehe dazu G. Rosen, *The Philosophy of Ideology and the Emergence of Modern Medicine in France*, «Bulletin of the History of Medicine», XX, 1946, S. 328-339.

Anatomopathologie durch eine vitalistische Physiologie ergänzte[16], die uns im nächsten Abschnitt noch beschäftigen wird.

In Deutschland wurde die institutionelle Entwicklung der Medizin vor allem durch den Einfluss vom Werk des Schottischen Arztes John Brown (1735-1788) geprägt[17]. Canguilhem hat in einem seiner Aufsätze[18] die Gründe für den Erfolg von Browns «medizinischer Ideologie» rekonstruiert, die darin zu suchen sind, dass Browns Lehre von der «Erregbarkeit» (*incitability*) als Grundphänomen des Organischen (und der pathologischen Zustände desselben) in der dynamistischen Physiologie der organischen Kräfte, die auf Haller und Blumenbach zurückgeht, in Deutschland einen fruchtbaren Boden fand. Andreas Röschlaub (1768-1835) und die anderen deutschen Ärzte, die sich um die Verbreitung von Browns Lehre bemühten, waren überzeugt, im Werk des Schottischen Arztes eine wissenschaftliche Form der Medizin gefunden zu haben, mit der sie den offiziellen, vom Staat bezahlten Ärzten Legitimität verschaffen konnten gegen die Anmassungen der traditionellen Volksmedizin[19].

Schellings Naturphilosophie stellt gleichsam den Zusammenflusspunkt der zwei soeben nachgezeichneten Entwicklungen. Einerseits unterstützt er aktiv die «Idee einer vergleichenden Physiologie» der organischen Kräfte[20], wie sie von Blumenbach und Kielmeyer vorgeschlagen worden war, und begrüsst in Kielmeyers Werk das Herannahen eines Zeitalters, das er als «die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte»[21] bezeichnet. Andererseits rezipiert Schelling in seiner frühen Naturphilosophie die medizinische Lehre von Brown und beteiligt sich zunächst aktiv an deren Verbreitung durch seine publizistische Zusammenarbeit mit Röschlaub[22], bevor er sich von letzterem distanziert und mit Adalbert Friedrich Marcus die «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft» (1805-1808) herausgibt[23].

[16] P. Huneman, *Bichat, la vie et la mort*, Paris 1998.
[17] Browns Hauptwerk, die *Elementa Medicinae* (1780), wurde ins Deutsche erst von M.A. Weikard übersetzt (als *Grundsätze der Arzeneylehre*, Frankfurt am Main 1795), und dann im folgenden Jahr auch von Schellings Freund C.F. Pfaff (als *System der Heilkunde*, Kopenhagen 1796).
[18] G. Canguilhem, *Une idéologie médicale exemplaire, le système de Brown*, in ders. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris 1977, S. 47-54.
[19] N. Tsouyopoulos, *Der Streit zwischen Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Andreas Röschlaub über die Grundlagen der Medizin*, in «Medizinhistorisches Journal», XIII, 1978, S. 229-246. Zu Andreas Röschlaub siehe auch M. Häberlein und M. Prussat (hrsg.), *Eine Wissenschaft im Umbruch: Andreas Röschlaub (1768 –1835) und die deutsche Medizin um 1800*, Bamberg 2018.
[20] F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in ders., *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, Stuttgart 1976 ff., Reihe I, Bd. 7, S. 210. Ab jetzt werden Schellings Werke immer gemäß dieser Ausgabe zitiert, nach folgendem Format: *AA* I, 7, 210.
[21] *AA* I, 6, 253.
[22] Schelling ist mit Röschlaub Mitbegründer der Zeitschrift «Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde», die zwischen 1799 und 1809 erscheint.
[23] W. Gerabek, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die Medizin der Romantik: Studien zu Schellings Würzburger Periode*, Frankfurt am Main 1995, bietet eine sehr aufschlussreiche Übersicht über Schellings publizistische und wissenschaftspolitische Tätigkeiten während seiner Würzburger Zeit.

Angesichts Schellings nicht nur philosophischer, sondern auch publizistischer und wissenschaftspolitischer Interessen (die er mit den französischen *Idéologues* um Cabanis teilt[24]), fragt es sich, welcher interpretative Ansatz am besten geeignet ist, um die Rolle von Schellings Naturphilosophie in den dargelegten Transformationen zu erfassen. Bisher wurde in der Forschung hauptsächlich auf Thomas Kuhns Modell der wissenschaftlichen Revolution rekurriert, um diese Transformationen zu analysieren[25]. Das Problem ist dabei, dass die biomedizinischen Wissenschaften, wie sie zu Schellings Zeiten bestanden, noch zu einer vorparadigmatischen Epoche gehören[26]. In Anbetracht des komplexen Verhältnisses zwischen den innerwissenschaftlichen und den außerwissenschaftlichen Aspekten von Schellings Tätigkeiten wird hier der Vorschlag gemacht, auf Canguilhems Konzept der «wissenschaftlichen Ideologie»[27] zu rekurrieren, um Schellings Naturphilosophie als eine *Kritik* an den ideologischen Dimensionen von vorparadigmatischen Wissensformen zu deuten.

Das Interesse der französischen historischen Epistemologie für das Verhältnis zwischen Ideologie und Wissenschaft geht auf das Werk von Gaston Bachelard zurück, in dessen Zentrum der Begriff des «epistemischen Bruchs» zwischen vorwissenschaftlicher «Ideologie» und bereinigter Wissenschaft steht[28]. Nach dieser Auffassung nimmt also Wissenschaft ihren Anfang nicht von nackten «Sinnesdaten», die keine begriffliche Strukturierung aufweisen würden, sondern von einem System von (inadäquaten) Begriffen, die schrittweise in wissenschaftliche (d.h. adäquate) Begriffe transformiert werden sollen[29]. Ohne grundsätzlich diese konzeptualistische Auffassung vom Konstitutionsprozess einer Wissenschaft zurückzuweisen, wandte Foucault in seiner *Archäologie des Wissens* ein, dass der Gegensatz zwischen Ideologie und Wissenschaft eigentlich nicht so scharf gefasst werden soll, wie dies die Rede von einem «epistemischen Bruch» beinhaltet, da Wissenschaft immer eingebettet ist in einem breiteren

[24] G. Risse, *Kant, Schelling, and the Early Search for a Philosophical 'Science' of Medicine in Germany*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», XXVII, 1972, S. 145-158.
[25] T. Bach, *Biologie und Philosophie*, a.a.O.; N. Tsouyopoulos, *Asklepios und die Philosophen*, a.a. O.
[26] Dies ist der Grund, warum T. Bach auf Kuhns Begriff der disziplinären Matrix rekurriert, um die Konstituierung der modernen Biologie im Werk von Kielmeyer und von Schelling zu analysieren (T. Bach, *Biologie und Philosophie*, a.a.O., S. 9-15 und 89-190). Der Begriff der disziplinären Matrix stellt zugleich eine Erweiterung und eine Lockerung des Begriffs des Paradigmas dar, und findet seine Anwendung auf vorparadigmatische Epochen der Wissenschaftsgeschichte (T. Kuhn, *Postskriptum – 1969*, in ders., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main 1979, S. 186-221).
[27] G. Canguilhem, *Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?*, in ders., *Idéologie et rationalité*, a.a.O., S. 33-45.
[28] G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris 1938.
[29] Die Parallelisierung des Verhältnisses zwischen Ideologie und Wissenschaft mit Spinozas Auffassung vom Verhältnis zwischen erster (inadäquater) und zweiter (adäquater) Erkenntnisgattung stammt von L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1967, S. 75 (Anm. 40).

Rahmen, den Foucault als «diskursive Praxis» bezeichnet und der der eigentliche Ort der «Ideologie» ist[30].

Canguilhem knüpft explizit an diese Debatte an[31], um seine eigene Konzeption von wissenschaftlicher Ideologie einzuführen. In seinem Verständnis unterscheidet sich eine wissenschaftliche Ideologie von anderen Formen der Ideologie dadurch, dass erstere sich von fragmentarischen wissenschaftlichen Kenntnissen nährt, um sie zu einem allumfassenden System von wissenschaftsähnlichen Hypothesen zu erweitern, wie dies z.B. der Atomismus macht[32]. Eine solche wissenschaftliche Ideologie ist zugleich ein *Hindernis* («obstacle») und eine *Bedingung der Möglichkeit* («condition de possibilité») für die Konstitution einer neuen Wissenschaft[33]. Während die erste Bestimmung an Bachelards Konzept des epistemologischen Hindernisses anknüpft, ist die zweite – Ideologie als Ermöglichungsgrund von Wissenschaft – eher mit Foucaults Auffassung verwandt. Beide Aspekte sollen berücksichtigt werden, wenn Wissenschaftsgeschichte mehr als ein bloßes Verzeichnis von *Wahrheitstatsachen* («faits de vérité») sein soll, um eher die schrittweise Reinigungsarbeit von *Verifikationsnormen* («normes de vérification») zu untersuchen, wodurch Wissenschaft erst entsteht[34].

Schellings Naturphilosophie ist häufig vor allem als ein *Hindernis* für die Entwicklung der empirischen Naturwissenschaften wahrgenommen worden[35], und es steht außer Zweifel, dass der spekulative Missbrauch bestimmter ihrer argumentativer Figuren seitens einiger unter Schellings Schülern tatsächlich ein solches Hindernis dargestellt hat. Darauf macht Schelling selbst in der *Vorrede* zum ersten Band der «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft» aufmerksam, in der er Folgendes schreibt:

> In Zeiten, wo sich neue Ansichten in der Wissenschaft aufthun, sind die wenigsten von den Grundsätzen ergriffen, sondern *sie* ergreifen die Grundsätze und ihr Verkehr mit denselben ist der einer Benutzung im eigentlichsten Sinn. Auf diese Art haben einige Abschreiber und Kopisten, so weit sie nämlich dieß seyn konnten, eine leichte Erndte in diesem Feld zu machen gesucht. Ein wahrhaft regsamer Geist dagegen wird unter gleichen Umständen leicht befruchtet; nur muß es nicht mit zu allgemeinen Begriffen und Worten seyn, wie z.B. Contraction, und Expansion, Receptivität und Thätigkeit, mit denen man alles, aber eben auch nichts, erklären kann[36].

Wie dies Schelling selbst betont, ist die Möglichkeit des Missbrauchs seiner Grundsätze immer gegeben, und zwar deshalb, weil diese Grundsätze unberechtigterweise auf die Gesamtheit der Erfahrung verallgemeinert werden,

[30] M. Foucault, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 2018, S. 263.
[31] Canguilhem, *Idéologie et rationalité*, a.a. O., S. 9-10.
[32] Canguilhem, *Idéologie scientifique*, a.a.O., S. 39.
[33] Ebd., S. 38.
[34] Ebd., S. 44-45.
[35] Exemplarisch in dieser Hinsicht M. Schleiden, *Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft*, Leipzig 1844.
[36] *AA* I, 15, 60.

so dass sie an Erklärungskraft verlieren. Ein Schlüssel zum korrekten Verständnis von Schellings Grundsätzen scheint darin zu liegen, dass er nicht sosehr fertige Theorien vorlegen will, die *faktischen* Inhalt hätten und somit entweder als wahr oder als falsch bewertet werden müssten, sondern eher eine *normierende Kritik* verschiedener theoretischer Ansätze anstrebt, die es ermöglichen müsste, die bloß ideologischen Dimensionen dieser Ansätze ans Licht zu bringen und somit die Bedingungen zur Konstituierung einer Wissenschaft zu schaffen. Dies lässt sich u.a. an seiner Behandlung entgegengesetzter «wissenschaftlicher Ideologien» wie *Atomismus* und *Dynamismus* oder *Mechanismus* und *Vitalismus* feststellen. Schelling versucht häufig die «ideologischen» Einseitigkeiten dieser sehr allgemeinen theoretischen Ansätze zu kritisieren, indem er den Standpunkt des einen Ansatzes als komplementär zu dem des entgegengesetzten interpretiert. So können laut Schelling sowohl der Atomismus als auch der Dynamismus Anspruch auf theoretische Legitimität erheben, soweit sie sich bewusst bleiben, einen jeweils einseitigen «Standpunkt» zu vertreten: den «Standpunkt der Reflexion» im Fall des Atomismus, jenen der «Anschauung» im Fall des Dynamismus[37]. Ähnlich verhält es sich mit Mechanismus und Vitalismus, und die Überlegungen, die in den nächsten zwei Abschnitten entwickelt werden, sollen zeigen, dass Schellings «Philosophie der Biologie» eben nicht fertige *Wahrheitstatsachen* abliefern will, sondern eher *Verifikationsnormen*, die uns ermöglichen sollten, über die Legitimitätsansprüche von theoretischen Ansätzen kritische Urteile zu fassen[38].

2. Schellings und Bichats Konzeptionen von den «Gesetzen» des Lebens

Xavier Bichat äußert sich zum Charakter seines Vitalismus hauptsächlich an zwei Stellen seiner Schriften: erst im §VII der *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* von 1800[39], und dann im §III der *Considérations générales* der *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine* von 1801[40]. Beide Texte vertreten im Grund genommen dieselbe Auffassung, wonach die vitalen Eigenschaften sich dadurch von den physikochemischen unterscheiden, dass letztere sich durch die *Regularität* ihrer Manifestationen auszeichnen, während erstere eher durch ihre *Irregularität* gekennzeichnet sind. In den *Physiologischen*

[37] *AA* I, 8, 52.
[38] Bach, *Biologie und Philosophie*, a.a.O., S. 136-144, bespricht Kielmeyers Verhältnis zu Mechanismus und Vitalismus als «theoretischen Werten» der «disziplinären Matrix» der vorparadigmatischen Biologie. Die hier vorgelegte ideologiekritische Interpretation von Schellings Naturphilosophie versteht sich als komplementär zu Bachs Vorschlag.
[39] Der Text wird hier nach der deutschen Übersetzung von Schellings Freund C. F. Pfaff zitiert: X. Bichat, *Allgemeine Anatomie angewandt auf die Physiologie und Arzneywissenschaft*, Leipzig 1802.
[40] Auch für diesen Text wird hier auf die Übersetzung von C. F. Pfaff zurückgegriffen: X. Bichat, *Physiologische Untersuchungen über Leben und Tod*, Kopenhagen 1802.

Untersuchungen bemerkt Bichat, dass «die Gesetze des Lebens […] von den allgemeinen physischen höchst verschieden sind», und schriebt dazu Folgendes:

> Die *ersten* sind beständigen Veränderungen unterworfen, sowohl in Hinsicht ihrer Kraft, als auch ihrer Stärke und Entwickelung. […] – Die *letztern* hingegen sind stetig, unveränderlich, zu allen Zeiten dieselben; sie sind gleichsam die Quelle einer Kette einförmiger Phänomene. […] Wegen der Stetigkeit, die wir in den Gesetzen der physischen Phänomene bemerken, können wir auch die Phänomene in allen Wissenschaften, die die Physik zum Gegenstand haben, berechnen; die Mathematik hingegen auf Lebensäußerungen angewandt, kann uns nie allgemeingültigen Formeln geben. […] Diese Unstetigkeit in den Lebenskräften, diese Leichtigkeit, mit der sie sich jeden Augenblick mehr oder weniger ändern, geben allen Lebensphänomenen einen Charakter von *Irregularität*, wodurch sie sich merklich von den physischen Phänomenen, die *Einförmigkeit* charakterisirt, auszeichnen[41].

Dieselbe These findet sich auch in der *Allgemeinen Anatomie* dargelegt:

> Die physischen Gesetze sind constant, unveränderlich, sie sind weder einer Zunahme noch einer Verminderung unterworfen. […] Im Gegentheile steigen, sinken und verändern sich in jedem Augenblicke die Sensibilität, die Contractilität, sie sind beynahe nie dieselben[42].

In der *Allgemeinen Anatomie* von 1801 zieht Bichat aus der soeben dargelegten These die Folge, dass die Irregularität und Variabilität, die den Manifestationen der physiologischen Eigenschaften inhärent sind, dazu führen können, dass ein Lebewesen vom Zustand der Gesundheit (der von der Wissenschaft der *Physiologie* untersucht wird) *abweichen* kann, was im Organismus *Krankheit* erzeugt, mit der sich die spezielle Wissenschaft der *Pathologie* beschäftigt, und auf deren Heilung das technische Wissen der *Therapeutik* abzielt. Wie dies die Rede von «Gesetzen», die dem Leben eigentümlich wären und sich von den physikalischen unterscheiden würden, zeigt, argumentiert Bichat vor dem Hintergrund der aufklärerischen Naturauffassung, wonach Naturerscheinungen nach ihrem Typus klassifiziert werden sollen, damit universell gültige Naturgesetze formuliert werden können, die eine ganze Klasse von Erscheinungen betreffen[43]. Zugleich versucht Bichat, die Erscheinungen des organischen Lebens aus dieser Logik der universellen Gültigkeit der Naturgesetze auszunehmen, indem er darauf aufmerksam macht, dass Lebewesen von ihrem Typus abweichen können, und dass die Behebung der (pathologischen) Abweichung durch die therapeutische Anwendung von Heilmittel nur im Fall von Lebewesen möglich ist:

[41] Bichat, *Physiologische Untersuchungen*, a.a.O., S. 33 f.
[42] Bichat, *Allgemeine Anatomie*, a.a.O., S. 17.
[43] Wie dies im nächsten Abschnitt ausführlich besprochen wird, hat Canguilhem klar gesehen, dass der Begriff von «Gesetzmäßigkeit» die neuzeitlich-aufklärerische Version der mittelalterlich-scholastischen Idee der Universalien darstellt, und dass sie eine vergleichbare Abwertung des Individuums mit sich bringt.

Ein Heilmittel hat zur Absicht die Eigenschaften auf ihren natürlichen Typus zurückzuführen, da nun die physischen Eigenschaften nie von diesem Typus abweichen, so haben sie auch nicht nöthig dahin zurückgebracht zu werden. Es giebt nichts in den physischen Wissenschaften, die der Therapeutik in den physiologischen entspräche. Man sieht demnach, wie der Karakter der Unbeständigkeit der vitalen Eigenschaften die Quelle einer unermesslichen Reihe von Erscheinungen ist, welche eine ganz besondere Ordnung von Wissenschaften erfordern[44].

Bichats Vitalismus beruht somit auf der Feststellung der Irregularität der Manifestationen der physiologischen Eigenschaften, die sich nach Individuum und Umständen unterscheiden[45]. Obwohl es unwahrscheinlich ist, dass Bichat zur Zeit der Abfassung seiner Werke Schellings Naturphilosophie berücksichtigt hat, besteht gerade in dieser Hinsicht eine gewisse Nähe in ihren Positionen, denn auch Schelling entwickelt eine Konzeption von der Eigentümlichkeit des organischen Lebens, die auf die speziellen Bedingungen aufmerksam macht, unter denen die physikalischen Gesetzmäßigkeiten ihre Wirksamkeit entfalten[46]. Dabei ist Schelling bedacht, sich nicht nur von den Auffassungen der «chemischen Physiologen»[47] bzw. der Vertreter des «*physiologischen Materialismus*»[48] abzugrenzen, die im Grund genommen eine reduktionistische Sicht vertreten, wonach «[a]lle Functionen des Organismus […] nach chemischen Gesetzen der Materie [erfolgen], das Leben selbst […] ein *chemischer Proceß* [ist]»[49]. Schelling will nämlich seine Position auch von der der animistischen Vitalisten unterscheiden, die eine «besondere Lebenskraft» annehmen, «die als eine magische Gewalt alle Wirkungen der Naturgesetze im belebten Wesen aufhebt», wodurch zugleich die Möglichkeit, «die Organisation physikalisch zu erklären», *a priori* aufgehoben wird[50].

Schelling entwickelt eine Position, die zwischen dem «Standpunkt» des chemischen Reduktionismus der physiologischen Materialisten und demjenigen des animistischen Vitalismus der Verfechter des «physiologischen

[44] Bichat, *Allgemeine Anatomie*, a.a.O., S. 19.
[45] Foucault hat darauf aufmerksam gemacht, dass Bichats Konzeption der Krankheit und des Tods als letzter Konsequenz derselben einen wissenschaftlichen Diskurs über das Individuum möglich machte, der die scholastische These vom *individuum ineffabile* früher verboten hatte: «Das alte Aristotelische Gesetz, das den wissenschaftlichen Diskurs über das Individuum verbot, ist aufgehoben worden, als der Tod in der Sprache den Ort seines Begriffs gefunden hatte: damals hat der Raum dem Blick die differenzierte Gestalt des Individuum eröffnet.» (*Geburt der Klinik*, a.a.O., S. 184)
[46] Es ist bestimmt kein Zufall, dass Philipp von Walther, der sich mit Schelling und Marcus an den *Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft* beteiligt, in Bd. 2, H. 1 derselben eine *Darstellung des Bichat'schen Systemes* veröffentlicht (S. 49-75), in der er sich vor allem mit Bichats These auseinandersetzt, wonach Krankheiten ihren Sitz nicht sosehr in den Organen haben als in den Geweben, aus denen sie bestehen, und die v. Walther als die «Primzahlen der Organogonie» (S. 56) bezeichnet. Leider geht v. Walther nicht auf Bichats Vitalismus ein, so dass eine detailliertere Besprechung seines Aufsatzes den Rahmen dieses Artikels sprengen würde.
[47] *AA* I, 6, 211.
[48] *AA* I, 7, 125.
[49] *AA* I, 7, 121.
[50] *AA* I, 6, 215.

Immaterialismus»[51] zu vermitteln versucht. Dadurch sollen einerseits die «wissenschaftsideologischen» Einseitigkeiten dieser Standpunkte überwunden, andererseits aber auch die Legitimität von deren Anwendung auf bestimmte Bereiche der Erfahrung aufgezeigt werden (um hier nochmals auf Canguilhems Konzepte zu rekurrieren). Die sich daraus ergebende Position ist mit derjenigen von Bichat gerade hinsichtlich der Konzeption von der eigentümlichen Gesetzmäßigkeit der Lebenserscheinungen vergleichbar. Wie Bichat einerseits von den «Gesetzen des Lebens» spricht, so betont auch Schelling, dass in den Lebewesen die Wirksamkeit der allgemeinen Naturgesetze nicht durch eine vermeintliche Lebenskraft aufgehoben werden kann. Andererseits finden wir auch bei Schelling ein Korrelat von dem, was Bichat als die «Irregularität» und «Unbeständigkeit» der vitalen Eigenschaften bezeichnet, indem er auf die etwas paradoxe Formulierung rekurriert, wonach die organische Natur sich durch eine *gesetzlose Gesetzmäßigkeit* bzw. eine *gesetzmäßige Gesetzlosigkeit* auszeichnen würde:

> Die Natur soll weder schlechthin *gesetzlos* handeln, (wie die Vertheidiger der Lebenskraft, wenn sie consequent sind, behaupten müssen), noch schlechthin *gesetzmäßig* (wie die chemischen Physiologen behaupten), *sondern sie soll in ihrer Gesetzmäßigkeit gesetzlos, und in ihrer Gesetzlosigkeit gesetzmäßig seyn*[52].

Die Notwendigkeit, ein Moment der Gesetzlosigkeit einzuführen, um die besondere Art und Weise zu erklären, wie Naturgesetze in den Organismen wirken, ergibt sich nach Schelling deshalb, weil er eine Konzeption von chemischen Prozessen hat, die diese so auffasst, dass sie notwendigerweise mit der Einstellung eines Gleichgewichts enden[53]. Die Einstellung eines solchen chemischen Gleichgewichts würde aber für ein Lebewesen den Tod bedeuten, so dass sich Schelling genötigt sieht, eine Instanz einzuführen, die den Prozess ständig stört, um die Einstellung des Gleichgewichts zu verhindern:

> *Chemische Bewegung dauert nur so lange, als das Gleichgewicht gestört ist*. Ihr müßt also vorerst erklären, wie und wodurch die Natur im animalischen Körper das Gleichgewicht continuirlich *gestört* erhält, wodurch sie die Wiederherstellung des Gleichgewichts *hemmt*, warum es immer nur beym *Processe* bleibt, und nie zum *Product* kommt; an das alles aber scheint man bis jetzt nicht gedacht zu haben[54].

Schellings *Explanandum* ist somit diese kontinuierliche Störung des naturgesetzmäßigen Ablaufs der chemischen Prozesse (die Schelling als die

[51] *AA* I, 7, 126.
[52] *AA* I, 6, 216.
[53] Diese Konzeption, die Schelling schon in den *Ideen zu einer Philosophie der Natur* entwickelt, um sie in der *Weltseele* und im *Ersten Entwurf* noch weiter zu vertiefen, ist sehr modern. Schelling sagt nämlich vom *dynamischen* Gleichgewicht, das sich am Ende einer chemischen Reaktion einstellt, es sei «von der Art, wie das Gleichgewicht der Temperatur in einem System von Körpern» (*AA* I, 6, 200). In diesem Sinn handelt es sich dabei um eine Art *thermodynamisches Gleichgewicht*, so dass Schellings Auffassung derjenigen der heutigen Chemie entspricht.
[54] *AA* I, 6, 190.

negativen Bedingungen des Lebens versteht)[55]. Als *Explanans* muss nach Schelling eine positive Ursache des Lebens angenommen werden, die er in der *Weltseele* als «Irritabilität» bezeichnet und im *Ersten Entwurf* als «Erregbarkeit». Von der «Ursache der Erregbarkeit» sagt nun Schelling, dass sie «*identisch* [ist] mit [der] allgemeinen Ursache des chemischen Processes, insofern nämlich die letztere nur ihrer Tendenz, nicht aber ihrem Princip nach chemisch ist»[56]. Durch die Unterscheidung zwischen Tendenz und Prinzip glaubt Schelling, eine vermittelnde Position zwischen chemischem Reduktionismus und Vitalismus der Lebenskraft entwickeln zu können. Schellings Argument ist, dass die Erregbarkeit, um die natürliche Tendenz der chemischen Prozesse zum Gleichgewicht zu stören, nicht als eine reine Tätigkeit aufgefasst werden sollte, die (wie eine Lebenskraft) über aller chemischen Einwirkung erhoben wäre, sondern als eine Tätigkeit, die Organismen nur unter der Voraussetzung ausüben können, dass sie rezeptiv für die Einwirkungen der chemischen Prozesse sind. Für diese Konzeption der Erregbarkeit als Vereinigung von Tätigkeit und Rezeptivität beruft sich Schelling explizit auf Brown:

> Diesen Begriff nun, daß die organische Thätigkeit nach außen nothwendig zugleich Receptivität für ein Aeußres, und umgekehrt, diese Receptivität für ein aeußres nothwendig zugleich Thätigkeit nach außen ist, hat *Brown* durch den Begriff der Erregbarkeit sehr gut bezeichnet, ohne doch diesen Begriff selbst ableiten zu können[57].

Schelling übernimmt also von Brown den Begriff der Erregbarkeit, um zu erklären, wie einerseits Organismen rezeptiv für die *gesetzmäßigen* Einwirkungen ihrer chemischen Umgebung sind, andererseits aber durch ihre in ihrem Prinzip *gesetzlose* Tätigkeit die Einstellung des chemischen Gleichgewichts, das für sie den Tod bedeuten würde, ständig verhindern. Die zwei Momente der Gesetzmäßigkeit bzw. Rezeptivität und der Gesetzlosigkeit bzw. Tätigkeit nehmen im Organismus selbst die Form der organischen Kräfte der *Irritabilität* und der *Sensibilität* an. Deren richtigen Proportion bedeutet für den Organismus den Zustand der Gesundheit, wobei von dieser bestimmten Proportion auch eine «*Abweichung*» möglich ist, die «mit der Existenz des ganzen Products unverträglich» und somit *Krankheit* ist[58]. Anders als für Brown ist für Schelling Krankheit somit Folge nicht einer «Disproportion zwischen Reiz und Erregbarkeit», sondern «*zwischen den Factoren der Erregbarkeit selbst*»[59].

Wie wir sehen, operiert Schelling in seinen frühen naturphilosophischen Werken mit Begrifflichkeiten, die er von Brown übernimmt, die er aber im Licht

[55] Dieses *Explanandum* – wie chemische Prozesse sich fernab vom thermodynamischen Gleichgewicht erhalten können – ist dasselbe, wie das der modernen Theorien der Selbstorganisation (I. Prigogine, H. Haken, M. Eigen). Siehe M. L. Heuser, *Die Produktivität der Natur*, Berlin 1986, für einen Vergleich zwischen Schelling und diesen Theorien.
[56] *AA* I, 7, 177.
[57] *AA* I, 7, 179.
[58] *AA* I, 7, 231.
[59] *AA* I, 7, 241.

einer Fragestellung umdeutet, die derjenigen von Bichat nah verwandt ist: wie lässt sich in einer Welt, die vom gesetzmäßigen Wirken von physikochemischen Mechanismen regiert wird, die Autonomie des Lebendigen am besten auffassen, die dazu führt, dass Organismen von ihrem Typus bzw. von der Proportion von organischen Kräften, die für sie optimal ist, abweichen können?

3. Schelling und Canguilhem: die individuelle Norm eines Organismus

Die Frage danach, wie die Autonomie des Lebendigen in einer Welt von gesetzmäßigen Mechanismen aufzufassen ist, ist nun nicht nur Schellings und Bichats Grundfrage, sondern auch die von Canguilhem. Canguilhem hat bekanntlich seine *philosophie du vivant* als eine Form von Vitalismus betrachtet. Und zwar verstand er seinen Vitalismus als eine Vertiefung und Radikalisierung desjenigen von Bichat, wie dies sich anhand einiger Passagen aus zwei Aufsätzen, die sich in *Connaissance de la vie* (1952) finden, gezeigt werden kann. In diesen Aufsätzen – *Aspekte des Vitalismus* und *Das Normale und das Pathologische* – setzt Canguilhem gerade bei den schon erwähnten Behauptungen Bichats an, dass das Lebendige sich durch «die Instabilität der vitalen Kräfte und die Unregelmäßigkeit der vitalen Phänomene»[60] vom Unbelebten unterscheiden würde und dass «die physikalischen Eigenschaften, insofern sie niemals von 'ihrem natürlichen Typus' abweichen können, auch niemals auf diesen zurückgeführt zu werden brauchen»[61]. In diesen zwei Bemerkungen erblickt Canguilhem das Wesen von Bichats Vitalismus. Wie schon im vorigen Abschnitt bemerkt, entwickelt Bichat seine Konzeption vor dem Hintergrund der aufklärerischen Naturauffassung, die in der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen ihre wesentliche Bestimmung und den Grund ihrer Erkennbarkeit sieht. Vor dem Hintergrund einer solchen Naturauffassung ist es unvermeidlich, dass die Abweichungen vom essentiellen Typus, die aufgrund der Instabilität und Unregelmäßigkeit der Manifestationen der vitalen Eigenschaften im Bereich des Organischen auftreten, als *Krankheiten* – allgemeiner als «Fehler» – betrachtet werden. Der aufklärerische Glaube an die Universalität der Naturgesetze beinhaltet eine Abwertung des Individuellen, da dieses, als solches, keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann, sondern nur eine instabile und vergängliche Instanziierung des Universellen darstellt:

> Das Individuum erscheint nur dann als ein provisorisches und bedauerliches irrationales Wesen, wenn die Gesetze der Natur als ewige Gattungswesenheiten begriffen werden. Die Abweichung präsentiert sich als eine 'Verirrung', die das menschliche Kalkül nicht auf die strikte Identität einer einfachen Formel zu reduzieren vermag, so dass die Erklärung die

[60] G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, in *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, S. 281-308. Ebd., S. 282 f.
[61] Ebd., S. 283.

Abweichung als Fehler, Scheitern oder Verschwendungssucht einer Natur beschreibt, von der angenommen wird, dass sie zwar intelligent genug sei, um auf einfachen Wegen vorzugehen, aber zu reich, um sich an ihre eigene Ökonomie zu halten[62].

Canguilhems Vitalismus ist insofern radikaler als derjenige von Bichat, als Canguilhem das Lebendige weniger als eine *Ausnahme* von der universellen Naturgesetzmäßigkeit versteht denn als ein alternatives Paradigma, wie man das Verhältnis zwischen Individuum und Art, aber auch zwischen Mechanismus und Organismus konzipieren kann[63]. Soweit man nämlich das Lebendige als ein «System von Gesetzen» auffasst, wird das «Singuläre, das heißt die Abweichung oder Variation» – die in den biologischen Wissenschaften (insbesondere in Darwins Evolutionstheorie) eine so wichtige Rolle spielt – immer «als ein Fehler, ein Defekt oder eine Unreinheit» erscheinen[64]. Die Alternative ist, das Lebendige eher als eine «Ordnung von Eigenschaften» zu betrachten:

> Als eine Ordnung von Eigenschaften wollen wir eine Anordnung von Vermögen und eine Hierarchie von Funktionen bezeichnen, deren Stabilität notwendigerweise prekär ist, insofern sie die Antwort auf ein Problem des Gleichgewichts, des Ausgleichs und der möglichen Kompromisse zwischen verschiedenen und daher konkurrierenden Mächten darstellt. Die Unregelmäßigkeit und die Anomalie werden in einer solchen Perspektive nicht als Akzidenzien begriffen, die das Individuum affizieren, sondern als dessen Existenz selbst[65].

Canguilhem weist somit das essentialistische Bild der universellen Naturgesetzmäßigkeit, in deren Rahmen individuelle Abweichungen vom organischen Typus als pathologisch aufgefasst werden, zurück, und ersetzt es zugunsten einer Sicht, die Individuen als ontologisch selbstständige Entitäten konzipiert[66] und deren Verschiedenheit nicht als Verirrung, sondern als Reservoir für potentielle Anpassungen an neue Umweltbedingungen auffasst[67]. Organische Individualitäten sind durch das Vermögen ausgezeichnet, neue Normen zu produzieren, wodurch «das Normale» nicht mehr als ein ideeller

[62] Ebd., S. 289.
[63] A. Etxeberria und C. T. Wolfe, *Canguilhem and the Logic of Life*, «Transversal: International Journal for the Historiography of Science», IV, 2018, S. 47-63, zeigen, wie Canguilhems Vitalismus die Idee einer «Logik des Lebenden» (François Jacob) noch vor deren expliziter Ausformulierung unterminiert.
[64] Ebd., S. 284.
[65] Ebd., S. 288 f.
[66] Die Zentralität des Begriffs des Individuums für Canguilhems Denken wird auch von J. Gayon, *The Concept of Individuality in Canguilhem's Philosophy of Biology*, «Journal of the History of Biology», XXXI, 1998, S. 305-325, betont.
[67] Canguilhem war sich der Bedeutung der interindividuellen Variation für die Dynamik der Darwinschen Evolution wohl bewusst, und sein Vitalismus nimmt sich eben vor, die potentiell positive Rolle von organischen Anomalien für diesen Prozess hervorzuheben. Siehe dazu P.-O. Méthot, *Georges Canguilhem et le «problème de l'évolution» dans* Le normal et le pathologique, «Revue d'histoire des sciences», LXXI, 2018, S. 205-241.

Durchschnittstypus verstanden wird, sondern «als das Normen Schaffende oder als normativ»[68].

Eine Folge von dieser Umdeutung des Verhältnisses zwischen Individuen und Gattungen ist Canguilhems eigentümliches Verständnis vom Mechanismus. In der philosophischen Debatte um das Verhältnis zwischen Mechanismus und Leben ist ersterer häufig in Verbindung mit dem Prinzip der universellen Gültigkeit von deterministischen Naturgesetzen gebracht worden. Paradigmatisch lässt sich dies an Kants Formulierung der Maxime des Mechanismus im § 70 der *Kritik der Urteilskraft* feststellen, in der Mechanismus grundsätzlich als mechanische Gesetzmäßigkeit konzipiert wird: «alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden»[69].

Canguilhems Alternative ist, Mechanismus und Gesetzmäßigkeit abzukoppeln. Canguilhem erinnert uns daran, dass das Wort «Mechanismus» von μηχανὴ kommt, das sowohl die Bedeutung von List bzw. Stratagem als auch von Maschine hat[70]. Der Mechanismus ist nach Canguilhem «das implizite Postulat aller Verwendung von Maschinen»[71], und als solcher setzt er immer die «List» eines Agens voraus, der die blinden Naturkräfte sich nutzbar zu machen weiss[72]. Dabei ist mehr gemeint als Kants «nothwendige[…] Unterordnung des Princips des Mechanismus unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks»[73] (§80 der dritten *Kritik*), denn Kant fasst Mechanismus, wie gesehen, grundsätzlich als mechanische Gesetzmäßigkeit auf, während Canguilhem das aufklärerisch-kantische essentialistische Verständnis der Natur als «Inbegriff aller Gesetzmäßigkeiten» zurückweist zugunsten einer Auffassung, die der Varietät der organischen Individualitäten ihre Rechte widerfahren lässt. Die «List» der organischen Agenten, die sich die Naturkräfte mechanisch nutzbar machen, soll nicht eine *Ausnahme* in einer ansonsten durchgängig gesetzmäßig reglementierten Natur sein, sondern Ausdruck des normenschaffenden Vermögens der lebendigen Individualitäten. Die «Unterordnung» des Mechanismus unter dem Leben ist nicht ein bloß lokales Phänomen, sondern Ermöglichungsgrund

[68] Ebd., S. 294 f.
[69] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., S. 387.
[70] G. Canguilhem, *Aspekte des Vitalismus*, in *Erkenntnis des Lebens*, a.a.O., S. 149-181. Ebd., S. 156.
[71] Ebd., S. 156 f.
[72] Canguilhem erinnert dabei an Hegels «List der Vernunft» (Ebd., S. 156). Hegels Konzept der «*List* der Vernunft» wird im Teleologie-Abschnitt seiner Logik (siehe z.B. §209 der *Enzyklopädie*: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburg 2011, S. 180) eingeführt, um zu zeigen, wie «die Sphäre des […] dem Zwecke *dienenden* Mechanismus und Chemismus» in der subjektiven Teleologie dem Zweck selbst noch äußerlich ist. Erst im *Leben* – so soll man ergänzen – können die vitalen Funktionen den Mechanismus ihrer normativen Tätigkeit einverleiben. Siehe auch Canguilhems Aufsatz *Maschine und Organismus*, in *Erkenntnis des Lebens*, a.a.O., S. 183-232 für eine allgemeine Diskussion der Grundlagen der mechanischen Philosophie bei Descartes.
[73] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, a.a.O., S. 417.

selbst des Mechanismus, denn dieser könnte ohne die normenproduzierende Aktivität der organischen Individualitäten nicht bestehen:

> Der klassische Vitalist lässt also die Einpassung des Lebendigen in ein physikalisches Milieu gelten, zu dessen Gesetzen es eine Ausnahme bildet. Doch hier liegt unserer Meinung nach der philosophisch unverzeihliche Fehler. Es kann kein Reich innerhalb eines Reichs geben, sonst gibt es überhaupt kein Reich mehr, weder als Beinhaltendes noch als Inhalt. […] Man kann nicht die Originalität des biologischen Phänomens und folglich die Originalität der Biologie verteidigen, indem man im physikalisch-chemischen Territorium, in einem Milieu also, das durch Trägheit oder durch extern determinierte Bewegungen bestimmt wird, Enklaven der Unbestimmtheit, Zonen der Dissidenz, Herde der Häresie abgrenzt. Wenn Anspruch auf die Originalität der Biologie erhoben werden muss, dann als Originalität einer Herrschaft über die Gesamtheit der Erfahrung und nicht über einzelne Inseln in der Erfahrung[74].

Die Radikalisierung von Bichats Vitalismus, die hier von Canguilhem vorgenommen wird, und die das Regime der Instabilität, der Irregularität und der Ausnahme auf das Ganze der Natur ausdehnt, findet auch sie eine Entsprechung im Werk von Schelling. Wie im vorigen Abschnitt gesehen, scheint Schelling mit Bichat die Auffassung zu teilen, dass das organische Leben sich durch die Irregularität seiner Manifestationen auszeichnet, ohne dabei die Wirksamkeit der physikochemischen Gesetze aufzuheben, so dass das Organische als eine *Duplizität* von Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit betrachtet werden soll. Andererseits ist Schelling weniger eindeutig als Bichat bezüglich der Aufteilung des Seienden in einen Bereich, der sich durch die Regelmäßigkeit der Manifestationen seiner Gesetze auszeichnen würde, und einen, in dem hingegen neue komplexe Eigenschaften emergieren, deren Manifestationen sich nicht auf eine berechenbare mathematische Formel bringen lassen. Schelling scheint eher mit Canguilhem darüber einig zu sein, dass der Mechanismus den Organismus voraussetzt, da ersterer nur die negative Bedingung des letzteren ist:

> Ist der Mechanismus Etwas für sich Bestehendes, und ist er nicht vielmehr selbst nur das Negative des Organismus? – Mußte der Organismus nicht früher seyn, als der Mechanismus, das Positive früher, als das Negative? […] Nicht, wo kein Mechanismus ist, ist Organismus, sondern umgekehrt, wo kein Organismus ist, ist Mechanismus[75].

Diese Umkehrung des Verhältnisses zwischen Mechanismus und Leben ist, wie bei Canguilhem, solidarisch mit einer Aufwertung der ontologischen Rolle der Individualitäten. Schon im *Ersten Entwurf* hatte Schelling der Naturphilosophie die Aufgabe gestellt, «*Wie in der Natur das Individuelle überhaupt sich erhalte?*»[76]. Wie Canguilhem die Stabilität der Anordnung von Eigenschaften, die das Leben konstituiert, als «notwendigerweise prekär» versteht, insofern «sie die Antwort auf ein Problem des Gleichgewichts, des

[74] G. Canguilhem, *Aspekte des Vitalismus*, a.a.O., S. 172 f.
[75] *AA* I, 6, 69.
[76] *AA* I, 7, 117.

Ausgleichs und der möglichen Kompromisse zwischen verschiedenen und daher konkurrierenden Mächten darstellt»[77], so fragt auch Schelling «wie diese individuellen Naturen, die von der allgemeinen Natur sich gleichsam losgerissen haben, eine individuelle Existenz behaupten können»[78].

Einer der Gründe, die Schelling zur Vertiefung seiner Auseinandersetzung mit Spinoza in seiner identitätsphilosophischen Phase geleitet haben, ist gerade dieses *Individuationsproblem*, das «die Permanenz individueller Naturen»[79] im Stoffwechselprozess des Ganzen erklären soll. Denn bei Spinoza konnte Schelling ein metaphysisches Gerüst finden, das trotz des monolithischen Charakters seines ontologischen Monismus der Varietät von individuellen Singularitäten eine zentrale Rolle beimisst. In den natur- und medizinphilosophischen Schriften, die Schelling für die «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft» verfasst, wird eine Konzeption vom «lebende[n] Organismus» entwickelt, wonach dieser «der Betrachtung eine gedoppelte Seite» darbietet: «Entweder wird nämlich auf sein vorübergehendes Daseyn gesehen, sofern es im Verhältniß oder in der Beziehung auf andere Dinge besteht, oder auf seinen ewigen Grund, seine Wesenheit und Urbildlichkeit»[80].

Diese klar formulierte Alternative in der Betrachtungsweise des Organismus, die man im §I der *Vorläufigen Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach Grundsätzen der Naturphilosophie* liest, erhält ihre volle Bedeutung, wenn man sie mit den metaphysischen Überlegungen in Verbindung bringt, die Schelling in den im selben Band der «Jahrbücher» veröffentlichten *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* entwickelt, in denen die ontologischen und epistemischen Dimensionen der Unterscheidung zwischen wesentlichen und relationalen Eigenschaften, die Schelling seiner Betrachtung des Organischen zugrunde legt, systematisch ausgearbeitet werden. Als erstes soll es bemerkt werden, dass die wesentlichen Eigenschaften, die für Schelling den «ewigen Grund» eines Dings ausmachen, nicht als *Gattungswesenheiten* verstanden werden sollen, wie dies der Essentialismus der Universalien und der allgemeingültigen Naturgesetze macht. Da für Schelling das Wesen eines Dings nicht von seinem Sein getrennt sein kann, darf dieses Wesen nicht als ein abstrakter Allgemeinbegriff konzipiert werden, der von seinen seienden Instanziierungen verschieden wäre, sondern eher als «Idea» (im Sinne Spinozas) eines Einzeldings, die in sich Wesen und Sein vereinigt: «Die Idea ist daher auf keine Weise zu denken als Allgemeinbegriff oder als Gattungswesen: denn jener ist der Begriff im Gegensatz mit dem Seyn, die Idee aber der Begriff als die unendliche Bejahung von Seyn»[81].

Schelling behauptet nun, dass die «adäquate Betrachtungsweise der Dinge» gerade in der Betrachtung ihrer «Wesenheit» besteht, während «die verworrene und inadäquate Ansicht» darin besteht, «die Wesenheiten *in der Relation*

[77] Vgl. Anm. 64.
[78] *AA* I, 7, 117.
[79] *AA* I, 7, 117.
[80] *AA* I, 15, 175.
[81] *AA* I, 15, 112 (§99).

aufeinander, also in der Mischung, oder dem Zusammenfluss zu betrachten»[82]. Es ist nur in seiner Relation auf anderes, dass ein Ding «einen Anfang hat durch Entstehung und Geburt und ein Ende durch Auflösung oder Tod»[83]. Diese von Spinoza aufgegriffene Konzeption, wonach die *Dauer* eines Einzeldings nicht durch sein *Wesen* festgelegt ist, drückt Schelling auch durch die Worte aus, dass ein Ding «gesetzt» ist und «*dauert*, nur solange die Verhältnisse der Positionen sich so gefügt haben, daß die Idea in ihnen widerleuchtet»[84].

Das Individuationsproblem, das Schelling im *Ersten Entwurf* als das Problem der Permanenz des Individuellen im allgemeinen Stoffwechselprozess der Natur aufgeworfen hatte, erhält somit eine Spinozistische Formulierung, in der diese (notwendigerweise prekäre) Permanenz in der Zeit als die unwesentliche Seite des Seins eines Einzeldings konzipiert wird, wobei die wesentliche Idea des Dings in den Verhältnissen, die die Permanenz ermöglichen, trotzdem «widerleuchtet». In der medizinphilosophischen Schrift *Vorläufige Bezeichnung* präzisiert Schelling seine Auffassung vom Verhältnis zwischen dem individuellen Wesen eines Organismus und seinem relativen Sein im kausalen Geflechts, innerhalb dessen der Organismus durch andere Dinge affiziert wird. Die Kritik an John Brown, die Schelling schon in seinen frühen naturphilosophischen Schriften zu entwickeln angefangen hatte, stützt sich in der *Vorläufigen Bezeichnung* gerade auf die Unterscheidung zwischen den wesentlichen bzw. intrinsischen Dimensionen des Organismus und seiner Affizierbarkeit durch äußere Ursachen. Wir erinnern uns, dass Schelling schon im *Ersten Entwurf* Brown vorgeworfen hatte, die Krankheit bloß als eine «Disproportion zwischen Reiz und Erregbarkeit», anstatt «*zwischen den Factoren der Erregbarkeit selbst*»[85] zu konzipieren. In der *Vorläufigen Bezeichnung* präzisiert Schelling seine Kritik dahingehend, dass «*Brown* nur die relative Seite des Organismus, die seines Bestimmtwerdens durch andere Dinge, aufgefasst, habe»[86], ohne dabei eine positive Ursache für die Erregbarkeit als intrinsische Eigenschaft des Organismus ausschließen zu können[87].

Man kennt Canguilhems Kritik an dem von Brown eingeführten Verständnis von Krankheit als bloß quantitativer Abweichung von einem bestimmten Grad der organischen Erregung durch äußere Ursachen[88]. Je nachdem, ob die Abweichung sich als Überschuss oder als Mangel manifestiert, wird die Krankheit die Form einer *Sthenie* oder einer *Asthenie* annehmen. Canguilhems Kritik ist, dass dieses bloß quantitative Verständnis von Krankheit,

[82] *AA* I, 15, 115 (§119).
[83] *AA* I, 15, 114 (§114).
[84] *AA* I, 15, 117 (§129).
[85] *AA* I, 7, 241.
[86] *AA* I, 15, 177 (§VII).
[87] Auch D. v. Engelhart, *Schellings philosophische Grundlegung der Medizin*, in H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Natur und geschichtlicher Prozess*, Frankfurt am Main 1984, S. 305-325, macht auf die Kontinuität zwischen Schellings Kritik an Brown im *Ersten Entwurf* und in der *Vorläufigen Bezeichnung* aufmerksam.
[88] Canguilhem entwickelt diese Kritik im ersten Teil seiner medizinischen Dissertation *Das Normale und das Pathologische*, a.a.O. Vgl. Anm. 2.

das von François Broussais, Auguste Comte und dem Positivismus aufgegriffen und weiterentwickelt wurde, die Frage vergisst, warum die Abweichung von bestimmten quantitativ messbaren physiologischen Werten sich als *pathologisch* erweisen kann, da das Pathologische eine *normative* Dimension aufweist, die als solche nicht quantitativ messbar ist.

Es ist nun interessant, dass Schellings Kritik an Brown in der *Vorläufigen Bezeichnung* grundsätzlich dieselbe ist. Solange man nämlich den Organismus bloß nach seiner relativen Seite betrachtet, kann man Krankheit nur als Ergebnis entweder einer übermäßigen oder einer mangelnden Erregung durch äußere Reize auffassen. Dabei verweisen allerdings die Begriffe von *Über*stärke und *Über*schwäche, die den quantitativen Überschuss oder Mangel an Erregung ausdrücken, schon auf eine nicht mehr bloß quantitative Dimension: «schon mit jenem Zusatz zu den Begriffen der Stärke und Schwäche wird also ein von dem äußern und quantitativen Verhältniß des Organismus verschiednes und unabhängiges Verhältniß stillschweigend zugegeben»[89].

Schellings Argument ist, dass die Bestimmung des Grads an Erregung, der für einen Organismus gesund ist, und der quantitativen Abweichungen davon, die als pathologisch zu gelten haben, nicht möglich ist ohne eine eingehende Untersuchung der inneren anatomischen und physiologischen Gliederung des Organismus, d.h. des Verhältnisses zwischen den Faktoren der Erregbarkeit, die Schelling in der *Vorläufigen Bezeichnung* als *Energie* und *Rezeptivität* bezeichnet, und die sich in den verschiedenen Organen und Geweben auf jeweils bestimmte Art und Weise manifestieren:

> ein gewisser Grad von Energie und ein gewisser Grad von Receptivität gehört nothwendig zum Bestehen eines jeden Organs seiner Bestimmtheit nach, und nur inwiefern der wirkliche Grad von Thätigkeit oder Empfänglichkeit unter oder über dem durch die Bestimmtheit des Organs geforderten Grad der ersten oder der andern ist, kann es krank genannt werden. Dieß ist dann auf verschiedne Art, unter andern dadurch angedeutet worden, daß man von einem *normalen* und *innormalen* Erregungsgrad sprach. Aber wo ist denn *die Norm* zu suchen, nach welcher die Erregung bestimmt wird? In der Erregung selbst gewiß nicht! Wird aber einmal zum Erregungsgrad jene Bestimmung hinzugesetzt, so muß die Ausmittlung der Norm das Wichtigste und Erste seyn, um die reelle Konstruktion der Krankheit zu finden[90].

Schellings Antwort darauf, wie die organische Norm auszumitteln sei, beruft sich eben auf die intrinsischen Dispositionen eines Organismus, die er als die «Dimensionen» der Sensibilität, der Irritabilität und der Reproduktion bezeichnet. Das Geflecht von kausalen Relationen, in dessen Rahmen der Organismus von äußeren Dingen affiziert wird, kann im Organismus nur dann Gesundheit oder Krankheit bewirken, wenn der Organismus seiner wesentlichen Verfassung nach dafür prädisponiert ist:

[89] *AA* I, 15, 182 (§XIX).
[90] *AA* I, 15, 183 (§XX).

so macht jede äußre Einwirkung an den Organismus im Ganzen und Einzelnen unmittelbar die Forderung einer bestimmten Dimension (z.B. der Irritabilität oder der Reproduction), und dieses ist die einzige Wirkungsweise, welche äußre Ursachen überhaupt auf ein innerlich abgewogenes, qualitativ gegliedertes und in sich geschloßnes, mit einem Wort organisches Ganzes ausüben können[91].

Schelling verknüpft somit die unumgänglich normative Dimension des Organischen mit der individuellen Essenz eines Organismus, die bestimmt, wie dieser auf die kausalen Einwirkungen seiner komplexen Umwelt reagieren wird. Organismen werden als *autonome* Instanzen aufgefasst, die jeweils eine eigene Norm produzieren und somit auch eine eigene Umwelt konstituieren. Diese Konzeption und die damit zusammenhängenden Thesen zum Verhältnis zwischen Mechanismus, Gesetzmäßigkeit und Leben – die Schelling, wie gezeigt, mit Canguilhem teilt – sind noch immer hoch aktuell, wie dies noch in der Konklusion des Artikels erläutert wird.

4. Statt einer Konklusion: die Aktualität des Vitalismus

Der zeitgenössische Wissenschaftsphilosoph William Bechtel hat in einem rezenten Aufsatz[92] Bichats vitalistische Kritik am Mechanismus zum Ausgangspunkt einer Vertiefung seines neo-mechanistischen Ansatzes genommen, um zu einer Position zu gelangen, die er als *dynamischen Mechanismus* bezeichnet. Bichats Kritik am Mechanismus besteht laut Bechtel in folgenden zwei Hauptthesen: *erstens*, dass das Lebendige sich vom Unbelebten durch die Irregularität der Manifestationen seiner Kräfte unterscheidet, und *zweitens*, dass die eigentümliche Modalität der Manifestation der vitalen Kräfte es dem Organismus ermöglicht, sich als eine autonome Instanz gegenüber den Einwirkungen der Umwelt aufrechtzuerhalten[93]. Die *normative Autonomie* des Organischen wird somit zur Herausforderung für den Mechanisten, und Bechtel macht den Vorschlag, dass nur die Berücksichtigung der komplexen, auf verschiedenen Formen von *Feedback* beruhenden Regulationsmechanismen, wodurch der Organismus die Homöostasie (Walter Cannon) seines inneren *Milieus* (Claude Bernard) aufrechterhalten kann, eine angemessene Antwort auf diese Herausforderung darstellen kann.

Obwohl Bechtel den Neomechanismus ausdrücklich von der Annahme der universellen Wirksamkeit von Naturgesetzen abkoppelt (und somit vom deduktiv-nomologischen Erklärungsmodell, das in der Wissenschaftsphilosophie der 1960er Jahre populär war)[94], scheint er trotzdem Mechanismus und Vitalismus für zwei grundsätzlich inkompatible theoretische Ansätze zu halten. Der Vergleich zwischen Schelling und Canguilhem, der in den vorigen Abschnitten entwickelt

[91] *AA* I, 15, 189 (§XXX).
[92] W. Bechtel, *Addressing the Vitalist's Challenge to Mechanistic Science*, a.a.O.
[93] Ebd., S. 353.
[94] Ebd., S. 350-352.

wurde, kann zu den heutigen Debatten eben dadurch beitragen, dass er gezeigt haben sollte, dass ein richtig verstandener und konsequenter Mechanismus seinem Begriff nach auf die vitalistische Konzeption der Abhängigkeit von kausalen Prozessen von ihrem organischen Kontext angewiesen ist[95]. Die Lehre, die sich aus Schellings und Canguilhems Radikalisierung von Bichats Vitalismus ziehen lässt, ist somit die, dass die Behauptung der Autonomie der Biologie gegenüber der Physik und der Chemie nicht auf die These einer *Ausnahme* des Vitalen vom Physikalischen hinauslaufen soll, sondern eher auf die Artikulierung einer alternativen Auffassung, nach der die Normativität des Organischen ein *Paradigma* darstellt, ohne das die Komplexität und kausale Kontextabhängigkeit, die dem Mechanismus seinem Begriff nach inhärent sind, nicht erfasst werden können.

Gregorio Demarchi
Friedrich-Schiller-Universität Jena
✉ gregorio.demarchi@uni-jena.de

[95] Dies ist der Sinn von Canguilhems tiefgründiger Kritik an Claude Bernards Auffassung von Regulationsmechanismen in seiner medizinischen These *Das Normale und das Pathologische* (a.a.O., S. 48-55).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429936

Contributi/10

Schelling in Russia (1805-1856)

Dalla diffusione della filosofia della natura all'elaborazione di una filosofia positiva russa*

Thomas Höhne

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 19/01/2020. Accettato il 23/06/2020.

Schelling in Russia (1805-1856). From the Spreading of the Philosophy of Nature to the Elaboration of a Russian Positive Philosophy

In the following article will be presented a short history of the reception of F. W. J. Schelling's philosophy in Russia, from the very beginning through the publication of D. M. Vellanskij's first Russian work about the philosophy of nature (1805), until the death of the ideologist of the Slavophile movement Ivan Kireevskij (1856), whose elaboration of the late Schelling's philosophy is the main topic of the present work. The first chapter is dedicated mostly to the "Society for the love of wisdom" (1823-1825) and his main members, V. F. Odoevskij and D. V. Venevitinov, key figures for the birth of a romantic aesthetics in Russia through the assimilation of Schelling's philosophy of nature and art, whose principles, applicated upon the cultural and historical evolution of Russia, had impressive effects. The creation of the slavophile philosophy of history as well as the definition of a deeper Russian philosophical self-consciousness will be the results of the original elaboration of the Schelling's distinction between negative and positive philosophy by the former member of the society Ivan Kireevskij, whom is dedicated the second and third chapter.

***

Mentre in Germania tra il 1841 e il 1842 un giovanissimo Friedrich Engels dava alle stampe degli infuocati pamphlet contro Schelling, presentato come un vecchio veliero con le sartie ormai spezzate[1], contemporaneamente in Russia P. J. Čaadàev – il celebre autore delle *Lettere filosofiche* – in una lettera mette al

* Desidero ringraziare i Proff. Gaetano Lettieri e Pierluigi Valenza dell'Università Sapienza di Roma per le osservazioni e i consigli ricevuti durante la stesura del presente articolo.

[1] «Così saremmo giunti alla fine della filosofia di Schelling e non possiamo che rimpiangere il fatto che un uomo come lui sia caduto in tal modo nei lacci della fede e della servitù. Quando egli era giovane era un altro […] Nessuno riconosce più in quella carcassa cadente la vecchia nave che salpava a vele spiegate e con le bandiere al vento». F. Engels, *Anti-Schelling*, Bari 1972, pp. 117-118.

corrente lo stesso Schelling 'dell'interesse eccezionale'[2] con cui veniva seguito il nuovo corso berlinese della sua filosofia, dal cui trionfo si faceva dipendere addirittura il destino storico della nazione russa[3].

I sentimenti con i quali si guardava all'ormai anziano *enfant prodige* della filosofia tedesca non potevano essere più diversi: a fronte dell'insuccesso in Germania, dove la sua tarda proposta di superamento dell'idealismo hegeliano cadde quasi nel vuoto, la trepidante ed eccitata attesa per le sue prime lezioni berlinesi trasformatasi presto in delusione generale, in Russia la distinzione operata da Schelling tra filosofia negativa e positiva (risalente già agli anni di Monaco), connessa con la critica del razionalismo proprio della filosofia occidentale, ebbe un'incredibile fortuna, diventando un paradigma concettuale fondamentale dell'autocoscienza filosofica russa. La sopracitata distinzione schellinghiana, tramite l'elaborazione operata dal teorico dello slavofilismo Ivan Kireevskij, offrì infatti uno schema storico-filosofico che venne assunto come modello interpretativo da cui partire per determinare l'identità e la missione del popolo russo, strutturandone la 'positività' in opposizione dialettica con la 'negatività' della tradizione culturale europea, corrotta dal razionalismo e dal materialismo. Ripercorrere a grandi tappe la storia della ricezione di Schelling in Russia seguendone le diverse fasi di maturazione fino a questo suo ultimo sviluppo, ritenuto da chi scrive il più importante e denso di conseguenze, è lo scopo del presente lavoro[4].

1. La prima ricezione: da Vellanskij ai *ljubomudrije*

La storia di Schelling in Russia non inizia con un filosofo, bensì con un medico. D. M. Vellanskij[5] (1774-1847), che fu il primo studente russo di Schelling, partì da Pietroburgo per studiare medicina in Germania, e contemporaneamente seguì le lezioni del filosofo tedesco prima a Jena e poi a Würzburg (dal 1802 al 1805, cioè nel pieno dell'elaborazione della filosofia dell'identità), e pubblicò

[2] «Non ho potuto resistere alla voglia di mettervi al corrente dell'interesse eccezionale che noi diamo al vostro insegnamento attuale, e delle profonde simpatie con cui il piccolo gruppo dei nostri spiriti filosofici salutò il vostro ingresso in questo nuovo periodo della vostra carriera gloriosa». P. J. Čaadàev, *Lettere filosofiche, seguite dall'Apologia di un pazzo e da una lettera a Schelling*, Bari 1950, p. 195. La lettera risale al 20 maggio 1842.

[3] «Continuate, dunque, Signore, a trionfare su una filosofia superba che pretendeva di soppiantare la vostra [la filosofia di Hegel, *n. d. A.*]. Voi lo vedete, i destini di una grande nazione dipendono, in certo modo, dal successo del vostro sistema. Possiamo vedere maturare un giorno in mezzo a noi i frutti della vera filosofia, ed esserne a voi debitori» (ivi, p. 198).

[4] Avendo privilegiato questa traiettoria, il cui snodo decisivo è la Mosca degli anni '20, ci si è visti costretti a tener fuori due importanti figure, quali Fëdor Tjutčev e Michail Bakunin, che per ragioni diverse sono parte integrante della storia di Schelling in Russia, ma la cui trattazione porterebbe a deviazioni che in questa sede non è possibile effettuare. Per quel che riguarda Bakunin cfr. S. Bielfeldt, *"Der schwere Schritt in die Wirklichkeit". Schelling und Bakunin*, München 2012.

[5] A Vellanskij è dedicata una importante monografia di S. Bielfeldt, *Selbst oder Natur. Schellings Anfang in Russland*, München 2008.

nel 1805 un lavoro in lingua russa, *Prolusione alla medicina come scienza*[6], che inaugura la ricezione di Schelling in Russia.

Il titolo dell'opera di Vellanksij richiama espressamente quello di una rivista a cui Schelling si dedicò nel periodo di Würzburg, «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft», il cui primo quaderno pubblicato conteneva gli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, che possono essere considerati una epitome del *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, che Schelling sviluppò ed espose nelle lezioni del 1804, ma che non ritenne infine concluso e dunque suscettibile di pubblicazione; al suo posto vennero invece pubblicati appunto gli *Aforismi*, che, nonostante il nome, ardiscono delineare un nuovo sistema, al cui centro si staglia il concetto di *All-Einheit*. Essi costituirono «l'equipaggiamento filosofico di base degli schellinghiani russi»[7] e, riassumendo in una formula, Bielfeldt può affermare che «il Sistema di Würzburg [segnò] l'inizio di Schelling in Russia»[8]. Nel 1812 Vellanskij pubblicherà un altro scritto di impostazione schellinghiana, *Analisi biologica della natura nei suoi principi creatori e creati*[9]. All'interno dell'uomo la filosofia della natura scopriva un principio eterno, fondamento non solo della soggettività, ma dell'intero reale, cioè un assoluto soggetto-oggetto (punto di identità assoluta) anteriore ad ogni dualismo, e da cui si sviluppa la totalità del processo naturale che presenta in ogni suo grado di sviluppo un'unità di spirito e materia, di soggetto e oggetto: è questo riconoscimento speculativo dell'unità profonda che lega l'uomo e i suoi processi interni con il mondo esterno ed il suo sviluppo naturale il vero 'lume' che il giovane russo volle importare dalla Germania, tanto che «il testo di Vellanskij[10] è il primo in ambito storico-filosofico russo che si pone il compito della difesa di una filosofia speculativa dell'Assoluto, e dichiarando tale difesa essere un contributo all'illuminismo»[11]. La filosofia speculativa della natura è infatti salutata come la vera filosofia illuministica:

> Tutti gli sforzi degli avversari della luce per far indietreggiare l'epoca della scienza veritiera non riusciranno ad oscurare lo splendore della sua aurora, e le concezioni speculative del sig. Schelling sull'essenza della natura, malgrado tutte le indignate lamentale degli avversari che non le comprendono, sono il cominciamento di quest'epoca[12].

Il carattere programmatico delle affermazioni di Vellanskij non può venir sottovalutato: egli è il primo che, al sorgere del nuovo secolo, indica in Schelling quella voce profetica che i russi dovranno ascoltare e seguire per dare inizio ad un

[6] D. M. Vellanskij, *Proliouziia k meditsine kak osnovatelnoi nauke,* Pietroburgo 1805.
[7] S. Bielfeldt, *op. cit.*, p. 49.
[8] Ivi, p. 57.
[9] D. M. Vellanskij, *Biologitcheskoe izsledovanié prirody v tvoriachtchem i tvorimon eia katchestvè,* Pietroburgo 1812.
[10] Il riferimento è alla prima pubblicazione del 1805.
[11] S. Bielfeldt, *op. cit.,* p. 63.
[12] *Ibid.*

nuovo ciclo della loro storia culturale. Successivi pensatori russi quali Odoevskij, Čaadàev e Kireevskij, saranno gli eredi di questa prospettiva inaugurata da Vellanskij; tale investitura profetica prenderà però altre forme, concentrandosi sul filone di pensiero schellinghiano successivo a quello su cui puntava il giovane medico. In ogni caso, un elemento profondo e irriducibile è rintracciabile come saldo legame tra gli schellinghiani russi di diverse generazioni: l'esigenza della *integralità*, della (ri)costituzione dell'unità organica della conoscenza, così come dell'uomo e dell'intero mondo.

È indubbio che Schelling ebbe in Russia una fortuna maggiore rispetto ad altri filosofi[13] proprio per la poeticità e al tempo stesso per il forte realismo (seppur di stampo metafisico) della sua filosofia della natura, che consentiva un'interpretazione globale dell'uomo a partire dal suo rapporto originario con il mondo naturale[14], e per questo risultava più appetibile ai giovani palati degli studenti russi rispetto ad una pura critica gnoseologica come poteva essere quella kantiana: «per gli schellinghiani russi […] Schelling era soprattutto il filosofo che aveva gettato le basi per una nuova metafisica, che abbracciava al tempo stesso il mondo della natura e dello spirito. La *Naturphilosophie* li seduceva per il suo carattere "scientifico", per il suo realismo [...]»[15].

Ma chi erano, oltre a Vellanskij, questi «schellinghiani russi»? Essi crebbero nei primi anni '20 all'interno del collegio per la nobiltà di Mosca, dove I. I. Davydov (1794-1863) e M. G. Pavlov[16] (1792-1840) insegnavano la filosofia

[13] «Schelling era di gran lunga il filosofo più studiato e più influente nella società russa degli anni venti e trenta» (M. Torgova, *La storiografia filosofica russa nella prima metà dell'Ottocento*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello et al., Vol. 4/II, Roma 2004, p. 513), tanto che questo ventennio venne definito «*die Schellingperiode*» (V. Setchkarev, *Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*, Leipzig 1939, p. 1) della storia spirituale russa.

[14] La natura è per Schelling il poema inconscio dello spirito, in cui il filosofo è in grado di rintracciare le vestigia e i segni del suo passaggio. La corrispondenza tra esterno ed interno, rivelata dalla filosofia della natura, fa dell'intero mondo naturale un regno di tracce spirituali. La fortuna di questa filosofia si può seguire in Russia fin dentro il simbolismo russo di inizio Novecento. Così si esprimeva a riguardo Andrej Belyj, suo teorico ed esponente di punta: «L'animo e la natura sono uno. Il fondamento della natura è la natura dell'idea; e la filosofia dell'identità di Schelling si appura in un paesaggio montano: porgi l'orecchio al canto del torrente; descrivi esattamente, cosa da quel canto diviene nella tua anima. La verità dei pensieri di Goethe si rivelano in tutta chiarezza: «La manifestazione di segni segreti» della natura in forza della capacità di concepire la vita della coscienza. Le metamorfosi delle idee equivalgono alle metamorfosi delle piante; la metamorfosi dell'idea è concreta, esatta, descrivibile; e la descrizione dell'esatta fantasia dell'animo è anche filosofia». Addirittura, è in questa *Weltanschauung* che Belyj riconosce il terreno in cui affondano «le radici dell'autocoscienza russa». A. Belyj, *Na perevale 1923*, passo riportato in S. Bielfeldt, *op. cit.*, p. 1.

[15] A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siecle*, Paris 1929, p. 89.

[16] Così il biografo di I. Kireevskij, N. A. Elagin, citato in K. Asadowski, *Schellings russische Gesprächspartner*, in *Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht. 19. Jahrhundert. Von der Jahrhundertwende bis zu den Reformen Alexanders II,* hrsg. von L. Kopelew, München 1998, p. 752: «In contemporanea con una pura attività letteraria, nella Mosca di quel tempo sotto l'influsso di Schelling cominciò a ribollire una nuova attività spirituale. Nel 1821 il professor M. G. Pavlov fece ritorno dall'estero e tenne lezioni sulla natura all'università ed al collegio per

della natura di Schelling, che dalle aule universitarie[17] si riversò ben presto nel movimentato mondo dei circoli intellettuali grazie alla febbrile attività dei giovani allievi. Essi si riunirono in un circolo segreto fondato dal principe V. F. Odoevskij (1803-1869) dal nome di «Società degli amanti della Sapienza»[18] (1823-1825), in cui per la prima volta in Russia era la filosofia, e non la letteratura, a costituire il principale interesse. Così A. I. Koželev (1806-1883), cronista e testimone diretto delle riunioni del circolo di Odoevskij:

> La filosofia tedesca ed in particolare le opere di Schelling ci irretivano a tal modo, che trascuravamo lo studio delle altre materie e dedicavamo tutto il nostro tempo ai filosofi (*ljubomudrije*) tedeschi. Passavamo le nostre sere a dialogare fino a tarda notte, e tali conversazioni erano per noi molto più fruttuose rispetto a qualsiasi lezione che i professori potessero impartirci. Il nostro circolo crebbe e si rafforzò sempre più. I membri più importanti ed attivi erano Ivan Kireevskij, Dmitrij Venevitinov, Rožalin, il principe V. Odoevskij, Titov, Ševyrëv, Mel'gunov ed io. A queste conversazioni dobbiamo molto, da un punto di vista tanto scientifico quanto morale[19]. [La società] si riuniva segretamente, della sua esistenza non parlavamo a nessuno […] Qui regnava la filosofia tedesca, Kant, Fichte, Schelling, Oken, Görres ed altri[20]. Talvolta leggevamo insieme ad alta voce i nostri lavori filosofici, ma prima di tutto discutevamo delle opere dei *ljubomudrije* tedeschi che avevamo letto. I nostri discorsi avevano come oggetto primario i principi sui quali ogni conoscenza umana dovesse basarsi; la dottrina del cristianesimo ci sembrava appropriata per le masse del popolo, non per i *ljubomudrije*[21].

La segretezza era necessaria proprio per salvaguardarsi dall'accusa di ateismo[22] contro cui sarebbero facilmente incorsi: alla religione cristiana preferivano la filosofia speculativa, e questo nel segno non solo di Schelling,

---

la nobiltà dell'università. Esse lasciarono una profonda attenzione e contribuirono a spostare l'attenzione della generazione moscovita di quel tempo verso la filosofia tedesca». Sugli schellinghiani accademici cfr. V. Setchkarev, *op. cit.*, pp. 6-29; e I. Karenovics, *Weisheitsfreunde. Der Kreis der "Ljubomdury" 1820-1830 und die Entstehung der russischen Philosophie*, Berlino 2015, pp. 191-200. Quest'ultima opera si segnala come la ricerca più recente e dettagliata sul circolo moscovita.

[17] J. T. Buhle (1763-1821), chiamato ad insegnare a Mosca nel 1804, fu il primo professore tedesco a diffondere Schelling in Russia, pubblicando in una rivista un suo saggio critico sulle schellinghiane *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), il richiamo delle quali all'indipendenza delle scienze nelle università e all'autonomia del sapere ebbe un'importanza non secondaria per la formazione di un ideale di ragione autonoma nel mondo culturale russo. Cfr. S. Bielfeldt, *op. cit.,* p. 55 (in particolare la nota 91), e p. 60 (nota 108).

[18] *Obŝêstvo ljubomudrija*, o *Kružok ljubomudrov*. Sull'origine del nome cfr. I. Karenovics, *op. cit.*, pp. 177-184. Per una datazione leggermente diversa del circolo cfr. A. Peskov, *Die Mysterien der Weisheitsfreunde*, in *Deutsche und Deutschland,* cit., pp. 734-735.

[19] *Zapiski Aleksandra Ivanoviča Koševeleva. 1812-1883*, Berlino 1884, p. 8. Citato in K. Asadowski, cit., p. 753.

[20] I. Karenovics, *op. cit.,* pp. 153-154, sottolinea come questo elenco di filosofi avesse più che altro carattere sommario, in quanto Kant e Fichte non sembra abbiano goduto di particolare attenzione da parte dei *ljubomudrije*.

[21] *Zapiski Aleksandra Ivanoviča Koševeleva,* cit., p. 12.

[22] Il professore schellinghiano Galič verrà licenziato dall'università di Pietroburgo nel 1837 con l'accusa di ateismo. Così suonò l'accusa del rettore Runič: «È evidente che Lei preferisce il paganesimo al cristianesimo, la vuota filosofia alla vergine sposa la Chiesa cristiana, l'ateo Kant a Cristo, e Schelling allo Spirito Santo». Citato in V. Setchkarev, *op. cit.*, p. 12.

ma anche di Spinoza[23]. Così Odoevskij attraverso Faust, protagonista della sua opera principale *Le notti russe* e portavoce delle idee dell'autore, rievoca il clima di quegli anni:

> Ciò accadeva molto tempo fa, proprio nel pieno trionfo della filosofia di Schelling. Voi non potete immaginare quale effetto essa produsse ai suoi tempi, quale impulso diede agli uomini, assopiti dalla melodia delle monotone rapsodie di Locke. All'inizio del XIX secolo Schelling svolse lo stesso ruolo di Cristoforo Colombo nel XV secolo: rivelò all'uomo una parte sconosciuta del suo mondo, di cui esistevano soltanto alcune fiabesche leggende: *la sua anima!* Come Cristoforo Colombo, egli non trovò quello che cercava; come Cristoforo Colombo, risvegliò irrealizzabili speranze. Ma, come Cristoforo Colombo, diede un nuovo orientamento all'attività umana! Tutti si precipitarono in quella meravigliosa ed opulenta contrada, chi eccitato dall'esempio dell'intrepido navigatore, chi per il bene della scienza, chi per curiosità, chi per il bottino. Alcuni ritornarono con molti tesori, altri soltanto con scimmie e pappagalli, molto però andò perso negli abissi. Anche i miei giovani amici partecipavano al generale dinamismo, lavoravano con grande impegno [...][24].

Al 'nuovo mondo' scoperto da Colombo e colonizzato dagli inglesi (cioè dagli utilitaristi, per Odoevskij), se ne aggiungeva ora un altro, che di quello rappresenta la perfetta inversione. La vera terra da esplorare è quella interiore dell'anima umana, scrigno di simboli in cui si riflette la vita dell'intero universo, ed è attraverso questo mondo notturno che Odoevskij intende guidare i suoi lettori: dalle 'notti russe' dovrà maturare una nuova alba per il suo popolo. E forse fu proprio per favorirne la venuta che, insieme al futuro decabrista V. K. Kjuchel'beker (1797-1846), fondò nel 1824 la rivista-almanacco «Mnemozina», che divenne l'organo di stampa della filosofia romantica. La rivista aveva «per scopo principale la diffusione di nuove idee che, negli ultimi tempi, sono scaturite in Germania, di attirare l'attenzione dei lettori russi su dei soggetti poco conosciuti in Russia», e «di fissare un limite alla nostra infatuazione per i teorici francesi»[25]. Fu la prima rivista in Russia a pubblicare contributi riguardanti la filosofia: gli *Aforismi di diversi autori, in particolare della filosofia tedesca contemporanea*[26] e un lungo testo storico-lessicale sugli Eleati[27] per mano di Odoevskij, un corposo articolo di introduzione a Kant[28] e uno di Pavlov sulla filosofia della natura di Schelling[29]. I *ljubomudrije*, dopo aver sciolto la società a seguito della fallita

[23] «Stimavamo in modo particolarmente elevato Spinoza, le cui opere consideravamo stare ad un livello molto più in alto del Vangelo e degli altri scritti sacri» (*ibid)*.
[24] V. Odoevskij, *Notti russe*, Torino 1983, pp. 19-20. Il Faust di Odoevskij è filosofo schellinghiano e, in particolare nella nona e ultima notte del romanzo, si fa latore delle posizioni esposte nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, sostenendo la libera auto-intuizione dell'anima come fatto reale e originario alla base della filosofia, in opposizione a «tutti i sistemi artificiali che, come l'hegelismo, iniziano la scienza non da un fatto reale, bensì, ad esempio, dall'idea *pura*, dall'*astrazione dell'astrazione*». Cfr. ivi, pp. 238-239.
[25] «Mnemozina», IV, 1825,pp. 230-235.
[26] «Mnemozina», II, 1824, pp. 73-84.
[27] «Mnemozina», IV, 1825, pp. 160-214.
[28] «Mnemozina», III, 1824, pp. 95-125.
[29] «Mnemozina», IV, 1825, pp. 1-34.

rivoluzione decabrista, continuarono tuttavia a collaborare fino alla fine degli anni '20, fondando la nuova rivista «Moskovskij vestnik» («Il messaggero moscovita», 1827-1830)[30], che può venir considerata la continuazione della precedente. La chiusura dell'attività segnò anche la dispersione del gruppo, il cui contributo alla delineazione dei problemi che saranno propri del pensiero filosofico russo a venire risulta di primaria importanza[31].

Decisiva a tal riguardo fu l'opera di D. M. Venevitinov (1805-1827), il «gioiello del circolo»[32] e insieme a Odoevskij senza dubbio il più intriso di filosofia schellinghiana[33], che espose poeticamente e concettualmente in molti dei suoi lavori[34]. Fu in un suo scritto che il guadagnato sfondo metafisico della nuova filosofia russa si saldò con la missione storica di cui essa si sarebbe dovuta rendere portatrice. La filosofia della natura aveva scoperto nell'autocoscienza la causa finale della natura stessa, il principio che ne guida lo sviluppo interno: lo spirito privo di coscienza di sé nella natura procede fino alla generazione dell'uomo, nei prodotti del quale scopre e infine rivela la propria essenza (l'identità di attività conscia e inconscia, di soggetto e oggetto, che nella storia viene esperita come lotta e contraddizione, e nell'arte come unità). I principi di questa filosofia rivelarono la loro carica esplosiva una volta applicati allo sviluppo culturale di una nazione come quella russa: questa 'legge naturale' infatti, essendo universale, deve valere anche per ciascun popolo particolare, il cui scopo finale deve dunque essere quello di arrivare alla piena coscienza di sé attraverso la realizzazione della propria essenza più profonda, manifestantesi nella propria storia e nella propria arte nazionale. Tale lettura portò ad una rivalutazione del tutto negativa della (moderna) storia russa, che si sarebbe svolta su binari non propri, dato il suo carattere imitativo rispetto alla cultura europea, di cui avrebbe adottato la forma esteriore impedendo con ciò lo sviluppo immanente del proprio principio, con il risultato di una cultura falsa e, appunto, imitativa. La soluzione a questo stato di cose è presto trovata:

> Si dovrà allontanare la Russia dalla strada che seguono gli altri popoli, isolarla intellettualmente, e, fissatala su dei fermi principi filosofici, presentargli un quadro completo dell'evoluzione dello spirito umano, dove ella potrà prendere coscienza della sua propria missione. Per raggiungere questo scopo, si dovrà costituire un'opera dove la molteplicità delle materie trattate non sarà che l'espressione di un'unità sistematica,

[30] Cfr. I. Karenovics, *op. cit.*, pp. 270-276.
[31] «Attraverso la mediazione dei *ljubomudrije* la filosofia di Schelling diventò una delle più importanti fonti per il dispiegarsi di un particolare discorso e di una particolare forma dell'attività spirituale e della letteratura in Russia. Attraverso la loro ricezione della filosofia trascendentale i *ljubomudrije* hanno sviluppato un caratteristico stile esoterico per la successiva filosofia russa, ne hanno delineato la sua centrale impostazione dei problemi (la determinazione della Russia, il senso della sua esistenza e della sua conoscenza ecc.), fondando al tempo stesso la metodologia di base dell'autoanalisi». A. Peskov, *op. cit.*, pp. 748-749.
[32] Definizione di Pogodin (citato in I. Karenovics, *op. cit*, p. 273).
[33] «Schelling era per me una fonte di godimento e di entusiasmo», in D. M. Venevitinov, *Polnoe sobranie sočinenij*, Mosca-Leningrado 1934, p. 307.
[34] Per un'analisi puntuale dei riferimenti schellinghiani nell'opera di Venevitinov cfr. V. Setchkarev, *op. cit.*, pp. 50-57.

di un identico punto di vista applicato a soggetti differenti, cioè a dire, una rivista che comprenda due parti: una parte teorica, consacrata allo studio dello spirito e dell'analisi delle sue facoltà (parte filosofica), e una parte pratica, che conterrà l'applicazione di questi principi filosofici alla storia della scienza, delle arti e della civiltà […]. Così, nella filosofia e nella critica filosofica delle opere d'arte, la Russia troverà il fondamento della sua indipendenza per la creazione di un'arte nazionale[35].

La concezione dello sviluppo organico e immanente dell'idea porta all'esclusione di ogni forma di imitazione di contenuti esterni, a vantaggio di un sempre maggiore approfondimento dei propri principi e caratteri costitutivi. La storia di una nazione viene vista non più come una sequela di fatti esterni, ma come la realizzazione della propria intima idea, la cui eternizzazione sarà assicurata dalle opere d'arte dei geni nazionali. Articolando lo sviluppo della storia e cultura russe sullo sfondo di una filosofia trascendentale che pensa il soggetto conoscente nel suo sviluppo, ovvero nel dispiegamento della propria autoconoscenza (*Selbsterkennen*), Venevitinov pose le basi per una concezione che sarebbe stata il fondamento delle teorizzazioni degli slavofili degli anni successivi.

Colui che approfondì l'impianto teorico proposto da Venevitinov fu un altro dei *ljubomdrije,* il giovane Ivan V. Kireevskij (1806-1856). Il futuro ideologo dello slavofilismo fece il suo ingresso nella scena intellettuale russa come critico letterario, con i suoi primi articoli dedicati all'analisi della poesia di Puškin[36] e ai movimenti letterari in Russia all'altezza dell'anno 1829[37]: egli fu il primo ad individuare in Puškin quel poeta nazionale così a lungo atteso, nelle cui opere si poteva riconoscere per la prima volta un'arte veramente russa, espressione delle aspirazioni, delle speranze, dei caratteri propri del popolo e della nazione russa, formulando il suo giudizio appunto sulla scorta dei principi sopra esposti. Per Kireevskij, così come era per Venevitinov, l'arte russa deve affondare le proprie radici nel terreno della filosofia per potersi sviluppare liberamente:

La filosofia ci è necessaria: l'intero sviluppo del nostro spirito la reclama. Essa soltanto può far vivere e respirare la nostra poesia. Essa solo può donare anima e integrità alle nostre scienze che si trovano ancora allo stato d'infanzia, e la nostra stessa vita ne potrà guadagnare qualcosa. Ma da dove verrà? E dove cercarla? […] È evidente che dobbiamo applicarci ad acquisire le ricchezze intellettuali del Paese che, nel terreno della speculazione, ha sorpassato tutti gli altri. Ma le idee altrui non sono utili che per sviluppare le nostre proprie idee. La filosofia tedesca non può affondare da noi radici troppo profonde. La nostra filosofia deve sorgere dallo sviluppo della nostra vita, rispondere alle questioni che sono a noi proprie, agli interessi dominanti della nostra esistenza nazionale e particolare. Quando e come nascerà? Solo il tempo ce lo dirà, ma,

[35] D. V. Venevitinov: *Stichotvorenija – proza*, Mosca 1980, pp. 128 e sgg. (citato in A. Koyré, *op. cit.*, pp. 151-152).
[36] I. Kireevskij, *Nechto o kharaktere poezii Pouchkina*, in *Polnoe sobranie socinenij*, II, Mosca 1911, pp. 1-14.
[37] I. Kireevskij, *Obozrenie rousskoi slovesnosti za 1829*, in ivi, pp. 14-40.

già adesso, l'interesse per la filosofia tedesca, che comincia a farsi largo da noi, segna un passo importante verso questo fine[38].

La sua valutazione è chiara: ancora non esiste una filosofia propriamente russa. Il primo contributo culturale autonomo riconoscibile come autenticamente russo è stato opera di un poeta e non di un filosofo: ma senza lo sviluppo di una propria filosofia, sembra dire Kireevskij, il germoglio della neonata poesia rischia, non avendo uno stabile e fertile terreno per le sue radici, di rinsecchire prima del tempo. Che i russi continuino ad andare a scuola dai tedeschi, allora, fino a quando non saranno abbastanza adulti da percorre la loro propria strada. Kireevskij, dando seguito a queste parole, partì l'anno successivo per la Germania, con l'intenzione di venire in contatto con i maggiori esponenti della cultura tedesca dell'epoca. Questo viaggio risultò, per il successivo sviluppo della filosofia russa, di importanza decisiva: il nuovo decennio segna infatti uno slittamento degli interessi (dall'arte e dalla filosofia della natura alla storia), così come un maggiore approfondimento dei caratteri costitutivi della neonata filosofia russa.

2. Gli anni '30: Kireevskij e l'introduzione della filosofia positiva

Kireevskij si recò nel 1830 prima a Berlino, dove seguì le lezioni di Hegel e Schleiermacher, e poi a Monaco, dove frequentò il ciclo di lezioni *Einleitung in die Philosophie* tenute da Schelling. Dopo aver individuato nella filosofia della natura di Schelling il «compimento» e il «definitivo sviluppo» della storia del pensiero, per aver colto l'essenza della ragione e aver mostrato la sua affinità con le leggi dell'Assoluto, tanto che sembrava impossibile ogni nuovo sviluppo della filosofia, Kireevskij continua così:

> A misura che questa filosofia si diffondeva fuori dalla Germania, si diffondeva insieme la fede che essa costituisse l'ultimo anello e il coronamento supremo del pensiero filosofico[39]. Ma lo stesso Schelling, che per primo aveva creato il sistema dell'identità, proprio lui scopre ora un nuovo fine e apre una nuova via alla filosofia. La conoscenza vera, egli dice, la conoscenza *positiva*, *vivente*, che costituisce il fine ultimo di tutte le esigenze della nostra mente, non consiste nello sviluppo logico delle leggi necessarie della nostra ragione. Essa è fuori del processo logico della scuola, e perciò è *vitale*; essa sta più in alto del concetto di necessità eterna, e perciò è *positiva*; è più sostanziale della astrattezza matematica, e perciò è *individualmente determinata*, storica. Ma tutti i sistemi dell'ultima filosofia, sotto qualunque forma si siano essi manifestati, qualunque sia il nome sotto cui si sono celati, si sono uniformati unicamente allo sviluppo delle leggi della necessità del pensiero, e persino il più recente materialismo si è fondato su una convinzione puramente logica, dedotta dal concetto astratto delle leggi della nostra ragione, e non dalla vivente comprensione della sostanza delle cose, dell'essere. Tutto il risultato di questo processo di pensiero consiste soltanto nella conoscenza *negativa*; infatti la ragione, sviluppandosi autonomamente, nello stesso tempo si autolimita.

[38] Ivi, p. 33.
[39] Kireevskij sembra qui esporre le convinzioni dei giovani schellinghiani russi.

Le conoscenze negative sono necessarie, non come fine del sapere, ma soltanto come mezzo; esse ci hanno rischiarato la via per il tempio della saggezza vivente, ma debbono essere lasciate al suo ingresso. Proseguire oltre tocca alla filosofia positiva, *storica*, per la quale soltanto ora viene il tempo, poiché soltanto ora si è compiuto lo sviluppo della filosofia negativa e logica[40].

Il passaggio dalla vecchia alla nuova filosofia è presentato da Kireevskij come un passaggio dalla logica alla storia, individuata come l'autentico regno della *Wirklichkeit*, quel reale che sta a fondamento dell'ideale (il *daß* che sta a fondamento del *Was*, secondo la terminologia schellinghiana) e su cui lo stesso ideale (i risultati del pensiero speculativo) dovrà trovare applicazione. Con quale attenzione lo sviluppo del pensiero di Schelling fosse seguito in Russia lo testimonia una lettera di Pëtr Kireevskij, futuro celebre studioso del folclore slavo e fratello di Ivan: «Cosa si dirà da noi in Russia, quando si saprà che Schelling ha effettivamente cambiato il suo sistema?»[41]. Questa domanda rivela un'inquietudine: come reagiranno gli intellettuali russi alla denuncia, per bocca dello stesso Schelling, dell'unilateralità della filosofia con cui molti tra loro erano fino ad allora cresciuti? Forse non è così azzardato affermare che la successiva divisione (a partire dagli anni '40) del mondo culturale russo tra slavofili e occidentalisti sia da ricondurre alle opposte reazioni rispetto alla svolta positiva di Schelling: non solo infatti i fratelli Kireevskij, ma anche l'altro grande ideologo dello slavofilismo, A. Chomjakov[42], aderiranno al progetto di elaborazione di una filosofia positiva, e la critica schellinghiana al razionalismo astratto visto come esito della filosofia occidentale divenne un punto fermo delle posizioni slavofile, mentre gli occidentalisti ripudieranno Schelling, accusato di oscurantismo e misticismo, per schierarsi sotto le bandiere della sinistra hegeliana. La stessa diffusione della filosofia di Hegel, presente sempre più massicciamente in Russia proprio a partire dalla metà degli anni '30[43], potrebbe avere tra le sue ragioni anche un sempre più diffuso sentimento di insofferenza verso il nuovo sistema di Schelling, soprattutto tra coloro che non vedevano di buon occhio la svolta religiosa. Che la filosofia positiva venisse precocemente interpretata come filosofia religiosa si evince da un'altra lettera (la cui datazione oscilla tra il 1832 e il 1833) scritta da Čaadàev, il quale aveva già incontrato Schelling nel 1825 e da allora era in contatto epistolare con lui:

Oggi ho sentito da un amico[44], che ultimamente ha passato alcuni giorni da Voi, che state sviluppando una filosofia della Rivelazione… Sebbene la Vostra dottrina, nell'esposizione fattane attualmente ai Vostri ascoltatori, mi sia sconosciuta, Vi

[40] I. Kireevskij, *Scritti filosofici*, Perugia 1978, p. 56.
[41] Lettera del 23 luglio 1830. Citato in E. Müller, *Russischer Intellekt in europäischer Krise. Ivan V. Kireevskij (1806-1856)*, Köln 1966, p. 185.
[42] Chomjakov, pur frequentando gli stessi circoli negli anni '20, non fu mai uno schellinghiano: cfr. K. Asadowski, *op. cit.*, p. 774.
[43] Sulla ricezione di Hegel in Russia cfr. G. Planty-Bonjour, *Hegel e il pensiero filosofico in Russia (1830-1917)*, Napoli 1995.
[44] Si tratta di Ivan Kireevskij.

confesso che, quando Vi leggevo, credevo di prevedere che dal Vostro sistema sarebbe un giorno sorta una filosofia religiosa. Ma come fui incredibilmente felice, quando seppi che il più profondo pensatore del nostro tempo fosse giunto alla grande idea della connessione tra filosofia e religione! Nei miei più intimi desideri riguardo al progresso e al perfezionamento Vi avevo eletto ad artefice dell'opera di compimento di quel sovvertimento a cui tende a mio avviso il nuovo spirito: e poi mi venne detto che non era più la scienza del mondo, che Voi predicavate nei Vostri eloquenti discorsi, bensì la scienza del cielo: così tutti i miei desideri, così come la mia predizione, sono realizzati[45].

Negli stessi anni Kireevskij viveva la 'svolta' slavofila e religiosa del suo pensiero, determinata da uno studio approfondito della patristica greca, considerata sempre più come l'origine della filosofia positiva di Schelling[46]. Questa 'scoperta' permetteva di riallacciare l'ultimo sviluppo della filosofia, nato sì in Germania, ma come critica del corso della filosofia occidentale, alle origini del sapere russo-ortodosso, con la conseguente creazione di un doppio binario (negativo-positivo) proprio di una nuova filosofia della storia. La distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva viene ora declinata storicamente: se la storia dell'Europa è la storia della dialettica tra pensiero pagano e cristiano, culminante nel trionfo del razionalismo (e dunque del principio pagano, greco), la storia russa si rivela invece come storia di una secolare custodia dell'originario, puro cristianesimo, i cui principi, sistematizzati dai padri greci, furono mantenuti incontaminati dall'elemento pagano grazie all'attenta opera dei conventi e dei monasteri russi. La scoperta di una antichità 'classica' della Russia, identificata con la patristica greca, permette una diversa lettura della classicità occidentale, e soprattutto del rapporto che la Russia avrebbe dovuto instaurare con essa per favorire il proprio sviluppo. Al principio negativo (razionalismo) della storia europea, viene contrapposto il principio positivo cristiano della storia russa. La prima espressione di questa nuova posizione si trova in un articolo del 1839, *Risposta a A.S. Chomjakov*: il mondo classico del paganesimo, «che è mancato nel patrimonio spirituale della Russia, rappresenta, nella sua essenza, il trionfo della ragione formale dell'uomo su tutto ciò che si trova dentro e fuori di esso, della pura, nuda ragione, fondata su se stessa, che non riconosce nulla al di sopra e al di fuori di sé»[47]. La distinzione tra Chiesa orientale e romana (e dunque tra Russia ed Europa) viene letta attraverso il discrimine del trionfo, in Occidente, del razionalismo rispetto alla tradizione religiosa, a causa dell'influenza del mondo

[45] Citato in E. Müller, *op. cit.*, pp. 195-196.
[46] Interessantissima a riguardo è questa testimonianza di A. Koželev: «L'influsso decisivo l'esercitò la giovane moglie, donna profondamente religiosa e che ben conosceva le opere dei Padri della Chiesa orientale. Kireevskij infatti amava leggere assieme a lei Schelling, ma a quanto pare, dopo ogni lettura ella dichiarava che le principali idee del filosofo le erano già note da tempo, dalla patristica; avvenne così che, sotto l'influsso della moglie, egli si familiarizzasse con quelle scritture e allacciasse contatti con i rappresentanti della gerarchia ortodossa. Inoltre, poiché nella vicinanza della tenuta dei Kireevskij si trovava il famoso eremo di Optina Pustynja, divenne in breve ospite consueto dei "santi *starcy*", fino a prendere parte attiva all'edizione dei classici della patristica orientale intrapresa dal convento». A. Walicki, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Torino 1973, pp. 131-132.
[47] I. Kireevskij, *Scritti*, cit., p. 78.

classico sui principi cristiani della Chiesa cattolica, il cui razionalismo si esprime attraverso le continue prove dell'esistenza di Dio e la sillogistica scolastica, vere e proprie alterazioni delle dottrine originarie del Cristianesimo. Al di là della tenuta storica di questa concezione, è importante rilevare come Kireevskij arrivi a formulare una cosciente opposizione tra Occidente e Russia (che andasse per la prima volta a netto vantaggio di quest'ultima!), proprio sulla scorta della lettura schellinghiana della storia della filosofia occidentale come storia della filosofia negativa, assimilata in modo da farne l'impalcatura concettuale all'interno della quale potesse venire sviluppata una nuova filosofia della storia, che permettesse, una volta identificata l'opposizione tra i caratteri propri delle civiltà occidentale e russa, di assegnare alla terra degli zar una missione storico-culturale di portata mondiale: far sorgere l'alba di una nuova epoca, che avrebbe visto i princìpi cristiani tanto a lungo custoditi finalmente realizzati nel mondo e nelle sue strutture. «Pur apprezzando pienamente tutti i vantaggi particolari della razionalità, penso che nello sviluppo *finale* essa si sia chiaramente smascherata per la sua patologica insufficienza come principio unilaterale, ingannevole, seduttore e traditore»[48]: con «lo sviluppo finale» Kireevskij sta chiaramente alludendo alla filosofia hegeliana, termine ultimo del razionalismo occidentale. Anche in questo giudizio è evidentissima l'influenza della lettura storiografica di Schelling, il quale per primo proprio nelle lezioni di Monaco tacciò il sistema hegeliano di panlogismo, ossia di indebita assolutizzazione della filosofia negativa. Questa lettura divenne predominante tra gli intellettuali slavofili di quegli anni[49], per i quali l'esito necessario di questa superfetazione della ragione non poteva essere che l'ateismo[50], a cui la Russia, nella sua ortodossia, si era rivelata immune: «adesso ci resta da sperare […] che un tedesco studi la nostra Chiesa più profondamente e si metta a dimostrare nelle sue lezioni che in essa appare del tutto inaspettatamente ciò di cui ha bisogno la cultura europea»[51]. Il circolo si è chiuso. Smascherato il peccato originale della cultura europea, e preso atto della *retractatio* che il suo massimo esponente aveva da poco compiuto, la strada è spianata per una posizione interpretativa del rapporto Europa-Russia in chiave esattamente opposta a quella che prenderà piede tra gli hegeliani russi, che daranno vita alla scuola di pensiero occidentalista: non è la Russia che deve andare a scuola dall'Europa, ma sarà piuttosto quest'ultima che, riconosciuti l'ateismo ed il materialismo come i risultati necessari del proprio sviluppo storico-filosofico, dovrà rivolgersi all'autentico spirito cristiano custodito lungo i secoli dalla Chiesa russo-ortodossa.

[48] Ivi, p. 79.
[49] «Hegel è il più perfetto dei razionalisti, oserei dire, l'unico filosofo completamente razionalista del mondo», scriveva Chomjakov. Citato in A. Walicki, *op. cit*, p. 304.
[50] I. Kireevskij, *op. cit.*, p. 85.
[51] Ivi, p. 87.

3. Gli anni '40 e '50: il progetto di una filosofia positiva russa

L'inizio delle lezioni berlinesi di Schelling non destò scalpore solo in Germania, ma fu seguito con grande attenzione e partecipazione anche in Russia[52]. Čaadàev, nella lettera inviata a Schelling il 20 maggio 1842, scriveva: «[…] non ho potuto resistere alla voglia di mettervi al corrente dell'interesse eccezionale che noi diamo al vostro insegnamento attuale, e delle profonde simpatie con cui il piccolo gruppo dei nostri spiriti filosofici salutò il vostro ingresso in questo nuovo periodo della vostra gloriosa carriera»[53]. Dopo aver criticato la filosofia hegeliana, Čaadaev informa Schelling della recente fortuna di questa in Russia, e soprattutto della sua pericolosità per lo spirito russo[54] a causa della «logica fatalista» e della «necessità inesorabile» in cui costringeva tutto lo sviluppo storico, legandone (senza alcun fondamento[55]) la diffusione allo slavofilismo. L'obiettivo di Čaadàev, il pensatore 'pazzo'[56] che negava al popolo russo ogni capacità di creazione di una storia autonoma, era di ottenere da Schelling una condanna dello slavofilismo, spacciandolo come diffusore ed erede delle idee hegeliane, mentre «gli slavofili, nella Russia degli anni '40, furono i principali ed i più coerenti nemici dell'hegelismo in tutti i suoi, pur così differenti, aspetti»[57]. Questa lettera dimostra ulteriormente quanto peso avesse, all'interno dei circoli intellettuali russi, l'autorità di Schelling: direttamente a lui Čaadàev decideva di rivolgersi per cambiare gli equilibri interni del dibattito culturale russo, nella convinzione che una condanna del filosofo tedesco avrebbe avuto un effetto incomparabilmente maggiore di qualsiasi articolo polemico che egli stesso avrebbe mai potuto scrivere. L'hegelismo, agli occhi di Čaadàev, rappresentava la forma estrema di superbia della ragione, e il suo diffondersi è paragonato a quello di un'epidemia, che da Berlino rischierebbe di travolgere la Russia – Paese che, privo di un patrimonio storico autonomo e di tradizione filosofica («come sapete, in fatto di filosofia noi siamo ancora al punto di partenza»[58]), non può sviluppare da sé i necessari anticorpi a questa potente e venefica malattia dello spirito; le speranze di salvezza sono nelle mani di colui che, solo, ha l'autorità e lo spessore filosofico per tranciare alla radice l'organo infetto. Ricordiamo come termina, in un crescendo dai toni marcatamente religiosi, la lettera di Čaadàev[59]: la filosofia di Schelling è invocata come la «vera filosofia», dei cui «frutti» si

[52] Cfr. la lettera di Bakunin inviata da Berlino ai parenti il 3 novembre 1841: «Non vi potete immaginare con quanta impazienza io stia aspettando le lezioni di Schelling». Citato in K. Asadowski, *op. cit.*, p. 771 (nota 56).
[53] P. J. Čaadaev, *Lettere filosofiche*, cit., p. 195.
[54] «La filosofia che a Berlino siete giunto a gettar giù dal trono, nell'aprirsi la strada fra noi […] minacciava di falsare completamente il nostro sentimento nazionale» (ivi, p. 196).
[55] Cfr. A. Walicki, *op. cit.*, p. 107.
[56] Dopo la pubblicazione della prima delle *Lettere filosofiche* nel 1836, in cui veniva critica aspramente l'arretratezza culturale della Russia, Čaadajev venne dichiarato pazzo e sottoposto a sorveglianza obbligatoria. La *Apologia di un pazzo* è del 1837.
[57] A. Walicki, *op. cit.*, p. 286.
[58] P. J. Čaadaev, *Lettere filosofiche*, cit., p. 198.
[59] Cfr. nota 3.

dovrà nutrire lo spirito russo per dare vita finalmente ad un nuovo, autentico sviluppo, nel segno di una nuova alleanza suggellata dall'atto eucaristico del mangiare e del rendere grazie («ed esserne a voi debitori»). Solo tramite questo atto, cioè confessando la propria strutturale mancanza ed incapacità di creazione autonoma, il pensiero russo potrà infine liberamente dispiegarsi.

È interessante notare come Kireevskij venne precisando i contorni dell'ideologia slavofila assumendo in parte le posizioni di Čaadàev. Nello scritto pubblicato nel 1845 *Saggio sulla situazione attuale della letteratura* si serve anch'egli della metafora del frutto e del nutrimento spirituale («la civiltà europea, come frutto maturo dello sviluppo universale umano, strappato dal vecchio albero, dovrà servire come nutrimento per una nuova vita, risultare il nuovo elemento mediatore, capace di stimolare lo sviluppo della nostra attività spirituale»[60]), ma radicalizzando l'assunto che ne è alla base in funzione slavofila: l'albero della sapienza europea è dichiarato 'vecchio', dunque, dopo l'ultima fruttificazione, sterile; solo un principio nuovo (ma in realtà più vecchio del vecchio, poiché autenticamente originario) ne potrà vivificare le radici ormai secche:

> Il carattere attuale della cultura europea nel suo significato storico, filosofico e vitale, è del tutto analogo al carattere dell'epoca della civiltà greco-romana, quando, sviluppatasi fino alla contraddizione di se stessa, secondo una necessità naturale essa dovette *accogliere in sé un altro principio, conservatosi presso un altro popolo, che fino ad allora non aveva avuto un valore storico universale* […] quel principio, finora ignorato, della vita, del pensiero, della formazione, che si trova a fondamento del mondo slavo-ortodosso[61].

Questo principio, «come esso una volta è stato la sorgente della nostra antica cultura, così ora deve essere il necessario completamento della cultura europea, liberandola dai suoi indirizzi particolaristici, purificandola dal carattere esclusivamente razionalistico e infondendole un nuovo significato»[62]. La distinzione tra filosofia negativa e positiva di Schelling si estende, nelle mani di Kireevskij, fino ad acquisire una portata storico-epocale. Le due culture sono complementari, non si escludono a vicenda, ma il principio positivo cristiano (custodito a suo dire puro dalla Russia) deve assoggettare il principio negativo europeo del razionalismo, riportando la ragione ad essere uno strumento e non un fine. Nel testo si incontra molte volte il termine «unilateralità» (*odnostoronnoct*), che viene individuato quale carattere precipuo della cultura occidentale, rea di aver frazionato l'uomo privilegiando e assolutizzando una sola delle sue facoltà rispetto a tutte le altre, appunto quella raziocinante. A cosa porti l'assolutizzazione dell'unilateralità, per Kireevskij lo mostra il caso degli Stati Uniti d'America, Paese giovane in cui il principio negativo è stato fatto crescere non solo senza la sua necessaria controparte, ma anche staccato dal suo stesso precedente sviluppo, così che il principio materialistico-razionale, esito della cultura europea, diventa

[60] I. Kireevskij, *Scritti*, cit., p. 130.
[61] Ivi, p. 112. Il corsivo è di Kireevskij.
[62] Ivi, p. 130.

in questa nuova terra il principio primo, fondamento di tutta la sua evoluzione successiva. Il giudizio sulla cultura e società americana è impietoso: «Si sono sviluppate soltanto le forme esteriori della società e, private della sorgente di vita interiore, sotto la meccanica esteriore hanno schiacciato l'uomo. […] Un'assoluta insensibilità verso tutta l'arte, un chiaro disprezzo per qualsiasi idea che non conduca a profitti materiali»[63]. All'America materialistica, terra di un tipo di umanità de-spiritualizzata ed unilaterale, Kireevskij contrapporrà la Russia cristiana, patria dell'uomo integrale. È importante sottolineare come la superiorità della Russia rispetto agli Stati Uniti venga motivata attraverso l'assunzione della storia europea: è la Russia la vera erede dello sviluppo culturale europeo, la terra in cui la sua inesausta dialettica tra principio pagano e cristiano giunge finalmente ad un esito corretto, rivelando all'Europa la sua 'cattiva' sintesi. Gli Stati Uniti sarebbero al contrario un paese senza storia, e dunque a-dialettico.

Va ancora una volta sottolineato come un tale approfondimento della filosofia della storia slavofila avvenne grazie alla ricezione (che sicuramente fu anche, in buona misura, una distorsione) dello schema schellinghiano. Dioletta Siclari, in uno dei rari studi in lingua italiana dedicati alla questione, osservava acutamente come fu proprio la distinzione tra filosofia negativa e positiva operata da Schelling a suscitare l'entusiasmo degli intellettuali russi dell'epoca, «poiché in questo modo alla Russia, Paese giovane anche culturalmente, veniva offerta la possibilità di inserirsi nell'evoluzione dei popoli con un apporto del tutto originale e autonomo rispetto alla civiltà dell'Europa occidentale, che si presentava come l'espressione più alta del razionalismo»[64]. Schelling offrì uno schema storico-filosofico che parte della *intelligencija* russa assunse come modello interpretativo da cui partire per determinare l'identità e la missione del popolo russo; un popolo per cui si intendeva rivendicare un ruolo storico-universale, ponendolo addirittura alla fine della linea del tempo, come nazione a venire. Schelling stesso, alla cui scuola il giovane pensiero russo di inizio secolo aveva cominciato a muovere i primi passi, nutrendosi della linfa della filosofia della natura e dell'identità, dopo aver indagato l'intero campo delle potenzialità della ragione umana e aver così portato a fioritura il rigoglioso albero della razionalità occidentale, ovvero di una tradizione alla cui ombra la Russia non aveva trovato finora il proprio posto, sembrò ora voltarsi ad indicare un nuovo spazio, più ampio ancora del precedente, e così luminoso da far apparire quel cono d'ombra in cui la ragione europea, appagata, gustava il proprio riposo, piuttosto come un tenebroso purgatorio, ambigua residenza dei concetti puri, veri e propri fantasmi della razionalità. Non era lì che la Russia doveva cercare il suo destino, bensì nella luce della positività della Rivelazione e della Storia. Questa interpretazione dello sviluppo del pensiero russo permetteva inoltre allo slavofilo Kireevskij di includere al proprio interno, disattivandole, le stesse

[63] Ivi, p. 122.
[64] A. Dioletta Siclari, *Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo*, in «Orientalia Christiana Periodica», 43, 1977, p. 407.

rivendicazioni degli occidentalisti: la Russia non deve più andare a scuola dall'Europa, poiché la stessa cultura europea, per bocca di colui che ne veniva considerato il massimo esponente, ha dichiarato il proprio fallimento, o almeno la propria incompletezza; essa ne è inoltre già stata attenta uditrice, e si deve ora volgere nella direzione in cui si muove lo spirito del tempo, verso l'elaborazione di una cultura positiva, concreta e vitale.

Tale lettura permetterà inoltre di svincolarsi dalla stessa autorità schellinghiana: una volta compiuta l'appropriazione dello schema storico-filosofico di cui sopra, la stessa filosofia di Schelling verrà infatti dichiarata colpevole di fronte al tribunale della nuova filosofia positiva, che, ormai è deciso, è destinata a venir formulata in caratteri cirillici. Questo giudizio va di pari passo con la progressiva disillusione di Kireevskij, ma con lui di tutto l'ambiente slavofilo[65], riguardo alla possibilità che Schelling stesso potesse realizzare tale ultima filosofia. Già lungo il corso degli anni '30, la mancata pubblicazione dei *Weltalter*, annunciata da anni ma sempre rimandata, emblema del prolungato silenzio editoriale di Schelling, non tardò a venir letta come un'incapacità, da parte del maestro tedesco, di realizzare ciò che lui stesso aveva preconizzato: la costruzione di una filosofia che affondasse le proprie radici nella realtà vivente. Indicativo di questa posizione è un articolo scritto dal fu 'amante della Sapienza' Ševyrëv, apparso nel 1841 sul «Moskvitjanin»:

> Tutti attendono l'opera di Schelling, ma Schelling tace e si chiude nel suo silenzio. […] Ma che significato ha il silenzio di Schelling? […] Noi pensiamo che il motivo del silenzio sia più profondo: non è in lui stesso, non nella sua personalità, non nei suoi rapporti. No, questo motivo è fuori di lui, è nella stessa Germania. Se il filosofo fosse sicuro del fatto che la sua nuova filosofia religiosa indurrà una piena convinzione nella maggior parte della Germania, certamente non tarderebbe a compiere la sua opera. Ma egli presagisce proprio il contrario, e perciò non si decide. Se il volgersi di Schelling alla religione cristiana e la sua idea di assoggettarle la filosofia tedesca l'abbiamo ritenuto il più alto evento psicologico del nostro secolo, d'altro canto, però, il suo silenzio ostinato è un fatto non meno importante, che ci dà chiara prova come la dissoluzione spirituale in Germania si sia compiuta e di come la conciliazione della filosofia con la religione sulla base della subordinazione della prima non sia possibile. Il silenzio di Schelling ne è la migliore e più evidente dimostrazione[66].

Profeta inascoltato in patria, Schelling appare come una vera e propria *vox clamantis in deserto*, che dopo tanto gridare ha infine preferito chiudersi in un risentito silenzio, comunque rotto proprio alla fine di quell'anno, quando assunse la cattedra che a Berlino era di Hegel. Ma l'introiezione della filosofia positiva in Russia era già avvenuta e, nonostante l'entusiasmo di Čaadàev, il giudizio da parte degli slavofili era già stato formulato: il nuovo corso della filosofia era destinato a svilupparsi su un binario diverso, lontano dall'Europa. Schelling appare sempre di più nei panni di un Giovanni Battista, colui venuto esclusivamente

[65] Cfr. A. Dioletta Siclari, *La filosofia positiva di Schelling e la gioventù russa negli anni '30 del secolo XIX*, in «Orientalia Christiana Periodica», 45, 1979, p. 157.
[66] Ivi, pp. 150-151.

ad indicare, e destinato a diminuire, mentre il nuovo cresce. La nuova via è aperta, ma Schelling non potrà che arrestarsi sulla sua soglia; essa conduce verso oriente, ma quell'oriente anfibio che è la Russia, centro dell'ortodossia in quanto erede di dignità regale ed apostolica, con Mosca subentrata a Roma e Costantinopoli. Lì Schelling, se solo avesse volto lo sguardo, avrebbe trovato l'autentica espressione della rivelazione, che gli avrebbe permesso di chiudere felicemente il suo sistema. Questa almeno è la posizione espressa da Kireevskij nel suo ultimo lavoro, *Della necessità e possibilità di nuovi principi in filosofia* (1856), in cui, alla indicazione della filosofia positiva inaugurata da Schelling quale punto di partenza per la creazione di una filosofia russa, si accompagna una critica della stessa nella sua conclusiva veste schellinghiana, ritenuta inadeguata a esprimere la verità cristiana a causa dell'insufficienza delle tradizioni teologiche a cui fa riferimento (cattolica e protestante), e all'incapacità di innalzarsi «a quella particolare forma di attività interna della ragione che costituisce l'attributo necessario del pensiero credente»[67]. Questa 'ragione che crede' sarebbe la vera sostanza dell'Io umano, per cui la fede non si scopre esito della ragione (come se la fede fosse qualcosa a cui la ragione inevitabilmente deve giungere dopo aver esaurito tutte le sue possibilità interne), ma suo principio veramente positivo, cioè concreto e vivente, senza la cui assunzione non si darebbe autentica ragione. Al fondo della coscienza umana la filosofia positiva ortodossa trova l'identità pensiero-fede, e non quella pensiero-essere: la prima è condizione positiva della conoscenza, la seconda solo negativa. Se dunque la filosofia negativa si fondava sulla ragione logica, la positiva dovrà venir fondata sulla ragione *integrale*, di cui la parte logica non è che una componente. Tra gli autori della tarda patristica orientale a cui Kireevskij fa riferimento[68], un ruolo centrale ha sicuramente Isacco di Ninive (613-700), definito addirittura «il più profondo tra tutti gli scrittori filosofici»[69]. È da Isacco che riprende la concezione della integrità o integralità (*cel'nost'*) della conoscenza, indivisibile in Dio ma articolata nell'uomo in tre gradi (naturale, spirituale e non-conoscenza, cioè sensibile, logica e iper-logica[70]), corrispondenti ad altrettanti momenti di un progressivo cammino

[67] I. Kireevskij, *Scritti*, cit., p. 231.
[68] Per un elenco completo cfr. E. Müller, *op. cit.,* p. 397.
[69] Citato in W. Goerdt, *Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij*, Wiesbaden 1968, p. 85.
[70] Va segnalata a questo proposito una sorprendente analogia tra Isacco e Schelling: il segno del passaggio alla non conoscenza è per Isacco lo stupore (*temha* in siriaco, associato al torpore di Gen 15,12), che colpisce il pensiero, «ridotto al silenzio» (*Seconda collezione,* 7), e l'intelletto, che ne risulta «dilatato» (ivi, 16), mentre «la coscienza crolla» (ivi, 2). L'oggetto dello stupore è Dio e le realtà del mondo nuovo, futuro, inaccessibili alla forza naturale della ragione umana, che ha bisogno di una rivelazione dello Spirito per potervi, ma sempre solo temporaneamente, accedere. Lo stupore è l'effetto della grazia, che opera violenza sull'uomo (ivi, 1) e lo ubriaca («rende i giusti ebbri di amore per lui», *ibid.).* Cfr. A. Louf, *Temha-stupore e tahra-meraviglia negli scritti di Isacco il Siro*, in *La grande stagione della mistica siro-orientale,* a cura di C. Pasini e E. Vergani, Milano 2009, pp. 93-119. In Schelling è proprio lo stupore (*Erstarrung*, che in tedesco indica anche il torpore e l'irrigidimento: cfr. *SW* XIII, 165) ad acquisire una valenza fondamentale nel passaggio tra filosofia negativa e positiva, come sottolineato da Pareyson: la ragione, alla fine del suo percorso negativo, stupefà di fronte all'incomprensibilità del puro

verso la conoscenza piena, che è reintegrazione in quella originaria. È alla conoscenza integrale, in cui confluiscono senso estetico, morale, storico, e *anche* logico, che Kireevskij aspira (e che rimarrà la comune aspirazione di tutta la successiva filosofia russa di stampo metafisico-religioso, a partire da Solov'ëv): «il credente ortodosso sa che per la verità integrale occorre l'integrità della ragione e la ricerca di questa integrità costituisce il compito costante del suo pensiero»[71].

Ricapitolando e giungendo al termine: per Kireevskij la filosofia occidentale, con il riconoscimento da parte di Schelling della valenza solamente negativa del processo logico-razionale e dunque dell'insufficienza dell'ultima manifestazione del suo pensiero, ha confessato il suo disperato bisogno di un nuovo principio, che è pero incapace di trovare in se stessa; la scoperta del carattere negativo del pensiero unicamente razionale e la dichiarata esigenza di un nuovo principio rende Schelling il più grande filosofo occidentale, ma «il lato positivo del suo sistema, non avendo il carattere interiore del pensiero credente»[72], si rivela infruttuoso. Se solo egli avesse volto il suo sguardo verso oriente, avrebbe forse riconosciuto «come questo principio superiore della conoscenza si conservi all'interno della Chiesa ortodossa»[73], nella filosofia dei Padri orientali:

> Ma la filosofia dei Santi Padri rappresenta soltanto l'embrione di questa filosofia futura che richiede tutta la pienezza della cultura russa attuale, l'embrione vivente e luminoso, ma che abbisogna di un ulteriore sviluppo e che non costituisce ancora la stessa scienza filosofica. […] Pensare che da noi ci sia già una filosofia pronta, racchiusa nei Santi Padri, sarebbe un grave errore. La nostra filosofia deve ancora farsi e, come ho detto, non esser fatta solo da un solo uomo, ma svilupparsi dinanzi a tutti per la unanime partecipazione in una generale unità di pensiero[74].

Le cause di questo ritardo filosofico sono da cercare nell'indebita assunzione di una cultura estranea (a partire dall'apertura all'Europa di Pietro il Grande), che avrebbe impedito il retto sviluppo dell'antica cultura russa, che, ripudiata

esistente, della sua inconcettualità e anteriorità al pensiero, fino a provarne vertigine e a intorpidirsi; allo stesso tempo, lo stupore è però la scossa che rende possibile l'avvio della filosofia positiva, «la quale riprende il discorso sbloccando la ragione dalla sua paralisi e dal suo silenzio, rimettendola in cammino e costringendola a dare un nome all'esistenza anonima in cui si è imbattuta» (L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino 2000, p. 425). Se l'oggetto dello stupore per Isacco è l'essenza di Dio, per Schelling è il puro esistente che in quanto tale non è Dio (cioè non è conosciuto come tale), ma può diventarlo (cioè può essere riconosciuto come Signore dell'Essere nel corso della filosofia positiva). La risoluzione schellinghiana dello stupore è dunque molto più filosofica che mistica, ma la sua funzione di cesura tra una ragione intellettuale ed una ragione altra, "visitata", giustifica il parallelismo tra i due autori. A quanto ci risulta, nell'opera di Schelling non ci sono riferimenti a Isacco di Ninive; in ogni caso, la prima traduzione tedesca di testi di Isacco avvenne solo nel 1874. Che Schelling lo conoscesse attraverso edizioni greche o latine va considerato probabile, considerata la sua approfondita cultura teologica fin dai tempi di Tubinga. Certo è che Kireevskij (ma prima ancora, la sua signora) aveva buon gioco a percepire risonanze isacchiane nell'ultima filosofia di Schelling.

[71] I. Kireevskij, *op. cit.*, p. 219.
[72] Ivi, p. 232.
[73] Ivi, p. 239.
[74] Ivi, p. 238.

dall'aristocrazia, avrebbe però continuato a vivere nel popolo e nella tradizione della Chiesa ortodossa. Il principio di questa cultura consiste nell'aspirazione «all'integrità interiore del pensiero e ha costituito il carattere proprio dei costumi fondamentali della Russia, pervasi costantemente dal ricordo del rapporto di tutto ciò che è temporale con l'eterno e dell'umano col divino»[75]. È una cultura intrisa di anamnesi metafisica, cosciente dell'intimo legame dell'uomo con Dio, e dunque tendente alla integrità interiore; il suo carattere dominante è quello morale, e non gnoseologico come la cultura formale dell'Occidente.

Lo scopo che la nascente filosofia russa si deve prefiggere è niente di meno che la rinascita della spiritualità dell'uomo russo, attraverso l'assoggettamento dei risultati della cultura occidentale ai principi cristiano-ortodossi. Egli stesso si adoperò alla fondazione di una tale filosofia, e l'ultimo suo lavoro del 1856 era stato concepito come la prima parte, introduttiva, di un nuovo sistema di filosofia positiva, che non vide però mai la luce a causa della morte dell'autore. Stesso destino conobbe l'ultima opera di Chomjakov, morto nel 1860 durante la stesura de *La seconda lettera sulla filosofia di Samarin*, che avrebbe dovuto riprendere il disegno dell'amico Kireevskij[76]. Colui che raccoglierà l'eredità dei due maggiori pensatori slavofili, dando vita al primo sistema filosofico russo, sarà Vladimir S. Solov'ëv (1853-1900)[77].

Thomas Höhne
Università Sapienza di Roma
✉ thomas.hoehne@uniroma1.it

[75] Ivi, p. 233.
[76] Cfr. A. Dioletta Siclari, *Introduzione* a I. Kireevskij, *Scritti*, cit., p. 16.
[77] Sulla profonda influenza di Schelling su Solovëv cfr. il secondo capitolo *Schelling und Solovjev* in L. Müller, *Solovjev und der Protestantismus*, Freiburg 1951, pp. 93-124.

Recensioni, discussioni e note

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429777

Recensione

L. Ostaric (ed.), *Interpreting Schelling Critical Essays*

Cambridge University Press 2014

Giacomo Croci

La storiografia canonica tende a collocare il pensiero di Friedrich Schelling secondo due coordinate fondamentali: per un verso, gli è assegnata una posizione di passaggio nello sviluppo della filosofia postkantiana fra gli idealismi di Fichte e di Hegel; per l'altro, se ne sottolineano l'eclettismo e quasi l'eccentricità rispetto a un contesto filosofico caratterizzato da un deciso razionalismo. Pur non mancando tentativi di narrazioni alternative nella letteratura, questa doppia collocazione è coriacea alla messa in questione.

Il volume *Interpreting Schelling. Critical Essays* ha fra gli altri anche lo scopo, come ricorda la stessa curatrice Lara Ostaric (p. 3), di problematizzare la scansione storiografica tradizionale, ricondotta alla critica sbrigativa e problematica, ma non del tutto illegittima, che Hegel fa del pensiero di Schelling nella *Fenomenologia dello spirito* (cfr. W. Schmied-Kowarzik, *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg-München 2015). La raccolta ospita alcune fra le voci protagoniste, negli ultimi decenni, della ricerca sull'idealismo tedesco. Contrariamente alla tendenza a invocare periodicamente la florida rinascita degli studi su questa o quella corrente di pensiero, tono cui anche il dibattito su Schelling non è estraneo (cfr. J. Wirth, *Schelling's Contemporary Resurgence: The Dawn after the Night When All Cows Were Black*, «Philosophy Compass», 6/9, 2011, pp. 585-598), il volume sviluppa piuttosto un riesame diffuso degli interessi filosofici nelle diverse fasi del pensiero schellinghiano. Negli undici contributi che costituiscono il volume il riferimento preponderante, seppure non esclusivo, è la filosofia kantiana, articolata soprattutto nel vocabolario della sua ricezione anglofona.

Già emblematico in questo senso è l'ottimo contributo di Eric Watkins, che discute il pensiero del primo Schelling in merito al concetto di assoluto. La tesi di fondo è che il riferimento essenziale per collocare gli scritti immediatamente precedenti il *Sistema dell'idealismo trascendentale* sia la *Critica della ragion pura* (p. 12). La filosofia kantiana, in quanto indagine della ragione come facoltà dell'incondizionato (pp. 14-15), costituirebbe il paragone cardine del concetto

schellinghiano di assoluto. L'interpretazione contro cui Watkins costruisce il suo Schelling è quella che vorrebbe questo ultimo come principalmente indebitato a Fichte, se non addirittura suo epigono. Watkins identifica innanzitutto motivi testuali e argomentativi che nello scritto schellinghiano *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* non sono riconducibili all'opera di Fichte (pp. 18-22), da cui Schelling mutuerebbe esclusivamente una «struttura filosofica formale» (p. 23 n. 26). È però in *Dell'io come principio della filosofia* che Watkins ritrova uno sviluppo del pensiero di Schelling sotto l'egida di Kant, sottolineando la complessità della ricostruzione dei rapporti fra soggetto e oggetto, che lo Schelling di Watkins vuole più di reciproca determinazione che di posizione unidirezionale, e l'accortezza nel distinguere fra condizioni epistemologiche e condizioni metafisiche. Più dubbia è invece la tesi secondo cui la mutua implicazione di io assoluto e intuizione intellettuale nel testo schellinghiano sia da ricondurre più a un'eredità kantiana, pur se cambiata di segno, che al peso della filosofia di Fichte (pp. 25-26).

Sullo stesso termine di paragone si costruisce anche il contributo di Paul Guyer sulla filosofia schellinghiana dell'arte. È infatti in un paragone con la *Critica della facoltà di giudizio* che Guyer discute il pensiero di Schelling, articolandone i limiti. Guyer sostiene che Schelling sviluppi una teoria «cognitivista» dell'arte, nel senso in cui questa avrebbe una funzione precipuamente conoscitiva o informativa in merito all'identità metafisica di conscio e non-conscio (pp. 86, 88). Il contributo è certo illuminante per la sua chiarezza, ma non particolarmente innovativo: indagare il concetto schellinghiano di arte, dal punto di vista conoscitivo, rispetto ai concetti di conscio e non-conscio è una prospettiva piuttosto tradizionale (cfr. A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, London-New York 1993). Più particolare è invece la seconda tesi centrale di Guyer, che riguarda il contenuto che le opere d'arte avrebbero nell'estetica schellinghiana. La ricostruzione mira a dimostrare che, mentre nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* le differenti opere d'arte hanno lo stesso contenuto e si può parlare, perciò, di *una sola opera d'arte*, occasionata da diversi particolari, Schelling opterebbe nello sviluppo del suo pensiero per una maggior attenzione alla specificità delle singole opere, abbandonando perciò la sua posizione iniziale (p. 86). Sebbene l'onere della prova sia scaricato sull'interpretazione 'cognitivista' del *Sistema*, nel senso di poco sopra, è d'interesse l'accento posto sul valore della singola opera d'arte rispetto all'arte in generale, che riflette l'attenzione del pensiero di Schelling, fin dalle giovani *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, all'importanza dei particolari empirici rispetto all'unità o identità dell'assoluto (cfr. H. J. Sandkühler, *Idealismus in praktischer Absicht: Studien zu Kant, Schelling und Hegel*, Frankfurt am Main 2013).

Direttamente rivolti agli aspetti più speculativi della filosofia schellinghiana sono invece i virtuosismi concettuali del testo di Manfred Frank, edito nella traduzione di Ian A. Moore. Frank mobilita diffusi riferimenti storico-filosofici e teorie analitiche dell'identità per gettare luce sul rapporto filosofico fra Schelling e Hegel. Una delle tesi fondamentali del contributo è di natura storiografica:

l'origine della critica che Schelling muove a Hegel nel contrasto fra filosofia positiva e filosofia negativa sarebbe da situare già nel periodo dedicato alla filosofia dell'identità (p. 144). Da un punto di vista più strettamente filosofico, Frank articola, inoltre, un'attenta interpretazione del concetto schellinghiano di identità, i cui passi più interessanti sono la discussione del concetto di potenza in Schelling (p. 131) e la teoria dell'identità di Peter Geach (pp. 134-135). Dalla ricostruzione risulta un'immagine decisamente dinamica del pensiero di Schelling: Frank mostra come il concetto di identità di Schelling sia da pensare non riferendosi a un modello statico, quanto piuttosto all'idea della reduplicazione (p. 133) o, in un certo senso, della divisione. Da questo punto di vista si delinea un'affinità con la dialettica hegeliana, se considerata come un pensiero della mediazione dinamica. Allo stesso tempo Frank rimarca però la differenza fra i due pensatori, sostenendo che, mentre nella variante hegeliana uno dei mediati assume una funzione inclusiva in quanto ciò che opera la mediazione, la dinamicità dell'identità schellinghiana è piuttosto da situare nella totalità dei mediati o, precedentemente a essi, nel movimento di reduplicazione (p. 142).

In generale il volume offre un panorama ricco e profondamente informato del pensiero schellinghiano, sia dal punto di vista storiografico che dal punto di vista concettuale e tematico. Le diverse fasi del pensiero di Schelling così come i suoi svariati interessi vengono sottoposti a discussione nei contributi raccolti. Al netto dell'ampio respiro del volume è tuttavia importante precisare che si tratta di una pubblicazione dedicata a un pubblico già versato nel pensiero schellinghiano, volta all'aggiornamento e al punto della ricerca. La maggior parte dei contributi richiede, per essere apprezzata, una doppia familiarità: con l'opera di Schelling e con il dibattito analitico e post-analitico degli ultimi decenni sulla filosofia postkantiana. La bibliografia e l'indice di nomi e concetti riflettono, certo non senza eccezioni, la scelta e la direzione editoriale.

In conclusione, si può riflettere proprio sulla linea tracciata dai contributi, che costituisce sia il merito del volume che, in parte, il suo limite. Il riferimento metodologico, concettuale e stilistico alla ricezione anglofona di Kant contribuisce senza dubbio all'apertura degli studi schellinghiani a un certo dibattito contemporaneo sull'idealismo tedesco. La scelta sembra però marginalizzare quelle filiazioni storiche che sembrano discostarsi da esso: la ricezione di Schelling nella filosofia novecentesca, si tratti di fenomenologia, di ermeneutica, di teoria psicoanalitica o di teoria critica rimane relegata in secondo piano (fa eccezione il contributo di Andrew Bowie). Pur volendo considerare questo aspetto come un limite – e lo è per chi scrive –, il volume rimane un'importante raccolta di studi e rappresenta un momento aggiornato e riflettuto della ricezione di Schelling, il meno assimilato fra gli idealisti tedeschi.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429791

Recensione

R. Scheerlinck, *Philosophie und Religion – Schellings Politische Philosophie*

Karl Alber 2017

Giovanna Sicolo

Lo studio di Ryan Scheerlinck, *Philosophie und Religion, Schellings Politische Philosophie*, si compone di cinque capitoli, un'introduzione e una postfazione. Prescindendo dalla specifica tesi teorico-critica che l'Autore intende sostenere, la prima utilità di questo testo consiste nell'essere – nei suoi capitoli centrali secondo, terzo e quarto – una sorta di commentario all'opera di Schelling del 1804 *Philosophie und Religion*. Questo breve testo, infatti, pur essendo stato al centro di un intenso dibattito polemico-critico, è stato poco studiato per il suo specifico apporto speculativo nell'economia dell'intera riflessione schellinghiana. L'ammirevole attenzione che Scheerlinck pone al quadro filosofico – tramite un puntuale confronto con gli scritti precedenti, coevi e di poco posteriori – e al contesto storico-politico in cui l'opera si colloca, in realtà, ha a che fare con la tesi, alla cui luce egli legge e commenta il testo. Opponendosi al divulgato giudizio (*kolportierten Urteil*) secondo cui Schelling non sarebbe un pensatore politico (*kein politischer Denker oder unpolitischste Denker*), l'Autore s'interroga, in prima istanza, su cosa possa intendersi per filosofia politica. Nel caso di *Philosophie und Religion*, la cifra politica della riflessione schellinghiana risiederebbe, non solo e non tanto negli oggetti che ha a tema ma, più nello specifico, nel suo modo d'esposizione (*die Art der Darstellung*). Questa tesi è ampiamente argomentata nei due capitoli che si trovano al di fuori del 'commentario', il primo e l'ultimo.

Nel capitolo intitolato *Darstellungsprobleme*, Scheerlinck si riferisce alla premessa dello scritto del 1804, nella quale, Schelling spiega come la forma espositiva scelta dipenda esclusivamente dall'intento polemico, volto a rispondere con chiarezza alle critiche sollevategli dagli avversari e ai fraintendimenti provocati dai seguaci. Diversamente, la forma espositiva propria dei contenuti dello scritto e, si badi bene, della filosofia in generale sarebbe quella simbolica del dialogo. L'Autore riflette, in prima istanza, sul significato di *Darstellung* filosofica e propone un'interpretazione, per la quale questa forma espositiva, a differenza della

semplice *Vorstellung*, che descrive una realtà a sé esterna e da sé indipendente, ha una funzione costitutivo-performativa. La *Darstellung*, cioè, va intesa come un atto (*Handlung*) che conferisce esistenza a qualcosa, che presentifica un oggetto, un rappresentato, che diviene tale solo nella rappresentazione stessa (p. 27). Ora, secondo Schelling, una *Darstellung* simbolica potenzia questo significato, nella misura in cui tra la rappresentazione e il rappresentato sussiste una relazione rappresentativa in senso pregnante: il simbolo è il rappresentato («das Symbol *ist* das Dargestellte», p. 42).

Nel secondo capitolo – il primo della parte di puntuale commento al testo – Scheerlinck analizza l'opera in relazione all'interlocutore polemico che ne occasionò la stesura: K. A. Eschenmayer, con il suo scritto del 1803 *Die Philosophie in ihrem* Übergang *zur Nicht-Philosophie*. Illustrandone ampiamente il contenuto, l'Autore spiega come la differenza tra visione razionale/idea/ragione (*Anschaung*) e fede (*Glaube*), la necessità del passaggio dalla filosofia alla non-filosofia, dipenda da una specifica comprensione di intuizione intellettuale (*intellektuelle Anschauung*). Secondo Eschenmayer l'intuizione intellettuale è la facoltà che ha per oggetto la soggettività, è l'operazione conoscitiva nella quale il conoscente è parte integrante del conosciuto. Esposta tale concezione, Scheerlinck conclude: «Eben *weil* in der intellektuellen Anschauung Erkanntes und Erkennendes identisch sind, kann dasjenige, […] kein *Erkennen* mehr seyn. […] Diese These ist der Nerv von Eschenmayers Argumentation» (p. 97). Nell'introduzione a *Filosofia e religione*, Schelling risponde a questa obiezione sostenendo che, nella comprensione di Eschenmayer, la pretesa ulteriorità della religione conserva ancora, in realtà, la differenza tra il soggettivo e l'oggettivo, si confronta ancora con la dimensione di scissione della riflessione. Avendo come proprio organo l'intuizione intellettuale – intesa schellinghianamente come l'assoluta identità di ideale e reale –

> la filosofia, al contrario, è necessariamente una realizzazione più alta e insieme più quieta dello spirito, perché essa si trova sempre in quell'Assoluto, senza pericolo che le sfugga, perché essa stessa si è messa in salvo in un terreno che sta al di sopra della riflessione (F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1974, p. 40).

Nel terzo capitolo, intitolato *Absolutes und Abfall*, Scheerlinck commenta puntualmente i due paragrafi centrali dell'opera: *L'idea dell'Assoluto* e *Discendenza delle cose finite dall'Assoluto e loro rapporto ad esso*. Oltre al notevole sforzo teoretico volto a chiarire la complessa struttura metafisica che intesse l'argomentazione schellighiana, l'Autore propone una precisa lettura della 'dottrina della caduta'. Più che identificarla come la novità speculativa dello scritto o l'irrisolta aporia che avrebbe messo in crisi la filosofia dell'identità, egli ne indica la corretta collocazione nell'ambito della filosofia pratica: «Die einzige Neuigkeit, die er für *Philosophie und Religion* reklamiert, liegt bloß darin, die Darstellung seines Systems zum Gebiet der praktischen Philosophie fortzuführen […]» (p. 144). Scheerlinck mostra come *Abfall* non vada inteso come un termine tecnico della

filosofia schellinghiana, né strettamente ricondotto alla tradizione teologica, ma debba leggersi nel suo significato simbolico, come un'apertura alle tematiche di filosofia pratica che Schelling svilupperà di qui in poi, in particolare nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Negli ultimi due paragrafi del capitolo l'Autore riflette sulla differenza tra la possibilità della caduta (*die Möglichkeit des Abfalls*) e la realtà della caduta (*die Wirklichkeit des Abfalls*), e questa trattazione conduce ai problemi della sezione successiva.

Nel quarto capitolo, infatti, la prima dimensione è messa in relazione con la critica di Eschenmayer, per cui la filosofia schellinghiana avrebbe escluso il ruolo della morale (cfr. § 2 *Eschenmayers Einwand: Die Ausschliessung der Tugend*). Il problema della realtà della caduta, invece, ha che fare con il complesso statuto ontologico del finito all'interno della filosofia dell'identità. Dall'ordito di queste indagini, infine, l'Autore illustra la comprensione schellinghiana del male, ampiamente tematizzata nel quinto paragrafo (*Der Begriff des Bösen*), e la scansione dei periodi della storia.

Nel quinto capitolo, intitolato *Politik und Religion*, Scheerlinck, alla luce delle analisi sin qui condotte, torna sulla questione da cui aveva preso le mosse – se Schelling possa o meno dirsi un pensatore politico – e, per rispondervi, su cosa possa intendersi per filosofia politica. La sua attenzione, a questo proposito, si rivolge all'appendice di *Philosophie und Religion*, presa in considerazione, non come una trascurabile aggiunta, ma come momento esplicativo del testo. Queste poche pagine finali andrebbero lette in continuità con il preambolo e l'introduzione all'opera, nei quali Schelling avanza l'idea della filosofia come custode dei 'misteri'. Intitolata *Le forme esterne della religione*, l'appendice si apre con una considerazione (politica?) sullo Stato. L'istituzione statale, modellandosi sull'universo, s'intende come una seconda natura, nella quale vige una differenza tra gli uomini 'liberi', che rappresentano le idee, e gli uomini 'non-liberi', che rappresentano le cose sensibili. Inoltre, come Dio ha un rapporto solo indiretto con la natura, la vera religione, la seconda natura, che è lo Stato, può esistere in purezza soltanto nella forma dei misteri. Tuttavia, la naturale disuguaglianza tra liberi e non-liberi nella dimensione politico-sociale necessita dell'esistenza di una forma essoterica di religione, che Schelling pensa come mitologia. I misteri, invece, devono essere esoterici, per natura non immediatamente comunicabili, tuttavia la loro istituzione prevede una forma di progressiva accessibilità. I non-liberi, finché tali, rimangono in una dimensione propedeutica, in una sorta di 'vestibolo', in cui possono, in negativo, liberarsi dalla dimensione sensibile che caratterizza la loro condizione. Alla luce di tale comprensione, resta da capire che cosa comporti ciò per la relazione tra filosofia e religione, che dà il titolo all'opera. A trarre questa conclusione sono deputati gli ultimi tre paragrafi dello studio. Pur non citato nell'appendice, Scheerlinck ritorna sul confronto polemico con Eschenmayer, richiamandone la tesi principale. La non-filosofia dovrebbe essere una teologia pura, liberata da ogni forma di speculazione; la religione si fonda sulla fede e corrisponde alla fede, nella misura in cui Dio è trascendente, dunque inconoscibile razionalmente. Sarebbe questa l'idea di

religione cui s'oppone Schelling – la religione resa pubblica dal dogmatismo, strumentalizzata dallo Stato come una fede del popolo (*Volksglaube*). I misteri, di cui la filosofia dovrebbe essere custode, hanno come contenuto la dottrina dell'Assoluto e della discendenza delle cose finite da esso, da cui dipende la comprensione della libertà, della moralità e della felicità, dello scopo ultimo e inizio della storia, dell'immortalità dell'anima. La forma espositiva (*Darstellung*) dei misteri, il loro graduale accesso, scandito dalla differenza tra non-liberi e liberi – cui corrispondono i diversi destinatari dell'opera – è una dottrina di filosofia pratica. L'introduzione ad essa, nella forma dei misteri, è una progressiva partecipazione al contenuto veritativo, che trasforma nel percorso colui che la intraprende. Sostiene l'Autore: «Diese Lehren werden allerdings nicht in erster Linie als eine Doktrin oder ein Korpus von Behauptungen weitergegeben, sondern die Mysterien zielen vor allem darauf ab, eine bestimmte Erfahrung zu vermitteln und eine Verwandlung im Selbstverhältnis der Teilnehmenden in die Wege zu leiten» (p. 68).

A conclusione dello studio Scheerlinck ritiene di aver mostrato che la riflessione schellinghiana in *Philosophie und Religion* possa intendersi come una filosofia politica, nella misura in cui si oppone a ciò che lo stesso Schelling definisce il «dogmatismo della religione e la non-filosofia della fede» (F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 4), e rivendica il valore della ragione speculativa. Alla luce delle sue analisi, dovrebbe emergere, infine, come filosofia e non-filosofia non siano semplicemente due posizioni teoretico-epistemiche, ma due alternative esistenziali: «In dieser Auseinandersetzung treffen somit nicht bloß zwei unterschiedliche theoretische Ansätze aufeinander, sondern ihr liegt eine *existentielle* Alternative zugrunde» (p. 4).

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429794

Recensione

E.C. Corriero (a cura di), *Libertà e Natura. Prospettive schellinghiane*

Rosenberg&Sellier 2017

Adriano Napoleoni

Schelling è senza dubbio uno di quei pensatori la cui grandezza – parafrasando il titolo della monografia del 1955 di K. Jaspers a lui dedicata – rimase a lungo offuscata dall'infelice destino a cui andò incontro la ricezione della sua opera. A ciò contribuì in larga parte la sistemazione che della filosofia schellinghiana operò la storiografia hegeliana e post-hegeliana. Secondo quello schema interpretativo, legato al principio dialettico sotteso all'interpretazione della storia della filosofia, nel processo unitario e teleologicamente orientato dell'idealismo Schelling rappresentava una tappa intermedia nel passaggio dal momento soggettivistico-etico di Fichte a quello logico-assoluto di Hegel. Un altro luogo comune nel quale la storiografia si è a lungo rinchiusa, e che non ha certo giovato a una corretta comprensione del suo pensiero, è quello delle molte filosofie schellinghiane. Da qui la classica immagine di Schelling come pensatore capace di profonde e geniali intuizioni, ma allo stesso tempo incapace di rifondere la quantità dei pensieri nell'unità di un sistema.

Oggi, dopo oltre un secolo di ricerca schellinghiana, c'è da chiedersi se le cose stiano realmente così. Se da una parte si può certamente considerare liquidato una volta per tutte quel modo di leggere e intendere Schelling a cui ci aveva abituati la storiografia idealistica, d'altra parte la questione delle fasi del suo pensiero ha continuato a lungo a essere oggetto di dibattito. In tempi più recenti il rinnovato interesse per la filosofia schellinghiana ha portato a insistere molto sulla coerenza interna del percorso filosofico di Schelling.

Il volume curato da Corriero, che vede la collaborazione di diversi e importanti studiosi che si sono confrontati con la filosofia schellinghiana, prende le mosse dalla convinzione che sia il pensiero della natura il vero filo conduttore dell'iter speculativo schellinghiano a partire dagli esordi filosofici fino alle tarde lezioni sulla filosofia positiva. Mentre la *Naturphilosophie* schellinghiana fornisce una teoria dell'esistenza oggettiva della ragione, ossia della *realtà* dell'ideale, la tarda filosofia positiva insiste sull'irriducibilità del reale al concetto. Si tratta di un'enfasi diversa, ma che ruota tuttavia su un tema

comune: il reale – contrariamente a quanto afferma Hegel – non è il razionale e il razionale non è il reale. La razionalità è senza dubbio *reale* e la realtà è *in una certa misura razionale*; ma per Schelling, contro Hegel, l'essere non è riducibile al pensiero, al concetto o alla ragione, interpretata soggettivamente, trascendentalmente o idealisticamente. Invece, il pensiero dipende dall'essere, che è sempre fondamentalmente imprepensabile, un resto indivisibile risultante da qualsiasi processo concettuale.

Con ciò non si vuole negare l'importanza di un altro tema fondamentale della riflessione schellinghiana, ovvero quello della libertà; piuttosto si tratta di leggere la sua filosofia a partire da quell'inestricabile relazione che lega quest'ultima alla natura. È infatti la filosofia della natura lo strumento che permette a Schelling di sviluppare, lungo tutta la sua opera, il tema della libertà in tutta la sua ampiezza e problematicità. In fondo, spiega Corriero, pensare la «libertà della natura» e pensare la «natura della libertà» sono la medesima operazione. Lo sforzo di comprendere la libertà corrisponde alla difficoltà di rispondere alla domanda: "Cosa è natura?". Ciò non significa che l'indagine tentata da Schelling si esaurisca in un'ontologia, nonostante quest'ultima sia senza dubbio la direzione verso cui il suo pensiero si muove. In quest'ottica soltanto una filosofia della natura che si configuri come ciò che Corriero chiama «filosofia dinamica» è in grado di riconoscere quel legame che tiene unite insieme libertà e natura e solo essa può tentare di rispondere alla domanda intorno all'"essere della natura". Questo è il percorso che ha condotto Schelling a un ripensamento di una ragione che si sforza di conoscere quell'"oggetto impossibile" che, in quanto "Soggettività assoluta", è anche libertà assoluta. In fondo è questo il pensiero che Schelling ha assunto sin dall'inizio come compito fondamentale della filosofia: come arrivare alla conoscenza di ciò che resta incommensurabile e inaccessibile alla mera riflessione? Schelling affronta per primo questa domanda che riguarda i limiti della riflessione proprio nel suo sforzo di pensare l'attualità della vita (e della natura) come evento originario della libertà. Ciò che Schelling giunge infine a designare nel suo periodo successivo come filosofia positiva (o filosofia della rivelazione) non segna affatto un allontanamento dal suo lavoro precedente, piuttosto dovrebbe essere visto come il dispiegarsi coerente di una visione singolare. In altre parole, una filosofia della natura (o un sistema di libertà) richiede di andare oltre quel paradigma di conoscenza stabilito dalla coscienza riflessiva che domina la filosofia moderna a partire da Cartesio. La riflessione schellinghiana, che assume come punto di partenza la complessa nozione di natura, è piuttosto da leggersi come il tentativo di comprendere la sua inaggirabile Soggettività che sfugge ad ogni forma di oggettivazione-determinazione. L'inaggirabile Soggettività della natura è così espressione della sua libertà, la quale comunica la necessità del porsi al di là della contrapposizione soggetto/oggetto in quell'atto che lo Schelling delle *Conferenze di Erlangen* chiamerà estasi. In tale abbandono delle pretese della ragione rispetto all'esistente, la natura appare come espressione di ciò che imprepensabilmente esiste e diviene.

I vari saggi del volume, raccolti e organizzati per sezioni, rispondono al tentativo di ripensare, a partire dal rapporto tra natura e libertà, le diverse e numerose tematiche affrontate da Schelling durante la sua carriera filosofica, mostrando come tale nesso sia una chiave di lettura essenziale per comprendere aspetti fondamentali della sua filosofia, dall'ambito strettamente teoretico a quello morale, da quello politico a quello estetico. Proverò nel seguito a tracciare le linee generali dei saggi in questione.

La prima parte dedicata alla filosofia teoretica si apre con il saggio di Iain Hamilton Grant, *L'ipotesi della logica nella* Naturphilosophie *di Schelling*, che espone la peculiarità del progetto teoretico sotteso alla filosofia della natura schellinghiana. Dal problema legato alla realtà della materia a quello delle forze, dall'ipotesi dell'esistenza dell'universo alla sua affermazione come limite dell'esperienza, dalla relazione tra produttività e prodotto, l'interrogazione di Grant restituisce un quadro del complesso set di idee con cui Schelling è pervenuto alla formulazione delle tesi fondamentali della filosofia della natura. Dal saggio emerge come la logica interna della natura non consista in un sistema già formato, ma in un processo di formazione costantemente diveniente, che nella sua inesauribile produttività include, insieme ai suoi prodotti, lo stesso sapere intorno a essa.

Segue il contributo di Manfred Frank, *L'identità reduplicativa. Una chiave di lettura per la tarda filosofia di Schelling*. In questo saggio, che guarda soprattutto alla filosofia dell'identità e alle sue radici nella logica leibniziano-wolffiana e in Plocquet, Frank mostra come la formulazione schellinghiana dell'identità espressa dalla copula nel giudizio sia da intendersi non come segno di medesimezza, ma come struttura che definisce un rapporto in cui l'identità di segno non esclude la differenza. In tale predicazione reduplicativa dell'identità, si trovano anche i semi del ritorno del tardo Schelling al Kant precritico, per il quale l'Essere non è mera identità logica ma *absolute Setzung*. Frank mostra, inoltre, come la logica identitaria con cui Schelling supera il dualismo di spirito e materia, sia ancora attuale nel discorso analitico, soprattutto di Davidson, intorno al rapporto mente-corpo.

Con il saggio di Frank si chiude la prima parte del volume e si apre la sezione "etica", nella quale i saggi di Emilio Carlo Corriero, *Libertas sive Natura. Etica come ontologia in Schelling*, e di Hans Jörg Sandkühler, *La libertà umana e la necessità del diritto e dello stato* si occupano degli aspetti morali e politici della riflessione schellinghiana.

Il primo saggio mostra come in Schelling, attraverso un ripensamento della nozione spinoziana di *natura naturans* in chiave dinamica e identitaria, etica e ontologia siano indissolubilmente connesse in quanto articolazioni del nesso libertà-natura. L'aspetto particolarmente accattivante di questo saggio è il tentativo di indagare il nesso etica-ontologia rinunciando all'alternativa tra una lettura «materialistica» e una lettura «spiritualistica» di Schelling, optando piuttosto per una «terza via» per la quale solo una *Naturphilosophie* intesa come «filosofia dinamica» che si articola lungo la relazione identitaria di natura e

spirito, è in grado di rendere ragione della relazione antinomica che lega libertà e natura. Emerge di nuovo quella prospettiva per cui il vero concetto di filosofia della natura deve essere inteso principalmente come un genitivo soggettivo, cioè filosofia *come* natura. Il filosofo deve, in un certo senso, diventare natura per filosofare: questa è la richiesta genuinamente radicale al centro del progetto di Schelling. Al filosofo è richiesto di abbandonare il punto di vista umano e partecipare alla costruzione del mondo da parte della natura, e così raggiungere in un atto estatico quella *Weisheit*, che è sapere pratico e creativo al tempo stesso.

Il saggio di Sandkühler, invece, prende in analisi la filosofia politica di Schelling. Sfatando il luogo comune secondo il quale egli sia un pensatore "impolitico", l'Autore mostra le diverse posizioni assunte dal filosofo circa la natura e la legittimità dello Stato. La conclusione aporetica di Schelling rispetto alla relazione tra legge morale e ordine giuridico è che, sebbene quest'ultimo debba apparire come una seconda natura tale da poter vincolare con la necessità delle proprie leggi l'agire dei singoli individui, esso non potrà mai assolvere per chi è libero la stessa funzione per chi, invece, libero non è. La legge infatti ha sempre carattere universale, mentre ciò che un ordine giuridico richiede sarebbe la regolamentazione di ciascun atto, il quale tuttavia, scaturendo dalla libertà, non è prevedibile. Infine, ciascuna costituzione giuridica non può che essere a sua volta opera della libertà di soggetti finiti e dunque, in virtù della sua intrinseca storicità, è necessariamente parziale e contingente. La conclusione è che l'ordine giuridico inteso come seconda natura, in quanto condizione e correttivo dell'ordine morale, sembra circolarmente aver bisogno di questo ultimo per colmare le sue lacune.

La terza e ultima sezione è composta dai saggi di Massimo Cacciari, Jason Wirth e Wolfram Hogrebe, nei quali il nesso libertà-natura è declinato in chiave estetica in relazione alla filosofia dell'arte e alla filosofia positiva. Nel primo saggio, *Il Dante di Schelling*, Cacciari sottolinea da un lato l'importanza che la *Commedia* ebbe per il percorso di maturazione del filosofo, dall'altro come Schelling abbia fornito un'originalissima interpretazione dell'opera del poeta fiorentino. Nella capacità di Dante – definito nelle *Lezioni sulla filosofia dell'arte* come la più grande individualità del mondo moderno – di rappresentare figure che assumono valore universale proprio in virtù della loro assoluta singolarità, vi è la grandezza della *Commedia*. In quanto unità di religione ed arte, la *Commedia* assurge al ruolo di vero e proprio mito razionale, poiché non solo è in grado di comunicare con la sua epoca, ma anche di darle forma e permetterle così di comprendere sé stessa. Dante non cesserà mai di costituire un interesse centrale per Schelling, anche quando sarà impegnato nelle riflessioni della filosofia della natura, che lo conduranno ad abbandonerà le strettoie dell'Io fichtiano in direzione dell'agognato sistema della libertà. In tale movimento ascensivo sarà Spinoza ad accompagnare il filosofo fino al riconoscimento della libertà della Sostanza (cioè della natura) e al conseguente abbandono della finitezza in un atto di *amor dei intellectualis*.

Nel saggio *Tautegoria e Eautonomia: mito, immagine e immaginazione in Schelling*, Jason Wirth affronta il tema dell'immaginazione nella riflessione estetica schellinghiana. L'immaginazione non è il frutto della fantasticheria dell'essere umano, quanto piuttosto realissima forma di espressione reale di un contenuto ideale che tuttavia non è altro da questa immagine singola. Il mito è tautegorico: l'immagine del dio significa se stessa e non può esser spiegata che a partire da se stessa. Allo stesso modo il mito è autopoietico: il suo contenuto non è poesia divina e neanche opera della soggettività del poeta, ma piuttosto realizzazione dell'oggettività autopoietica. Non è prodotto, ma crea se stesso, e così facendo, al pari di un organismo, è causa di se stesso (*causa sui*). Il contenuto del mito è *Sinnbild*, unione indissolubile di senso e immagine. L'immaginazione, in quanto schema intermedio tra figura sensibile e concetto, media la relazione tra spirito e natura che soggiace ad ogni produrre artistico. Vi è dunque continuità tra il processo creativo artistico e la produttività della *natura naturans* e, in tal senso, l'arte può dischiudere ciò che alla filosofia, come attività riflessiva, rimane inaccessibile.

Infine il volume si chiude con il contributo di Wolfram Hogrebe, *Malinconia. L'ultimo Schelling e l'arte.* Lungi dall'essere un mero frutto delle passioni umane, la malinconia rappresenta uno snodo teorico fondamentale per comprendere quel profondo rapporto che intercorre tra natura e spirito. Nelle *Ricerche filosofiche* Schelling connette la teoria della gravitazione descritta nella *Naturphilosophie* con la malinconia dell'esistenza finita, giocando sulle parole tedesche *Schwerkraft* (gravitazione) e *Schwermuth* (malinconia). Condizione primaria del mondo, la malinconia rispecchia quell'unica struttura a partire dalla quale si intrecciano la produttività naturale e la creatività spirituale. In questa ottica Hogrebe avanza un'interessante proposta interpretativa, legando arte e malinconia: l'attività della produzione artistica, che si esaurisce momentaneamente nel prodotto, ripete il dolore della natura, all'interno della quale la gravità opera sui singoli prodotti rendendoli finiti. Il segreto dell'arte è allora la ripetizione della tragica oscillazione dell'esistente tra l'essere e il nulla, tra la presenza e l'assenza, tra la vita e la morte. La relazione tra malinconia, arte e gravità conduce Hogrebe a trattare di quella ontologia del divenire espressa nei *Weltalter*, dove si parlerà di una vera e propria logogenesi. Come la gravità tiene assieme ogni cosa nell'universo regolandone il divenire, la parola intesa come Verbo dà forma all'universo, il linguaggio assegna a ogni individuo un posto nell'universo del discorso nella paradossale consapevolezza di produrre un ordine temporaneo e destinato a svanire.

Tra i pregi di questa raccolta di saggi vi è senza dubbio la capacità dei diversi autori di sviluppare, coerentemente al nesso teorico che lega il tema della libertà a quello della natura, interessanti riflessioni, che, lungi dall'essere semplici considerazioni o resoconti sulla filosofia schellinghiana, rappresentano veri e propri tentativi di pensare con e a partire da Schelling. Si tratta senza dubbio del segno che il pensiero di Schelling conserva, ancora oggi, fascino e profondità.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429798

Recensione

M. Frank, *»Reduplikative Identität«. Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*

Frommann-Holzboog Verlag 2018

Giacomo Gambaro

Negli ultimi anni, la filosofia di Schelling sembra significativamente imporsi in virtù della ricchezza e complessità di temi, problemi e istanze che da decenni generazioni diverse di studiosi/e hanno contribuito in modo determinante a restituire in termini non riduttivi né condizionati da impostazioni storiografiche ed ermeneutiche improprie e fuorvianti. Ad un primo sguardo, infatti, della triade "Fichte – Schelling – Hegel", con cui solitamente (e in modo affatto inadeguato) si tende a racchiudere la straordinaria stagione speculativa del cosiddetto "idealismo tedesco", proprio il filosofo di Leonberg assumerebbe oggi un posto di rilievo. L'insistenza con cui, fin dall'inizio della propria elaborazione, Schelling ha approfondito il rapporto nient'affatto lineare tra spirito e natura, lo stesso rapporto che (pur in modalità e secondo declinazioni differenti) attraversa finanche la sua tarda riflessione, basterebbe a motivare la "riscoperta" contemporanea di quella "filosofia in divenire" che Xavier Tilliette ravvisava nel percorso di Schelling (X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Parigi 1992).

Tuttavia, una simile valutazione incentrata sul criterio dell'*attualità* (o dell'*inattualità*) di un indirizzo speculativo non può che risultare, oltre che estrinseca, anche riduttiva se riferita al lavoro decennale con cui gli/le interpreti hanno promosso l'indagine intorno all'opera di un filosofo.

Per quanto concerne il pensiero schellinghiano, il saggio *»Reduplikative Identität«. Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie* di Manfred Frank attesta in modo evidente la possibilità che una ricostruzione storico-filosofica intercetti il dibattito contemporaneo senza per questo venir meno al suo registro, senza scadere in "attualizzazioni". In questo contributo, Frank si propone di offrire una chiave di lettura che consenta di interagire con l'intera speculazione di Schelling a partire dalla centralità che assume il periodo della cosiddetta "filosofia dell'identità" (1801-1805). Si tratta di una fase cruciale, in cui Schelling definisce

in modo autonomo il proprio indirizzo di pensiero – ciò che diviene evidente anche nella sua contesa con Fichte –, di cui sono testimonianza opere quali l'*Esposizione del mio sistema filosofico* (1801), il *Bruno o sul principio divino e naturale delle cose* (1802), nonché *Filosofia e religione* (1804) e gli *Aforismi sulla filosofia della natura* (1805).

Ebbene, la questione dell'"identità reduplicativa" rappresenta per Frank il criterio più fecondo sia per interagire con il pensiero di Schelling facendone emergere il contesto storico-filosofico in cui si inscrive, sia per cogliere con nitidezza l'originalità della sfida che l'aveva animato e che indubbiamente conserva tuttora la sua cogenza. Tale sfida può venire restituita nei termini del tentativo di delineare un sistema filosofico in virtù del quale l'identità possa articolarsi nella differenza restando inequivocabilmente tale, senza cioè che le differenziazioni che esprime occultino il legame con essa. Che questo fosse il senso del progetto schellinghiano è cosa nota, resa ancor più esplicita dalla celebre affermazione con cui Hegel, nello scritto sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), descriveva il programma del filosofo di Leonberg nei termini di un sistema dell''identità dell'identità e della non-identità'. Tuttavia, quest'ultima locuzione sottende implicazioni di per sé nient'affatto scontate e rinvia al lungo processo con cui Schelling assume molte delle istanze del contesto filosofico del suo tempo imprimendo ad esse una torsione inedita.

Al riguardo, Frank evidenzia come il problema alla base dell'"identità reduplicativa" abbia animato il pensiero schellinghiano fin dai suoi primissimi contributi, declinandosi anzitutto nei termini della questione del legame (*Band*) tra identità e differenza, tra unità e molteplicità. Nella prima parte del volume, infatti, vengono poste le premesse per inquadrare la fase del pensiero schellinghiano del "sistema dell'identità", nel corso della quale la questione dell'"identità reduplicativa" affiorerà in modo pregnante. Frank sottolinea come già nel suo commento al *Timeo* (risalente al 1794) Schelling si concentrasse sull'immagine platonica del "legame più bello di tutti", ossia su quel legame (*desmós*) che, lungi dal collegare semplicemente i distinti, lega *se stesso* ai distinti che vengono posti in relazione. La meditazione sul tema del "legame", inauguratasi in virtù del confronto con il pensiero di Platone, avrà una diretta ricaduta teoretica in relazione al decisivo dibattito sull'eredità del criticismo kantiano e, in particolare, sul problema della deduzione delle categorie. Da questo punto di vista, il primato che Schelling attribuisce alle categorie della relazione e, nella fattispecie, alla categoria dell'"azione reciproca" (*Wechselwirkung*) permette di cogliere la coerenza dell'itinerario del filosofo anche in riferimento all'elaborazione successiva.

Sulla scorta delle acquisizioni conseguite nella prima parte del volume si può desumere chiaramente come Schelling interagisca con i problemi della speculazione del proprio tempo dimostrando un'indubbia autonomia filosofica. Tuttavia, ciò non deve in alcun modo indurre a offuscare una delle più rilevanti prerogative del processo con cui viene a formarsi il pensiero schellinghiano nella prospettiva assunta da Frank, vale a dire il costante confronto del filosofo

non soltanto con il dibattito coevo, ma anche con la tradizione precedente. La seconda parte del saggio, infatti, approfondisce le implicazioni sottese al concetto di "identità reduplicativa" tematizzando l'influsso esercitato su Schelling tanto dalla teorizzazione del logico e metafisico Gottfried Ploucquet (1716-1790), suo maestro presso lo *Stift* di Tubinga, quanto dal teorema della *reduplicatio* di matrice leibniziano-wolffiana. Il tratto distintivo del progetto schellinghiano, insomma, viene valorizzato non *malgrado* le tradizioni di pensiero già presenti, ma all'opposto *in virtù* della torsione che il filosofo ha impresso all'eredità ricevuta dal contesto che l'ha preceduto.

Il percorso sviluppato da Frank non si esaurisce tuttavia nella pur meritoria ricostruzione storico-filosofica delle premesse del pensiero schellinghiano e della rielaborazione con cui esse sono state rilanciate in termini inediti. Nel corso di tale ricostruzione, infatti, risaltano con particolare efficacia gli interrogativi di fondo che hanno animato la filosofia di Schelling, interrogativi che si condensano tutti attorno alla necessità di congiungere la componente dell'"identità" e quella della "differenza" in un legame che, come si è detto, risulti consustanziale, irriducibile rispetto alla estrinseca giustapposizione di termini estranei l'uno all'altro.

Come illustra il volume, l'operazione con cui Schelling tenta di corrispondere a tale necessità consiste nel ricondurre la differenza alla matrice dell'identità, laddove quest'ultima si pretende tuttavia in grado di mantenere operante l'istanza del differire. In proposito, il pensiero schellinghiano non è rivolto ad una identità "semplice", ma ad un'identità *duplicata in se stessa*, intrinsecamente suscettibile di diversificarsi e, quindi, in grado di assumere ricorsivamente se stessa senza disperdersi nelle differenziazioni che da essa promanano. Ebbene, il contributo di Frank pone in evidenza come proprio tale componente della *ricorsività* rinvii espressamente alla nozione di "organismo" che Kant presenta nella *Critica della facoltà di giudizio*. Proprio la nozione di "organismo", rendendo conto della possibilità di essere causa e al contempo effetto di sé, risulta per Schelling estremamente feconda al fine di chiarificare l'idea dell'assoluto quale «l'affermante e l'affermato di se stesso» («*das Affirmirende und das Affirmirte von sich selbst*»).

È a quest'altezza che si può rilevare la radicalità del gesto con cui Schelling si propone di definire la coappartenenza di *natura* e *spirito* alla base della sua stessa elaborazione iniziale. Ancora una volta, la questione del "legame" consente di comprendere come non si possano avvallare sbrigative impostazioni riduzionistiche: il legame (l'identità) non è semplicemente la sovrapposizione tra la componente della natura e quella dello spirito. Con le parole di Frank, «l'identità di spirito e natura non dovrebbe essere intesa in senso eliminativo, come se con 'l'identità di natura e spirito' si intendesse "natura, e non spirito" oppure "spirito nella misura in cui – a una scrupolosa analisi – questo collassa e si risolve nella natura» (M. Frank, *Identità reduplicativa*, in *Libertà e Natura. Prospettive schellinghiane*, a cura di E.C. Corriero, Torino 2017, p. 60.). Soltanto nella misura in cui il legame si duplica, legandosi con entrambi i termini che vengono collegati, ci si pone nelle condizioni per fuoriuscire da una logica

riduzionistica. La coappartenenza di natura e spirito, in virtù della logica della "identità reduplicativa", si dimostra così irriducibile all'indistinzione proprio poiché non si esaurisce nei termini connessi, ma evidenzia l'inevitabile anteriorità di ciò che li lega e che appunto *si lega* a essi.

La filosofia dell'identità di Schelling, attraverso il volume di Frank, si presenta come una profonda, incessante interrogazione intorno alla questione del "legame". In questo senso, *»Reduplikative Identität«* rappresenta, come abbiamo sostenuto all'inizio, un saggio che intercetta il dibattito contemporaneo, contribuendo a rinforzare la capacità della filosofia di interagire con problemi e questioni del presente. Tuttavia, in questa tangenza con la contemporaneità, rifugge da ogni "attualizzazione": può interrogare il presente nella misura in cui si mantiene fedele alla prospettiva filosofica e storico-filosofica.

Un esempio, in conclusione, di come si può fare filosofia *attraverso* la storia della filosofia e, da un altro punto di vista, di come si può interrogare il presente *attraverso* la restituzione del pensiero di un grande filosofo del passato.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429800

Recensione

G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1821-1854)*

Mursia 2018

Silvestre Gristina

Con il suo ultimo volume, Giuseppe Riconda porta a termine, dopo quasi trent'anni, una sua indagine circa lo statuto della storia della filosofia nel pensiero di Schelling. Se, infatti, il volume pubblicato nel 1990 – *Schelling storico della filosofia (1794-1820)* – aveva tematizzato il problema 'storia della filosofia' riferendosi al periodo 1794-1820, questo ultimo lavoro completa e illumina retrospettivamente la ricerca nel suo complesso, concentrandosi sul periodo che va dalle *Lezioni di Erlangen* del 1821 agli ultimi anni di vita del filosofo a Berlino. Il presupposto teorico sotteso al lavoro nella sua interezza – come indica lo stesso Riconda – è che ogni filosofia porti con sé, più o meno esplicitamente, come parte integrante e funzionale allo svolgimento della propria struttura interna, una storia della filosofia. Corollario del suddetto presupposto è che l'idealismo classico tedesco, giunto a chiara coscienza dell'importanza della storicità ai fini della costruzione di un sistema, abbia introdotto rappresentazioni della storia della filosofia ancora utili alla comprensione degli orizzonti storiografici della filosofia contemporanea. In questo senso, Schelling assume un ruolo cardinale, nella misura in cui non solo ritenne di essere stato il primo pensatore a comprendere l'essenza intrinsecamente storica del sapere filosofico, ma fu anche l'unico pensatore sistematico che pretese di aver sottoposto progressivamente al problema della storicizzazione anche il proprio sistema.

Dal volume di Riconda emerge chiaramente come la formulazione dei diversi schemi storiografici, che si susseguono nei periodi della riflessione schellinghiana, dipendesse dall'evoluzione del pensiero propriamente speculativo di Schelling, procedendo parallelamente allo slittamento dalla teoria di un Assoluto come Unità vivente verso quella di un Assoluto come Libertà. Se, infatti, il filo rosso del periodo 1794-1820 poteva essere rintracciato nello sforzo teoretico di fluidificare il passaggio da un Assoluto-Sostanza spinoziano a un Assoluto dinamico inteso come Vita o Soggettività (questo passaggio aveva avuto come punto apicale il periodo dei *Weltalter*), il *Leitmotiv* del periodo

1821-1854 era, invece, l'esigenza di ripensare l'Assoluto come Unità Vivente nei termini nuovi di una Libertà assoluta. Infatti, la possibilità dell'Assoluto come *Lebendigkeit* doveva essere fondata, a sua volta, sul suo essere essenzialmente Libertà. Come anticipato, questo spostamento di piano nella determinazione dell'Assoluto implicava conseguenze nella ristrutturazione dell'intero sistema, che portarono Schelling alla formulazione della distinzione tra filosofia positiva e filosofia negativa. Questa nuova visione polare della filosofia avrebbe modificato profondamente la prospettiva schellinghiana rispetto alla linea temporale sulla quale si erano susseguiti i sistemi filosofici: si trattava allora di ricollocare le figure del pensiero in una storia della filosofia caratterizzata dall'accostamento – nel tempo sempre meno conflittuale – tra un canone filosofico negativo, logico e astratto, e un canone filosofico positivo, storico e concreto.

Nel suo volume, Riconda riesce a restituire il complesso movimento del pensiero schellinghiano nell'ultimo trentennio della sua vita, seguendo con grande precisione ogni suo lieve smottamento. Il lavoro è, infatti, diviso in sei capitoli, che corrispondono a quattro fasi della filosofia di Schelling. La divisione è significativa, perché riesce ad isolare, seguendo le venature di microfratture teoriche, i lenti progressi del filosofo sul cammino verso la formulazione tarda della filosofia positiva. Il primo capitolo mette a tema il periodo che va dal 1821 al 1826, caratterizzato dalla linea teorica tracciata nelle *Lezioni di Erlangen*. Questo momento, secondo Riconda, rappresenterebbe un'epoca-soglia nella storia del pensiero schellinghiano, un passaggio intermedio tra gli anni Dieci dei *Weltalter* e le *Lezioni Monachesi*. A Erlangen, Schelling aveva posto al centro della sua riflessione il concetto di *asustasia*, conseguente a uno stato di peccato dell'uomo, da cui derivava l'idea della storia come ricerca di un sistema armonico in cui venisse recuperata la coscienza della libertà. Da ciò, cominciava a delinearsi la visione della storia della filosofia moderna come storia del conflitto tra sistemi, dove il problema risiedeva nella mancata comprensione dell'importanza di ogni singolo sistema per lo sviluppo della filosofia e dell'autocoscienza. Infatti, se ogni sistema fosse rimasto chiuso nella propria unilateralità, opponendosi agli altri sistemi, non vi sarebbe potuto essere progresso nella storia dell'autocoscienza dell'Assoluto. In questa nuovo schema, il tema dell'estasi, dell'intuizione intellettuale, andava ad assumere un ruolo centrale, in quanto poneva, per la prima volta, il problema del rapporto tra Soggetto filosofante e Assoluto. Tramite l'estasi positiva (la dialettica: critica del sapere consolidato e costruzione della verità) l'uomo avrebbe potuto progressivamente liberarsi da ogni sapere unilaterale per innalzarsi al recupero di quella libertà dell'Assoluto, da cui si era distaccato con il peccato originale, ma di cui manteneva un ricordo inconscio. Ed è proprio a partire dalla coppia teoretica peccato/redenzione che cominciava ad essere messo in evidenza il tema del progresso, del movimento. In ciò si può individuare il motivo per cui la storicità stesse diventando così importante per la filosofia schellinghiana. In questa fase intermedia del pensiero di Schelling, cominciava a farsi chiaro come la sua attenzione si stesse focalizzando sul problema dell'interdipendenza di filosofia e storia della filosofia. Se la storia

della redenzione consisteva nel progressivo riconoscimento, operato per tentativi sistematici, da parte dell'uomo, di comprendere chiaramente il proprio rapporto con l'Assoluto – riconoscimento tramite il quale anche l'Assoluto si andava realizzando, sperimentando la situazione del peccato –, allora la filosofia non poteva che cominciare a essere considerata come sapere storico. Con questa ricostruzione delle tematiche di Erlangen, Riconda ci mostra come la storia della filosofia fosse ormai un'istanza strutturale della filosofia schellinghiana. In Schelling era, infatti, maturata definitivamente l'idea che tra il lavoro dello storico e quello del filosofo vi fosse una stretta analogia. La sua filosofia non era più soltanto dotata di una storia della filosofia, ma guadagnava un carattere "storico" nella misura in cui doveva assumersi il compito di rappresentare il processo ininterrotto della vita e della libertà da Dio all'uomo e dall'uomo di nuovo a Dio.

Nella sezione che va dal secondo al quarto capitolo del volume, Riconda si occupa di ricostruire il nuovo schema storiografico schellinghiano, a partire dalla cosiddetta «grande introduzione di Monaco» (secondo un'espressione di Fuhrmans). Questa si divideva in quattro parti: l'opposizione di filosofie logiche e storiche, la rassegna dei sistemi moderni, l'esposizione dell'empirismo filosofico e l'inizio della filosofia positiva. Come si può notare, la nuova esigenza di Schelling, a partire dalle *Lezioni monachesi per la storia della filosofia moderna* del 1827, era quella di situare la propria filosofia, la filosofia 'positiva', all'interno della storia della filosofia. In questo senso, anche a Monaco Schelling rimaneva coerente col suo atteggiamento di storicizzare il proprio pensiero, nella consapevolezza di essere coinvolto nel grande processo intellettuale della filosofia moderna che andava da Cartesio ad Hegel e Jacobi. Ma prima di esporre nel dettaglio la nuova prospettiva di Schelling sui vari sistemi e sui filosofi moderni, Riconda chiarisce come, rispetto alle considerazioni precedenti sulla storia della filosofia, le suddette emergenze teoretiche avessero imposto un passo in avanti. Se il problema, fino a Erlangen, era stato individuato nella parzialità di visione di un sistema, rispetto alla comprensione dell'Assoluto, da Monaco in poi l'accento sarebbe stato spostato sulle coppie dicotomiche sistemi logici/sistemi storici, filosofie positive/filosofie negative. Se ancora a Erlangen tutti i sistemi compartecipavano al tentativo di comprendere l'Assoluto, a Monaco Schelling andava ripensando la storia della filosofia, distinguendo al suo interno due tipi di sistema, legati a due temporalità differenti. In questo senso, pur essendo i due modelli di sistema comunicanti, non erano più di identico valore. Infatti, i sistemi logici venivano descritti come atemporali, negativi e manchevoli, mentre i sistemi storici venivano presentati come positivi e avrebbero dovuto colmare le mancanze di quelli negativi. È chiaro che lo 'storico', essendo considerato ormai concreto e positivo, fosse diventato elemento di discrimine decisivo, da cui derivava una ridefinizione dell'intera storia della filosofia in una logica a due modalità parallele, un canone logico-negativo e un canone storico-positivo, come si era anticipato.

In questo quadro, veniva a definirsi il nuovo compito della filosofia, che avrebbe dovuto farsi 'storica', positiva, cioè mirare a ricostruire *a posteriori* la storia dei fatti posti da Dio. La filosofia non poteva, quindi, che presentarsi come filosofia della rivelazione in senso ampio, che segue pazientemente le fasi dell'automanifestarsi dell'Assoluto a partire dalle sue presentificazioni empiriche. Bisognava superare la filosofia hegeliana in quanto sistema che aveva portato alle estreme conseguenze la filosofia negativa. Hegel aveva ridotto tutta la realtà alla realtà del concetto, nel movimento puramente logico-astratto della sua autonomia, formulando insomma una filosofia che mortificava il reale e che ne vanificava ogni movimento veramente storico e la sua temporalità concreta. Per superare il sistema della filosofia negativa hegeliana bisognava approdare alla vera storicità, tramite la rivelazione storica e alla progressiva comprensione dell'agire di quel Dio libero che in essa si rivela. Porre la libertà nel cuore dell'essere, in Dio, significava rivoluzionare la problematica della filosofia e della sua storia, percorrendo in modo sempre più consapevole il binario positivo/negativo ormai aperto. Questi problemi, che avrebbero caratterizzato tutti gli anni Trenta, andavano emergendo già nell'*Urfassung (1831-1832)* della *Filosofia della rivelazione* e sarebbero tornati, ormai pienamente definiti, nella celebre prima lezione tenuta a Berlino nel novembre 1841.

Nel quinto capitolo, che, secondo la nostra divisione ideale, introduce la terza sezione del lavoro di Riconda, viene presentata la filosofia matura dello Schelling berlinese, che aveva ormai consolidato la dicotomia concettuale tra filosofia positiva e filosofia negativa. Se già a Monaco il ricorso alla storia della filosofia non era più solamente un nuovo metodo di ricerca, ma un vero e proprio cambio di paradigma rispetto al concetto stesso di filosofia, a Berlino Schelling presentava il metodo storico come fondamentale per rendere conto dello sviluppo genetico dei sistemi fino alla propria filosofia e, di conseguenza, delle differenze per cui la filosofia positiva poteva essere considerata l'unico vero sistema della Libertà. In questo periodo, la storia della filosofia veniva definitivamente a essere ricostruita secondo il binario filosofia positiva/filosofia negativa. Nel seguire le tappe dello sviluppo della storia della filosofia, Schelling sembrava, però, essere arrivato alla conclusione che per comprendere la genesi della filosofia negativa, si dovesse partire da Kant (il primo ad averne aperto la via), non più da Cartesio, che aveva caratterizzato l'incipit di tutte le precedenti gallerie storiografiche. Al termine della sezione sulla filosofia della rivelazione, l'Autore descrive il modo in cui Schelling ha realizzato l'obiettivo di mostrare come la filosofia, nella sua storia, fosse giunta a distinguersi in positiva e negativa, tra quei sistemi di pensiero che Riconda definisce empirismo apriorico e razionalismo metafisico. Ma l'acquisizione più significativa, all'altezza del primo periodo berlinese, era la consapevolezza che l'opposizione reale non fosse tra filosofia positiva e negativa, ma tra il razionalismo metafisico e la filosofia dello stesso Schelling, che, in quanto discorso filosofico unitario, era in grado di tematizzare l'incontro tra le due polarità, decisivo ai fini di chiarire come la filosofia negativa dovesse porre

quella positiva, scoprendosi come appartenente a essa, che è l'unica filosofia concreta.

Nel sesto e ultimo capitolo del suo volume, Riconda ci presenta, infine, l'ultimo schema storiografico della filosofia schellinghiana. Questo è ricostruibile a partire dall'*Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia* e riguarda solamente la parte di filosofia negativa dello schema storiografico stesso. In questo senso, più che costituire un vero e proprio sviluppo della struttura filosofica schellinghiana, il nuovo schema si presentava come un'integrazione parallela al modello già esposto nell'*Introduzione alla filosofia della rivelazione*. Infatti, ripercorrendo la storia della filosofia da Kant fino al proprio sistema, Schelling manteneva la struttura del campo storico diviso tra filosofia negativa e positiva, ma è proprio a partire da questo piano che Riconda rintraccia i due aspetti originali e innovativi che sarebbero andati a caratterizzare quest'ultimo schema storiografico. Il primo aspetto è la rinnovata attenzione al problema della dialettica razionale tra Platone e Aristotele, che Riconda spiega non tanto facendo riferimento a un interesse storiografico da parte di Schelling per questi autori, ma ricordando il suo nuovo interesse nel rintracciare nel pensiero antico corrispettivi della propria filosofia matura. Il secondo, di grande rilevanza sistematica, è la rinnovata considerazione per la filosofia negativa, che andava acquistando una consistenza maggiore di quanta gliene avessero concesso le formulazioni precedenti. Infatti, per quanto la filosofia positiva fosse scienza suprema, doveva comunque essere iscritta in quella negativa, oltrepassandola. Riconda conclude, quindi, l'esposizione dell'ultimo schema storiografico, mettendo in evidenza come il passaggio alla filosofia positiva venisse ormai descritto da Schelling come frutto dell'impulso pratico dell'Io, che, avendo raggiunto le vette della filosofia razionale, riconosce di non poter vivere di sola contemplazione, sentendo in sé il richiamo della religione. In sintesi, l'accesso alla trascendenza sarebbe stato possibile attraverso una crisi della ragione, che non avrebbe significato un suo annullamento, ma un suo ricollocamento sotto il primato della religione. Secondo Riconda, proprio questa proposta di interdipendenza tra Ragione e Religione e il concetto di Dio come Libertà, presente fin dai *Weltalter*, rappresentano il centro dell'ultima attività di Schelling, che fino alla fine della sua vita continuò sempre a presentare il compito della filosofia come un approfondimento storico e infinito della verità.

Nel complesso, tramite il filo rosso della storia della filosofia, Riconda riesce a restituire al lettore il pensiero di Schelling in tutta la sua ricchezza. Se, come l'Autore spiega, il pensiero schellinghiano, a partire dal periodo dei *Weltalter*, pretende di essere una filosofia a istanza intrinsecamente storica, allora seguire il percorso di Schelling come storico della filosofia significa percorrerne il pensiero nella sua integralità diveniente. Infatti, come si è tentato di mostrare, Riconda segue con grandissima pazienza il mutare contestuale e parallelo del nucleo teoretico e dello schema storiografico nella filosofia schellinghiana, riuscendo a farcene cogliere tutta la complessità e il dinamismo. La struttura del volume permette di seguire lo sviluppo del pensiero schellinghiano in ogni suo minimo movimento tellurico, riconsegnando al lettore quel nucleo vivo di

storicità di cui la filosofia positiva si riteneva portatrice. Il volume di Riconda è quindi la conclusione di una ricerca che presenta al pubblico una fucina di pensiero aperto, in movimento, uno Schelling vivo, nel tentativo di farne cogliere l'attualità, non ancora del tutto esaurita: un sistema della libertà, capace di comprendersi come storico nel processo infinito dell'automanifestazione (o rivelazione) dell'Assoluto.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429804

Discussione

G. Anthony Bruno, *Schelling's Philosophy. Freedom, Nature, and Systematicity*

Oxford University Press 2020

Giulia Bernard

After longstanding neglect, towards the end of the twentieth century the issues tackled during the time stretching 'von Kant bis Hegel' have become relevant in the Anglophone reception. Several are the attempts to explore the philosophical project of those who escape from this teleology and can be traced back to the period known as 'German idealism' or, in a less distorting way[1], as 'classical German philosophy'. Although it did not represent one of the first philosophies to experience a *renaissance* in English-speaking studies, there is no doubt that in recent decades the interest of interpreters is moving significantly towards F.W.J. Schelling's thought.

The volume *Schelling's philosophy: Freedom, Nature and Systematicity* edited by G. Anthony Bruno undoubtedly represents a turning point in this process of appropriation[2]. The book collects twelve essays. Following a canonical periodization of Schelling's thought, they are divided into four parts that trace the major phases of Schelling's project. To his «early philosophy» are dedicated Essay 1 (on the *Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism*) and Essay 2 (on *On University Studies* and his *Würzburg Lectures*). Essay 3 (on *Ideas for a Philosophy of Nature*, the *On the World-Soul*, and his *First Outline for a System of the Philosophy of Nature*), Essay 4 (on *On the World-Soul*), Essay 5 (on *Presentation of My System of Philosophy*), and Essay 6 (on *Philosophy and Religion* and *Freedom Essay*) address Schelling's «philosophy of nature». Essay 7 (on *Ideas for a Philosophy of Nature* and the *First Outline*), Essay 8 (on *Freedom*

[1] For the limits and bias of the label "German Idealism" see W. Jaeschke, *Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Kostitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht*, in Id., *Hegels Philosophie*, Hamburg 2020.

[2] As mentioned in the *Introduction* (p.1), the last English volume devoted to Schelling's philosophy is L. Ostaric (ed.), *Interpreting Schelling: Critical Essays*, Cambridge 2014.

Essay), Essay 9 (on *First Outline* and *Freedom Essay*), Essay 10 (on *Ages of the World*) are gathered under the label of «philosophy of freedom». Finally, his «late philosophy» is assessed in Essay 11 (on the *On the Source of the Eternal Truths*) and Essay 12 (on the 1833 *Munich Lectures*).

As the partial 'overlapping' of the commented texts reveals, the labels specifying multiple «phases» of Schelling's philosophy, although legitimate, are far from univocal. They rather oversimplify a style of thinking which insists on some issues, changing with every opportunity to address them. For this reason, in discussing the contributes, we will follow the set of the arguments and questions rather than their chronological order of exposition.

In the first essay, *Nature as the World of Action, Not of Speculation: Schelling's Critique of Kant's Postulates in His* Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism, Lara Ostaric explores Schelling's *Letters* by focusing on his critique of the religious appropriation of Kant's practical postulate for God's existence by the «dogmaticism» of the Tübingen theologians. How should the absolute, i.e., the Unconditioned that grounds the unity of the realm of freedom and the realm of nature, be realized? To this question, two alternatives appear: (i) either Kant's postulates should offer a form of cognition (what he calls «practical cognition» achieved by giving objective reality to the Ideas of freedom, God and immortality) which cannot but be freed «from the limits Kant imposed on it in his first *Critique*» (p. 17), thereby exposing the postulates to their reversal in terms of objects of revelation; (ii) or the Idea of God should be transformed from «an object of holding-to-be-true» (*Object eines Fürwahrhaltens*) to «an object of action» (*Object des Handelns*) (*AA* I/3: 54n.)[3]. The latter is said to constitute Schelling's solution. As Ostaric suggests, by giving objective reality to the Unconditioned, not theoretically, but «practically, that is, through freedom» (*AA* I/3: 75.13), Schelling's reading brings Kant's project to a completion without being susceptible to the misinterpretations and manipulations of the theological orthodoxy. Secondly, by defining the type of action he has in mind as the one of «creative reason» (*schöpferische Vernunft*), Schelling's alternative gains a greater proximity to Kant's third Critique than to Fichte's *Wissenschaftslehre.* In particular, since by intellectual intuition Schelling considers the understanding that proceeds from a synthetic universal (the idea of the whole as such) to the particular (the parts), albeit the assonance his notion is closer to Kant's intuitive understanding than to Fichte's notion of intellectual intuition.

Schelling's attempt at overcoming the subjectivity of Fichte's *Wissenschaftslehre* is taken up in the next essay *Schelling's Romanticism: Traces*

[3] We follow the quotation-style used in the volume: (AA) *F.W.J. Schelling: Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ed. by J. Jantzen, T. Buchheim, W.G. Jacobs, and S. Peetz, Stuttgart 1976. (AS) *Ausgewählte Schriften*, 6 volumes, ed. by M. Frank, Frankfurt am Main 1985. (SW) *F.W.J. Schellings sämmtliche Werke*, Stuttgart 1856-1861, reprinted as *Schellings Werke*, ed. by M. Schröter, München 1927. Citations are to the section, volume, and page number. For English translations, see the bibliographies provided at the end of the Introduction and of each essay.

of Novalis in Schelling's Philosophy. Here Joan Steigerwald uncovers four shared concerns of Novalis' romanticism and Schelling's Idealism. First, she explores the reflections on the duplicity of identity and its mediation in the statement «I am I». On the one hand, Novalis claims that this is a *Scheinsatz,* whose «differentiating and combining» is the «necessary deception of the mediated I». For the interdetermination of the divided self, a «binding mediator» between the oppositions is needed, «both separating and unifying» feeling and reflection, being and representation (p. 36). Schelling, in turn, calls into play the same binding not just by critically reflecting upon the subjective conditions of self-awareness, but detailing the conditions required for a factual knowledge. The oppositions between mind and nature resulting in our engagement with the world must be traversed with the aid of «a mediating Link [*ein Mittelglied*]». This is, as Steigerwald shows, neither conceptual representation nor sensory intuition: it borders on both, to the point that its «operations of binding – as operations of the imagination, schemata and productive intuition – remain opaque» to the reflecting I (p. 37). In Steigerwald's analysis is particularly stimulating, secondly, the metatheoretical argument of the science of sciences on which both philosophers seem to share an agreement. Philosophy, Schelling claimed in his *On University Studies* (1802), is the «science of all sciences» because it is the «absolutely universal science». It directs us to the absolute and universal in each particular science (*SW* I/6: 211–18) by offering critical reflections upon it. In turn, in Novalis' *General Brouillon*, each fragment represents each science's self-conception and its critical reflection upon its others. The relationship between the sciences is thus experimental and not hierarchical, provided by juxtapositions capable of exposing their margins and incompletions, and yet unveiling what is «unthought» within them. Consequently, as Steigerwald states, «no unified system of science can emerge through such a project, only multiple fragmentary perspectives, always in opposition, yet endlessly generative» (p. 39). Novalis's depiction of his encyclopaedia project as «a living, scientific organon» should therefore not been misunderstood, as if Novalis were invoking a coherent totality, in which all parts are related through the idea of the whole. It refers rather to dynamic and reciprocal relationships of the processes of living entities.

This topic is taken up in the third point of resonance explored in this rich essay, namely the theory of «potentiation». Here we are introduced to Novalis' discourse on «romanticizing», and to Schelling's system of difference and identities of potencies in his *Würzburg Lectures* (1804). This leads us to the last point, the figures of darkness and light. Such an issue is crucial in Novalis' *Hymns to the Night* (1800), which cast the relation of the finite and infinite by throwing out the presumption that the interplay between phenomena and noumena was a relation of simple opposition; and in Schelling's *On the World Soul*, where Schelling refutes the idea of an unrestricted power, in favour of powers viewed as «boundary concepts [*Grenzbegriffe*]», each one conceived «only always in conflict with its opposite».

Steigerwald's essay is «speculative, not historical» (p. 32). It doesn't provide historical evidence of the relations between the two philosophers, nor attempts to enclose either Novalis' or Schelling's work within the thought of the other. In reading one against the other, thereby invoking the kind of meta-critical method advocated by Schelling and Novalis, the paper results extremely suggestive and productive. However, the 'paratactic' exposition of the two authors leaves unanswered the historical question on the possible sources common to the two authors and adumbrates the reliance for those same questions on other figures, whose influence is rather well documented.

The third essay inaugurates the section on Schelling's philosophy of nature. In *Freedom as Productivity in Schelling's Philosophy of Nature* Naomi Fisher considers Schelling's attribution of freedom to nature in the *Ideas for a Philosophy of Nature* (1797), the *On the World-Soul* (1798), and the *First Outline for a System of the Philosophy of Nature* (1799). The thesis is that there is one concept of freedom that unifies the realm of nature and of human: freedom as productivity. If production in accordance with principles is overall active, so, says Fisher, «we can make sense both of the claim that nature acts freely and of the claim that human freedom is an escape from the bondage of nature» (p. 53). To do so, the author engages in the analysis of the kind of freedom that defines nature, organism and humans. In relation to the first, Fisher claims that according to Schelling nature is an unconditioned totality. Since there is no external condition on its necessary lawgiving, it is absolutely free, being the source of its own laws. Thus, nature's productivity, while free, is lawful – to the point that freedom and necessity are perfectly united: nature is indeed autonomous. As regards to the second referent, the living (non-human) organism is free only in a conditioned sense: it is partially determined through foreign influence, but it gives itself laws, and so is free and responsive to the external environment. What about the human beings? Human freedom reveals as a special kind of freedom. Human opposes to *all of nature*, including oneself (*AA* I/5: 71). Through our own productive activity, we alienate ourselves from nature and begin, for the first time, to produce consciously. With the reflection there is a *new source* of lawfulness, which marks a break with the natural world: the one emerging from her conscious deliberation, whereby one's conscious productivity needs not automatically align with one's organic, unconscious productivity. So, Fisher concludes, the incompatibilism that results «is not between law and caprice (i.e., the laws of nature and the caprice of the human will), but is rather between law and law: the laws of unconscious nature and the laws – consciously endorsed principles – of the human being» (p. 63). For this reason, Schelling can be said to have elaborated a unitary conception of freedom as lawful productivity, «but with several distinct loci or sources» (p. 54).

The pervasiveness of freedom makes a milestone of the philosophical path of Schelling. Nevertheless, the relation between reflection and unconscious, as well as their compatibility and the placement of the mind in nature, is an issue on which interpreters differ considerably. More generally, it is at the origin of

a flourishing debate, some of whose positions are also displayed in the volume. Does nature prefigure subjectivity? Do we have a bottom-up theory, showing the *progressive* generation of consciousness, or a top-down one, accounting for a *retroactive* argument for the emergence of subjectivity? That such a problem emerges particularly in the *Freedom* essay, where Schelling develops «the ideal part of philosophy» to complete his project of «Naturphilosophie», is not a surprise. In our discussion, we prefer then to jump to the contributions addressing this text (7, 9, 6) and come back later to the other ones (4, 5).

Markus Gabriel's reading in *Schelling on the Compatibility of Freedom and Systematicity* (Essay 7) opens precisely with our aporia: how can the world as a whole be compatible with the general requirements of its intelligibility for us? We can sum up the argument in the following way. Schelling's idea might suggest a sort of metaphysical naturalism, according to which we have to account for the intelligibility of what there is in a traditionally bottom-up way: either as a straightforward diachronic bottom-up account (the structures responsible for the intelligibility of what there is result causally from a long evolutionary pre-history), or a synchronic representation (there are metaphysical atoms grounding higher-level phenomena such as consciousness). Against such a view, Gabriel argues that «we need to adduce reasons in favour of any metaphysical (be it diachronic or synchronic) picture of the world-whole» (p. 143). For if we thought of the world-whole as being in principle beyond our grasp, no mind-nature problem could even come to the fore. On the contrary, in order to think of the mind-nature problem as so much as soluble, our picture must be compatible with our conditions of knowing the world fundamental structures. Consequently, we have to assume first that the world-whole does not elude our grasp in such a way that we cannot even really pose the question of how mind fits into the natural order. So, concludes Gabriel, «the very notion of a bottom-up account […], which presents us with mental and physical phenomena to be integrated into a coherent conception of that whole, relies on our capacity to encompass the whole in a philosophical system» (p. 143).

Our account of the world-whole is indeed grounded in our reliance on a world-picture that is epistemologically prior to any resulting bottom-up metaphysical architecture. The result is, though, *not* that we have to privilege a point of view over the other, but that «we have to travel both ways when tracing the outlines of the very terrain to be charted by our metaphysical theorizing» (p. 144). To understand what it means to privilege one over the other, Gabriel's strategy works in three steps: (i) first, he reconstructs the way in which God can be seen as the common ground between mind and nature: the idea of God-as-ground (nature) stands for the metaphysical bottom-up direction of explanation, whereas God-as-existence (intelligibility) equals the epistemological top-down account; (ii) secondly, he investigates how Schelling's «higher realism» – a metaphysical view which spreads freedom over the entire universe – works against Spinoza viz. dogmatism (as a first-order quasi-physical account, unable to account for the top-down intelligibility conditions that need to be respected)

and against Kant (who divides natural objects from those of practical attitudes, the latter belonging to a «kingdom of ends»); (iii) thirdly, Gabriel shows how «good» and «evil» in real freedom (*SW* 1/7: 353) designate the relation of a person's expression of freedom to background conditions of her action. Any action, whose individuation resists integration into a wider background, counts as evil. In turn, «good structures establish an equilibrium in light of an insight into the ontological stability conditions of the existence and maintenance of a (social) domain of action» (p. 151), whereas any privileging on ground (God-as-nature) over intelligibility (God-as-existence), *and vice versa*, counts as evil.

A *variatio* on this theme is offered in *Nature, Freedom, and Gender in Schelling* (Essay 9) by Alison Stone. Here the author develops a feminist account of the *First Outline of a System of the Philosophy of Nature* and the *Freedom* essay, i.e. of Schelling's gendered contrast between the feminine, chaotic ground and the masculine, rational actuality of God. The point of departure is the following statement: we as subjects of cognitive experience must really be free if we are to know the world; this freedom is only possible if nature really is spontaneous as well. What is at stake here? On the one hand, Stone claims, nature and non-human organisms must have features that approximate to human freedom at a lower level, including the power of self-organization. Since nature «anticipates free subjectivity» (p. 172), apparently, we have a bottom-up argument. Nevertheless, the claim is rather a 'if-statement': nature must really exhibit forms of proto-freedom «if human beings are really to have freedom, as they must do to have the capacity that they do to gain knowledge» (p. 171).

Such a top-down movement – if we want to adopt the language of Gabriel's essay – is reinforced when we face the gendered features of the organism, ending up in a circle. Inorganic nature is not per se already determined in masculine and feminine, which is a distinction pertaining to living-beings. However, in that it displays a duality of forces, «this makes it explicit, retrospectively, that productivity and inhibition have gendered connotations» (p. 173). The association of the feminine with the materiality and the masculine with the productive force is implicit and historically established.

When coming to the *Freedom* essay, things become more sophisticated. In this text the two powers are no more just «forces», but are aspects of God, its ground and existence. Moreover, inhibition, which in the *Outline* was necessary for the production of natural forms but not itself directly productive, is in the *Freedom* essay generative: «its generativity makes it possible for God to exercise creative agency, which he does in realizing more fully the generative movement into existence in which the ground already consisted» (p. 179).

At the end, Stone briefly discusses Žižek's reading[4] of the political outcome for the feminine once one tries to develop «the ontological priority of the ground». In this respect, the scholar is certainly right in highlighting

[4] S. Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*, London 1996. Id., *A Leftist Plea for 'Eurocentrism*, «Critical Inquiry», XXIV, 1998, 4, pp. 988–1009.

the urgency of investigating the gender connotations present in Schelling's thought, which belong to his philosophy on a par with any other metaphor. The ontological priority of the ground is, however, decidedly questionable, with hard consequences for the assessment of gender and the political status of the feminine. Its primacy could be reversed, as explicitly stated in a notorious passage, recalled by Stone herself: «God has in himself an inner ground of his existence that in this respect precedes him in existence, but, precisely in this way, God is again the prius of the ground insofar as the ground, even as such, could not exist if God did not exist actu» (*SW* I/7: 358). If this is the case, it is clear that the political appropriation of this issue, that Stone examines, comes in this essay not to a resolution, but rather to a first clarification for future reflections – in the awareness, perhaps, that a triumphant or univocal enhancement of the ground is not among Schelling's ambitions.

A different attempt at reconstructing Schelling's *Naturphilosophie* is to be found in Brady Bowman's *Schelling on Eternal Choice and the Temporal Order of Nature* (Essay 6). The author shows that Schelling's philosophy of nature in *Philosophy and Religion* (1804) and in the *Freedom* essay cannot be assimilated to contemporary naturalism, in that it incorporates eternal choice theory: nature includes freedom and is not a causally closed system. According to Bowman, in a certain sense Schelling sustains a kind of naturalism: the absolute achieves actuality only through the agency of finite (*SW* I/7: 404; *SW* I/6: 63). On the other hand, though, he attributes a final, supernatural purpose to nature, namely, redemption and reconciliation with God, and declares the human being, as the means to that end, to be the centre of the natural world (*SW* I/7: 403–5, 411). «Far from holding nature to be the measure of all things and hence the proper basis for science, then, Schelling is here committed to the view that nature as a whole is to be measured by the degree to which it tends toward a supernatural end» (p. 117). To this end, in *Religion* essay Bowman (i) addresses the topic of absolute indifference, (ii) shows how, within the absolute, the absolute and its counter-image are present in a simple unity, (iii) investigates how the properties and relations can be considered *present* and *actual* only to the extent that there is some negation of this indifference. The conclusion, which applies also to the *Freedom* essay, is that we have to think of the original determination of the absolute – the negation of its absolute indifference – as an act of absolute spontaneity and freedom. That difference is not actually present in the absolute, as if the absolute were a self. It is so only by virtue of the act through which a counter-image of the absolute «seizes upon itself in its selfhood» (*SW* I/6: 39), thereby falling into the mere appearance of being, that the absolute comes to enjoy actual determinateness. So, what is most basic to the natural order, namely, its self-externality in the spatial and the temporal order, as well as its laws, are grounded, for Schelling, in an essentially free and morally pertinent action on the part of the individual – an enduring «provocation of naturalism in its full extent» (p. 132).

With this in mind, we can now come back to the earlier writings of Schelling, namely to his 'proper' philosophy of nature, whatever this means beyond a historiographic category. The firth essay of the volume is *From World-Soul to Universal Organism: Maimon's Hypothesis and Schelling's Physicalization of a Platonic-Kabbalistic Concept*. Here Paul Franks considers that which in *On the World-Soul* comes into play only once: the world-soul itself! In his reconstruction, Franks examines Schelling's relationship to Jewish thought, maintaining that he draws on Platonic as well as Kabbalistic ideas for his theory of a contractive and expansive world soul. The starting point is, though, not Maimon but rather the three alternatives towards Spinozism, explicitly referring to kabbalah, that are depicted in Jacobi's 1780 conversation with Lessing, reported five years later in his *Spinoza Briefe*: (i) a Spinozism equivalent to kabbalistic metaphysics shorn of all transcendence and ensoulment; (ii) an ensouled yet naturalistic physics featuring the world-soul; (iii) the privilege of the individuation of the first person through second-person address. Lessing, who is said to have wavered between the first two options, refers to the cosmic pattern of systole and diastole: the *ẓimẓumim*, which still allows him to think the soul only as an effect. Conversely, Schelling aims at situating the world-soul within an account of the generation of the world. To this end, after 1804, he adds the first, pre-creation *ẓimẓumim*, which enables him to follow the kabbalistic solution of the relationship between the Infinite and the world-soul: since the latter is the self-limiting contraction of the former, they are both identical *and* different. Thus, God is at once both transcendent and immanent. Secondly, following Kant's account of natural ends, Schelling thinks the world-soul as cause *and* effect of itself.

What constitutes it is therefore, in Franks' reading, «the unitary principle in accordance with which the organization of matter evolves, over geologically long periods of time, into the selforganization of organism proper, and ultimately into the free self-organization of conscious subjects' lives» (p. 85) – something that not surprisingly resonates with some issues of the 'philosophy of freedom', as we have seen. For Schelling seems to be indebted both to a process depicted by Maimon's 1790 article on the world-soul and to an evolution process, modelled upon Goethe's conception of metamorphosis, but pertaining to nature and not merely to species. Despite the name, once again, «universal organism» is not the thesis that the entire world is self-organized in the way that organisms are. Instead, it means that the world constitutes a systematic whole in which there is a single principle of the equilibration of opposing forces which, over a very long period of time, gives rise to more complex systems of equilibration, including organisms and conscious beings. Such a reconceived world-soul could therefore enrich a conception of nature, whose underlying metaphysics is monistic and systematic.

This question leads us to the fifth essay, *Deus Sive Vernunft: Schelling's Transformation of Spinoza's God* by Yitzhak Y. Melamed. The author explores *Presentation of My System of Philosophy* (1801), a text written *more geometrico*, following the style of Spinoza's *Ethics* – the model whose exemplarity Schelling

explicitly recognizes: «Concerning the manner of exposition, I have taken Spinoza as a model here, since […] [he] came nearest my system in terms of content or material and in form» (*AA* I/10: 115). While Spinoza's influence over the exposition is stated unmistakably in Schelling's preface, the content of this composition might seem quite foreign to Spinoza's philosophy. Melamed shows that the situation is more complicated. He suspects that at a deeper level Schelling is attempting to transform Spinoza's system by replacing God, Spinoza's ultimate reality, with reason. To prove this, he outlines the formal similarities and differences between the two texts. While both *Presentation* and *Ethics* contains definitions (*Erklärungen*), propositions, corollaries (*Zusätze*), and demonstrations, the former does not have axioms and its definitions are not concentrated at the opening of the book but are rather spread throughout it. This gesture could be read, according to Melamed, as an «attempt to outdo Spinoza's monism by breaking the distinctions between the various kinds of assertions which together constitute the system» (p. 102). What is at stake, though, is not just a rhetorical isomorphism. As far as the content is concerned, it should be noticed that *Vernunft,* which the *Presentation* opens with, is the «indifference point» of the object and subject – like Spinoza's God. The destitution is accomplished in the classical German philosophy by reframing the formula «outside God there is nothing» through the replacement of God with the I (Fichte) and reason.

Still, the productivity of these reflections is not confined to the *Presentation*. Melamed's insight seems to us meaningful also regarding what we find in the *Freedom* essay. This at first looks like a further reversal: «nothing is prior to, or outside of [*außer*], God» (*SW* 1/7: 358). Interesting enough, this should be read neither as a kind of afterthought, nor as a simple act of substitution, from Spinoza's God, to reason, to another God. In our view, this passage should be understood as a further deepening into the question of intelligibility (and its grounding) at its most disruptive core: 'God' designates the domain in which mind and nature, that are not 'thing' with thing-like properties, have to be placed. This means that, in the text designed for spelling out the limits of pantheism and fatalism, Schelling's own solution to the problem is delivered *precisely by literally paraphrasing* the spinozistic formula.

The question of God and philosophy is tackled in the volume's eight essay, which investigates the problem through the lens of an essential concept in Schelling's work, namely personality. In *The Personal, Evil, and the Possibility of Philosophy in Schelling's* Freiheitsschrift, Richard Velkley tries to account for the intrinsic relation between personality and the possibility of philosophy, in virtue of which the will to system reveals unable to fully account for itself. The scholar first discusses the features which pertain to 'personality' according to Schelling, by reflecting on one structural contradiction: persons must already be what they strive to be. Paraphrased in terms of the 'yearning' that assimilate both God and the finite, one could say that «the One yearns for something it is not and yet it is already that for which it yearns» (p. 160). This structural circle leads to the second

issue at stake, namely philosophy. In an overly familiar formula, philosophy is the search for self-knowledge. The problem is how this can be pursued, for in the quest of comprehending one's own thinking, one must employ the same thinking to get beyond and behind oneself. One must already be in charge of one's thinking while at the same time being truly infinitely remote – a situation that, according to Velkley, is at the core of Schelling's theological interests.

The conclusion of the essay is very intriguing. The will to system, to an absolute ground independent of the personal, reveals itself unable to account for the dialogic movement that inhabits thinking and prevents the latter to fully captures itself in concepts. In light of all this, the author maintains that «philosophy never grounds itself because "philosophy has always already grounded itself"» (p. 166). Unfortunately, Velkley does not delve deeper into this specific relationship between personality and system with respect to the *Private Lectures of Stuttgart* (1810), where Schelling seems to inquire the very problem of an antecedent and a subsequent in the systematic activity, when he writes that «long before man decided to create a system, there already existed one, that of the cosmos [*System der Welt*]» (*SW* I/7:421).

Such a question constitutes the ideal opening for the last three essays, dealing with Schelling's charge against Hegel's negative philosophy. The problem is first outlined by G. Anthony Bruno, the curator of this volume, in *The Facticity of Time: Conceiving Schelling's Idealism of Ages*. Anthony Bruno contends that the logical system that Hegel constructs in order to account for meaning cannot explain why this account is meaningful in the first place. Then, he «threw himself into the methodological discussion in such a way that he thereby completely forgot the questions which lay outside it» (*SW* I/10: 143). Against this logical inquiry, which strikes out every extra-logical element, in the *Letters* Schelling notes that if we want to establish a system and principles, «we cannot do it except by an anticipation of the practical decision. We should not establish those principles unless our freedom had already decided about them» (*SW* I/1: 312–13). Past and future are thus settled as the conditions of reason itself.

Like Velkley, Anthony Bruno finds this trait of systematic philosophy in the 'character', i.e. in the existential commitment to the thinking activity: one cannot express her character once for all, she must strive endlessly to fully actualize it. Decision in this sense is the resolve to live a kind of life. This in turn is Schelling's idealism of ages, as explored by Anthony Bruno in the third draft of the *Ages of the World.* There are two conclusions against Hegel, at which the author comes. First, contingency is not restrincted to the resolve «of considering thinking as such», as at the beginning of the *Science of Logic,* but rather extends to «my pursuing its complete construction» (p. 195); second, since Schelling, not unlike Kant's transcendental idealism, begins «by countenancing extra-logical presuppositions, viz., the past – reason's grounding transcendental condition as signified by free decision – and the future – reason's guiding transcendental condition as signified by system completion and character actualization» (p.

199-200), he is «modernist»: i.e., he interrogates his own contingency; Hegel, on the contrary, risks being «post-modern»: he «neglects a critique of critique», in that he doesn't face the need of putting into question his «own endorsement of presuppositionlessness» (p.202).

Similar accusations are in no way new in the Hegelian debate. Against them, it is perhaps worth noticing that the Logic does not *presuppose* what is contingent and what is not, nor asks merely for endorsing the scientific perspective that is said to be without any presuppositions. Hegel's strategy seems rather to build on a twofold movement. On the one hand, the need for relinquishing any presupposition may be defended as the *result* of a path of the consciousness which has failed to prove that knowledge must rely on something external to it that should measure its truth. This result, as William Maker among others has persuasively shown, in turn equals its «self-sublation»[5]: the *Phenomenology of Spirit* does not say to the *Logic* how it should proceed in its analysis of pure thinking. Yet Hegel does not stop here, nor leaves the 'resolve' merely 'outside' the science. Maybe emphatically, the Logic is said to do nothing more than to further articulate that beginning, which is not made with a concrete 'I', nor with the 'I am I', but with the abstract beginning as such. This in turn doesn't disqualify the act of freedom that, according to Schelling, would have a temporal (not empirical) precedence on the system. At the end of the Logic, in the *Concept,* we experience a more extensive comprehension of being free, which is conscious of its own presuppositions, justifies them and is in the position to advocate its genesis. Such a move is nevertheless not guaranteed, nor anticipated from the outset. What is peculiar in the Logic is rather the estrangement to which the reader is exposed: the discourse progressively re-writes its own exposition in the light of its own moment – culminating in the 'Method', which once again re-writes the whole logical path. That this is hardly compatible with a pure presence, devoid of every temporal struggle, can be testified by the reading-experience itself.

In the eleventh essay, *Thought's Indebtedness to Being: From Kant's* Beweisgrund *to Schelling's* Quelle, another point against Hegel is made, though in our view less disruptive and directed especially against some outcomes of Kant's project. Here Sebastian Gardner elucidates Schelling's late challenge to Hegel's system in *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (*On the Source of the Eternal Truths*) by drawing from an alternative interpretation of Kant's 1763 *The Only Possible Basis for a Proof of the Existence of God*. At stake in the two texts is a similar reflection on modal notions to compel ontological commitment. According to Schelling, in the *Beweisgrund* Kant was right to move from thought to being, but wrong to suppose that the being to which thought must move can be conceptualized simply as 'necessarily existing being'. In challenging this kind of inference, the Critical Kant was justified. But he was wrong to conclude that the only move that thought can make is to a mere idea.

[5] W. Maker, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel,* New York 1994, p. 76.

Indeed, this does not avoid a commitment to Spinozism, since the slack that Kant assumes, between the unique necessary being and the *Realitäten* that supposedly supervene on it, cannot be sustained. On the other hand, it inevitably resolves itself into the «contingency-denying, and ontologically nihilistic», system of Hegel (p. 227). The argument, reconstructed following Omri Boehm[6], is very technical and presupposes certain familiarity with modal questions in Kant. For Schelling, conversely, thought is indebted to being for its own possibility. That this cannot be viewed ab initio, states Gardner, is a consequence of the fact that «philosophical reflection lies at the end of a real process which begins with God and in the course of which God's structure has been inverted: God came to think his own being, while we, as God's derivatives, exist from the beginning through God's thinking» (p. 229) – a path that in the essay is unfortunately too quick sketched.

Closer to the efforts of Anthony Bruno, but with a noticeably different purpose in mind, is Dalia Nassar's essay *An 'Ethics for the Transition': Schelling's Critique of Negative Philosophy and Its Significance for Environmental Thought*. Nassar argues that Schelling's critique of logicism affords an insight into a problem facing environmental philosophy: how can our conceptual awareness of climate change be transformed not just into a more complex picture, but into existential action? The problem detected in the actual environmental ethics is the need for an «ethics for the transition», capable of demonstrate how to cope in the absence of a compelling grand vision. At the heart of this dilemma lies the question of time, and more specifically, the relation between time, thought, and action. Here comes Schelling into play, diagnosing a pathology he identifies in a certain logicism as that of Hegel. While Anthony Bruno refers to the well-known accusation of 'pure presence', Nassar takes into account a not less frequent objection to Hegelian philosophy: its reliance on the past, as well as its incapability of accounting for the future – and, in turn, for action. Logicism is therefore identified with a specific temporal structure, that is mostly retrospective. According to this vision, knowledge is concerned with antecedent conditions – whether transcendental or historical-transcendental – and grounded in what has been and cannot be otherwise. It cannot deliver insights into what is or what may be otherwise, «insight into a present or a future whose conditions cannot be logically derived or determined through what precedes» (p. 237). To discuss this issue, Nassar first explores Schelling's critique to Fichte's *Grundsatz* in its misconception of reason as grounding reality. Second, she discusses Schelling's «metaphysical empiricism», according to which positive philosophy must be first concerned with «thatness [*das Daß*]», and only secondarily concerned with «whatness [*das Was (was es ist)*]» (*SW* II/3: 100).

At this point, Nassar refers once more to the exemplarity of character: as much as the understanding of a person is never gained at once, nor can be exhausted a priori, but depends on her own acts and thoughts, so, Schelling

[6] O. Boehm, *Kant's Critique of Spinoza*, Oxford 2014.

states in his 1833 *Munich Lectures,* positive philosophy itself is concerned only with the "consequences" of acts – with their appearances in the world – and not with their a priori conditions. Therefore, Nassar concludes, Schelling offers insight into how philosophy ought to transform itself if it is to respond to a moment of crisis – a moment which is tied to our (apparent) inability to act in the present for an unknown future.

Two more consequences are involved. First, in that Schelling's goal is to offer an alternative account of knowledge, concerned with the present or the actual, knowledge «depends on active knowers» (p. 245): they are not mere contemplators of an eternal order, but are rather in a position of responsibility. To this crucial point it may be noticed that the picture according to which knowledge is something resulting from our active and lasting engagement is not at all alien, for instance, to Kant – nor it is to Christian Wolff, the investigator of the «reasons of things». Not only was the validity of his thought to be commensurate with its practical outcome[7]: as he argues in the *Preliminary Discourse on Philosophy in General,* the knowers partake directly in the progress of knowledge (§38), within research communities in which they play an active and creative part. If it is sure that the notion of progress and action is significantly different in these thinkers, the example briefly quoted reminds that it is not so easy to divide between 'retrospective' thinkers and those open to transformation.

The second conclusion of Nassar is equally interesting. According to her, Schelling would be capable of bringing forth a different attitude towards our present: «the continual engagement with what is before me, with what can be otherwise» (p. 246). While Hegel would remain trapped in a certain image of the present as of what could not be otherwise, positive philosophy demands that we restrain our imaginings of a future, which over-determines both the future and the present and, in so doing, assume precisely the account of reality that underlies negative philosophy, i.e., what is, is the necessary. In this case too, something more could be said on Hegel's account, which goes in a similar direction of *thinking* transformation. In being «its own time apprehended in thoughts [*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*]» (GW 14,1: 15)[8], as we can read in the preface of his *Outlines of the Philosophy of Right*, philosophy thus works precisely on the image we are most exposed to: that of our 'present'. What is actual? Which are the tendencies that marks our time? What is at stake in a time of crisis[9]? At this point, the situation becomes more complex. There are shapes, movements which are no more actual, but nonetheless are not concluded, thereby informing with their pattern our (mis-)understanding of the present; on the other hand,

[7] In the *Annotations* added in 1724 to the *Rational Thoughts on God, the world and the human soul* of 1720 Wolff declared that in his philosophy he aimed "always at praxis" (§ 72), and that even in metaphysics, "which is usually considered purely speculative", he did not teach anything in which "the intention was not aimed at praxis".

[8] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. by K. Grotsch, E. Weisser-Lohmann, Hamburg 2009. My translation.

[9] See A. Nuzzo, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely. Melville, Molière, Beckett*, New York 2018, whose first Chapter is "Thinking in Times of Crisis: Hegel's Logic of Transformation".

there are new forces pushing forward, whose comprehension is nevertheless left open: their own emergence sets a measure to come.

Hegelian philosophy doesn't *prescribe* its own presumptions to the future: regarding the urge to «give instruction as to what the world ought to be», writes Hegel, «philosophy in any case always comes on the scene too late to give it» (GW 14, 1: 16). Thinking is, though, not devoid of this temporal dimension. Quite the contrary: precisely in refusing to give recipes to the future, philosophy can engage with what truly *is,* thereby freeing us from some apocalyptic pictures of present and future together – the aim proper to Schelling and, actually, to the classical German philosophy as a whole, if it is true, as Foucault notes, that with Kant the 'present' becomes a proper object for philosophy in a radically new sense[10].

These, of course, are matters of interpretation on which commentators may differ. What is beyond doubt is the productivity of ending this challenging series of essays with Nassar's contribution. Her thesis, according to which in Schelling's critical stance toward rationalism rests an important continuity between his earliest works from 1795 and 1796 and his late lectures, takes us back to the beginning. Moreover, it brings to the fore the question of 'continuity' as such.

Apart from Nassar's attempt, in the volume there are only few sketches of systematization of Schelling's thought in a positive sense (and not just as the repeated confutation of the same point, as in the case of rationalism). The curator of the volume too refuses such a responsibility and relies rather to the canonical «phases» of the development of Schelling's philosophical path[11]. Even though this meta-question would be an interesting topic of discussion, the refusal is far from an oversight, and could be productive in the opposite direction. At stake seems to be the attempt at replicating the way in which Schelling himself was philosophizing. In proceeding chronologically, the reader is confronted with the problem of how to approach a unified interpretation of a thinker who adopts multiple methods for addressing a wide range of philosophical issues – thereby experiencing a sense of alienation by facing «fragments of a whole» (*SW* I/7: 334–5). The problem of «phases» of Schelling's philosophy emerges nevertheless, as well as the interplay between the texts. And yet, as Steigerwald has shown, such incompletion and dialectic can become endlessly generative. Better: they let us experience *actu* the proper activity that philosophizing and its writing instantiate.

[10] M. Foucault, *What is Enlightenment?* in *The Foucault Reader*, ed. by P. Rabinow, New York 1984, pp. 32-50.

[11] For a 'continuity thesis' that treats Schelling as a philosopher of nature throughout, see I.H. Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, London 2006; Id., *The Hypothesis of Nature's Logic in Schelling's* Naturphilosophie, in *The Palgrave Handbook of German Idealism*, ed. by M. Altman, London 2014. For a new collection of essays, which explores the relevance of Schelling's philosophy of nature to the contemporary debates, see E.C. Corriero, I.H. Grant (eds.), *Rethinking Schelling. Nature, Myth, Realism,* «Rivista di Estetica», LXXIV, 2020, p. LX.

To this extent, since in Schelling's philosophy «a target shifts with every decision on how to grasp it» (p. 6), some repetitions too are not only unavoidable but also worthwhile. They show some tensions – as in the case of his philosophy of Nature, or his confront with Spinoza, whose exemplarity underlines a sense of life-long appreciation and strong refutation. What is unfortunate in this regard is that the essays do not contain explicit references to colleagues' publications in the volume. An open dialogue would have benefited the volume with a more extended self-awareness on a plurality of ways of elaborating on the similar topics.

Overall, the book has therefore undeniably many strengths, starting from the fact that it is informed by an extensive and recent secondary literature. In spite of the excellent quality of the contributions, the volume has some limits.

First, the text entitled "Schelling's Philosophy" is a little unbalanced on the first phases of Schelling's thinking, and especially on the *Freedom* essay. It is undoubtedly one of the richest and most evocative texts. And yet it would have been interesting to see how Schelling's Anglophone reception could investigate other issues. This applies both to other texts, such as *The Private Lectures of Stuttgart* or the *Erlangen Lectures*, which deal with some crucial topics explored in the volume, as well as to other themes, such as religion, history and history of philosophy in Schelling's «positive philosophy» and to art itself, whose exemplarity for the philosophical activity itself is spelled out only in the last sketches of Ostaric's, Fisher's and Nassar's essays.

Second, there are two shortcomings that perhaps deserve to be made explicit, in view of further research on classical German philosophy. They depend, on the one hand, on the absence of a figure that is pivotal in Schelling's confrontation with the theme of rationalism, freedom and personality, and with Spinoza: Friedrich Heinrich Jacobi. With the exception of Franks' essay, and a few others references, the dialogue with Jacobi seems to be very underestimated. Yet it is Jacobi who can be seen as elaborating a *Handlungsphilosophie* in contrast to Fichte ethico-practical solution, not relying just on a theoretical «immediate, intuitive faculty» of the supersensible, as Lara Ostaric argued (p. 22), but on the experience of agency[12]. It is he that Schelling quotes in *Of the I*, where we read that the aim of philosophy is «to unveil and reveal that which is» (*AA* I/2: 77), i.e. *Dasein*. It is he who spelled out the limits of rationalism as relying just on the antecedents and getting stuck in the regress. It is he one of the main references for the discussion of 'personality', which for Schelling's *Of the I* was an obstacle to freedom, while in the *Freedom essay* makes God's own essence as the «highest personality» (*SW* I/7: 394-396). It is he that lodged the objection that «the concept of freedom is incompatible with the system at all», which frames the investigations in the *Freedom* essay (*SW* I/7: 336-337) – to keep silent about the explicit *Streit* about personality and naturalism between Jacobi's *On Divine Things and their Revelation* (1811) and Schelling's *Memorial for*

[12] See B. Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis,* München 2000.

Herr Friedrich Henrich Jacobi's Writing "On Divine Things" (1812). It is Jacobi's reconstruction of Spinoza, finally, which stands as an enduring provocation for Schelling's thinking until his *Lectures on the History of Modern Philosophy*, to which unfortunately not much space is given in the volume (though at least two of the terms of the title would have profited of this). It is not by chance that they reaffirm Schelling's veneration for Spinoza (*SW* X, S. 35 f.), while, at the same time, anachronistically ending with Jacobi[13].

This absence, which rests on a certain stereotyping of the *éminence grise* of classical German philosophy, is followed by a more extensive one. This regards the concrete context in which Schelling's thinking germinates. His sensitivity to «questions of lasting metaphysical, epistemological, ethical, aesthetic, and theological importance» (p. 2), as recalled in Anthony Bruno's introduction, is what needs to be vindicated in the Anglophone Schelling's *renaissance*. However, it should be noted that the genesis of these issues is not only, nor primarily intra-philosophical. On the contrary, it relies on a rich scientific debate, which is marked by the emergence of new disciplines for the study of life[14]; on institutional debates on the status of philosophy as a university discourse; on historical ferments and social upheavals; on constitutional debates and reflections on right. In a book that has the merit of collecting in a single editorial operation contributions responsive to contemporary issues, the rootedness of Schelling's philosophy in the wider historical-scientific context of confessional struggles, political discussions and the reorganization of knowledge after the end of the *Schulphilosophie*, would have deserved a greater attention.

This task seems to us one of the challenges posed by a dense and brilliant work, which definitely represents a milestone in the process of unhinging and debunking certain historiographical distortions on classical German philosophy. The likelihood that this volume will lead to further attempts to vindicate the critical bite of Schelling's philosophy seems almost certain.

[13] See Ead., *„Der Himmel im Verstande". Spinoza und die Konsequenz des Denkens*, in «Zeitschrift für Ideengeschichte» Heft V/1, 2011, pp. 15-28.
[14] For a discussion of Schelling's philosophy of nature in relation to contemporary research in the history of biology, see A. Gambarotto, *Vital Forces, Teleology and Organization: Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*, Dordrecht 2018.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4429806

Discussione

B. Berger, D. Whistler *The Schelling-Eschenmayer Controversy, 1801. Nature and Identity*

Edinburgh University Press 2020

Nicolò Marchi

«Com'è stato più volte rimarcato, la letteratura su Schelling in lingua inglese sta attualmente godendo di un momento di pienezza: non era mai stato così, ed è improbabile capiterà di nuovo» (p. X, *Prefazione*). Avremo modo di verificare nei prossimi anni questa previsione. Si può però senz'altro essere lieti che un nuovo volume colga l'occasione per colmare una lacuna storiografica e arricchire la conoscenza della filosofia classica tedesca come costellazione di autori, scambi e influenze reciproche. Il libro di Benjamin Berger e Daniel Whistler prende infatti in esame la fase meno studiata della polemica tra Schelling ed Eschenmayer. In realtà, come emergerà fin da subito, parlare dello scambio tra Schelling ed Eschenmayer unicamente nei termini di una polemica è assai riduttivo.

Il libro ha una struttura tripartita: la prima e la terza sezione sono antologiche e contengono testi di Schelling ed Eschenmayer; la seconda sezione è invece quella di saggio vero e proprio. La prima sezione contiene due testi, apparsi in uno stesso numero (vol. 2, quaderno 1, 1801) della «Zeitschrift für spekulative Physik»[1]. Il primo testo è *Spontaneität = Weltseele oder das höchste Prinzip der Philosophie* di Eschenmayer, che contiene una critica del *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura* (1799) di Schelling. Il secondo testo, di Schelling, è la risposta editoriale al primo, ed è intitolato: *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen.* La consapevolezza della diversità delle posizioni di Schelling ed Eschenmayer era ormai venuta a galla, e i due testi costituiscono una chiara testimonianza di questa divergenza.

La seconda sezione del libro di Berger e Whistler è la parte di saggio vero e proprio. Ogni capitolo è dedicato ad uno specifico concetto: (1) qualità; (2)

[1] Com'è noto, la «Rivista di fisica speculativa» fu fondata da Schelling e pubblicata nel biennio 1800-1801.

potenza; (3) identità; (4) impulso; (5) astrazione. Particolare risalto viene dato alla concezione di *Naturphilosophie* di Schelling, in contrapposizione a quella di Eschenmayer. Viene sottolineata specialmente l'irriducibilità della filosofia della natura all'idealismo trascendentale. Tuttavia, viene anche messo in risalto come alcuni concetti fondamentali della filosofia schellinghiana post 1800 (ad esempio quello di identità) abbiano la loro genesi proprio nella *Naturphilosophie*[2].

La sezione conclusiva del volume si sostanzia in una generosa appendice, contenente: (1) la corrispondenza tra Eschenmayer e Schelling dal 1799 al 1801 e alcuni testi di Eschenmayer; (2) estratti della dissertazione *Sätze aus der Natur-Metaphysik auf chemische und medizinische Gegenstände angewandt* (Tübingen 1797); (3) estratti della *Dedukzion des lebenden Organismus* (Frankfurt 1799); (4) la recensione del *Primo abbozzo* (Erlangen 1801).

The Schelling–Eschenmayer Controversy, 1801 ha, come si diceva, il merito di colmare una lacuna storiografica, dedicandosi interamente alla prima fase di scambio e polemica tra Schelling ed Eschenmayer – fase molto meno nota rispetto a quelle che seguiranno. Inoltre, la maggior parte dei testi proposti nelle sezioni antologiche non erano mai stati tradotti in inglese (anzi, affermano gli Autori: nessun testo di Eschenmayer era ancora mai stato tradotto in inglese). In questa discussione si ometterà di commentare le sezioni antologiche. Prima di dedicarsi però alla parte centrale del libro, si ritiene utile riassumere le notizie biografiche principali sullo scambio tra Schelling ed Eschenmayer.

1. Schelling ed Eschenmayer 1799-1801: biografia

Vengono solitamente distinte tre fasi della polemica tra Schelling ed Eschenmayer: (1) la fase dell'esperienza della «Zeitschrift für spekulative Physik» (1800-1801); (2) la fase caratterizzata dai testi *La filosofia nel suo passaggio alla non-filosofia* (1803) di Eschenmayer e dalla risposta di Schelling, *Filosofia e religione* (1804); (3) la fase di scambio epistolare immediatamente precedente alla pubblicazione delle *Ricerche sull'essenza della libertà umana* (1809). Conoscere la prima di queste tre fasi è essenziale per mostrare come il rapporto tra Eschenmayer e Schelling non fu meramente di scontro polemico, ma fu segnato anche da collaborazione e stima, da idee condivise, da influenze reciproche. Tanto il pensiero di Schelling quanto quello di Eschenmayer imboccheranno, negli anni, numerosi tornanti; eppure alcuni punti fermi erano venuti a galla proprio a partire dallo scambio di idee tra i due pensatori.

La figura di Adolph Karl August von Eschenmayer (1768-1852) non ha, almeno all'apparenza, nulla da in invidiare allo stesso Schelling quanto a eclettismo e varietà della produzione. La dissertazione dal titolo *Sätze aus der Natur-Metaphysik auf chemische und medizinische Gegenstände angewandt*

[2] Si tratta di una tesi già di B. Rang, *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main 2000.

(Tübingen 1797) costituisce un ambizioso tentativo di combinare la filosofia della natura di Kant con le ricerche in campo chimico e medico, dominate dalla personalità di Carl Friedrich Kielmayer. Negli anni successivi la riflessione di Eschenmayer si approfondisce alla luce dell'idealismo di Fichte e del confronto con Schelling. La rottura definitiva con Schelling è testimoniata dallo scritto *La filosofia nel suo passaggio alla non-filosofia* (1803). Questo testo, nella periodizzazione proposta da Jörg Jantzen e ripresa da Berger e Whistler (p. 4)[3], apre anche un nuovo periodo nella riflessione di Eschenmayer. Seguiranno, sempre seguendo la periodizzazione di Jantzen, un terzo periodo (1811-1816), dedicato precipuamente all'insegnamento universitario, e un quarto periodo (1816-1838), incentrato sul magnetismo e la parapsicologia, ma segnato anche dal confronto con Hegel e Strauss sulla religione[4].

La parabola di Eschenmayer risulta dunque, per taluni aspetti, sorprendentemente affine a quella di Schelling. Non stupisce quindi il loro avvicinamento e l'inizio, benché lento, di un periodo di scambio e collaborazione. Il primo contatto di cui abbiamo notizia tra i due pensatori, come apprendiamo dal volume di Berger e Whistler, risale al 1797, quando Eschenmayer spedisce a Schelling le sue *Sätze aus der Natur-Metaphysik*, con una lettera acclusa purtroppo perduta. Sappiamo che due anni più tardi Schelling proporrà ad Eschenmayer di collaborare alla sua rivista, la «Zeitschrift für spekulative Physik». In quello stesso anno Schelling pubblica il *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, al quale Eschenmayer reagirà con una recensione anonima, che apparirà sulla «Litteratur-Zeitung» di Erlangen nell'aprile del 1801. Intanto, nel gennaio del 1801 era uscito il secondo volume della «Zeitschrift», contente i testi *Spontaneität = Weltseele* e *Über den wahren Begriff*. Inoltre, sempre in quel volume Schelling annunciava la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, che sarebbe uscita a maggio 1801, sempre sulla «Zeitschrift». L'esame critico di quel testo fu condotto da Eschenmayer in una lettera privata a Schelling, datata 21 luglio 1801. Lettera che, a quanto pare, non ricevette più alcuna risposta.

Il volume di Berger e Whistler non si dilunga troppo sui dettagli biografici. Tuttavia vale la pena farlo in questa sede, integrando anche le informazioni che si evincono nello scambio epistolare 1799-1801 tra Schelling ed Eschenmayer (Appendice I). Procedendo per punti:

Schelling propone ad Eschenmayer di contribuire alla «Zeitschrift für spekulative Physik» almeno dal 28 marzo 1799, ma la pubblicazione degli interventi di Eschenmayer subisce dei rallentamenti.

Schelling si premura che Eschenmayer legga il *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cosa che Eschenmayer conferma di aver fatto nella lettera del 20 ottobre 1800, dandone un giudizio molto positivo. Giudizio certamente sincero, visto che nella recensione del *Primo abbozzo* Eschenmayer elogia l'autore del

[3] Il riferimento è a J. Jantzen, *Adolph Karl August von Eschenmayer*, in T. Bach, O. Breidbach (Hg.), *Naturphilosophie nach Schelling,* Stuttgart 2005, p. 153.
[4] Cfr. la voce 'Eschenmayer' di V. Abashnik in: H. Klemme, M. Kuehn, *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, London et. al. 2016, pp. 443-444.

Sistema come il più grande filosofo della sua generazione insieme a Fichte (cfr. p. 215).

Quando Eschenmayer rimprovera Schelling di non aver connesso le tre potenze alla costruzione fisico-matematica della materia, Schelling ammette la lacuna. Schelling ammirava le conoscenze di Eschenmayer in campo matematico, tanto che gli propose di occuparsi di una sezione di matematica e di filosofia della matematica nella rivista progettata da lui e Fichte.

Nel 1800 Schelling progettava con Fichte una rivista che prendesse in considerazione il rapporto tra la filosofia e le altre discipline. Si riteneva sufficientemente sicuro del progetto da condividerlo con Eschenmayer in una lettera del 3 novembre 1800.

Nella lettera dell'8 maggio 1801, Schelling ha letto la recensione di Eschenmayer al *Primo abbozzo* ed esprime ad Eschenmayer la convinzione che siano ormai insanabili alcune differenze tra le loro posizioni, in particolare rispetto a come intendere la parola 'idealismo'.

Sempre nella lettera dell'8 maggio 1801, Schelling invita Eschenmayer a concorrere per la cattedra di medicina all'Università di Jena. A questo invito Eschenmayer risponde schermendosi in una lettera datata 21 luglio 1801, adducendo come motivo di non aver ancora strutturato un suo sistema: «il peggio è che, per la mia scienza, non dispongo di alcun sistema. […] Finora ho perseguito la mia scienza *con amore* [in italiano nel testo] e dimenticato la sistematica» (p. 197). Nei fatti, Eschenmayer diventerà professore di medicina a Jena solo nel 1811.

La lettera di Eschenmayer a Schelling del 21 luglio 1801 non ottenne risposta. Eschenmayer critica in maniera puntigliosa la 'formula fondamentale' di Schelling, dimostrandola incongruente dal punto di vista matematico, e proponendo tre formule alternative. La lettera contiene anche il rifiuto di Eschenmayer alla cattedra di Jena, di cui si è detto al punto precedente.

La produzione di Schelling fu in quegli anni ritardata dalla guerra, ma anche dalle cattive condizioni di salute, addotte a causa dei suoi ritardi in un paio di lettere.

2. Schelling ed Eschenmayer, 1799-1801: temi

Veniamo ora alla parte centrale del saggio, con i suoi cinque capitoli tematici. Il primo capitolo riguarda il concetto di qualità. Punto di partenza è la rilettura di Eschenmayer della *Dinamica* kantiana, che costituisce la seconda sezione dei *Primi principi metafisici della scienza della natura* (1786) ed è dedicata alla spiegazione delle due forze fondamentali che muovono i corpi, ovvero attrazione e repulsione. Kant si limitava però soltanto alla fisica del moto. Eschenmayer tenta, in opere come la già ricordata dissertazione *Sätze aus der Natur-Metaphysik*, di ripartire dalle due forze fondamentali kantiane, mettendole

alla base di ogni fenomeno, non solo nell'ambito della fisica del moto, ma anche della chimica e della medicina.

Si giocava una duplice partita. *In primis*, la possibilità di un allargamento del concetto di scienza, includendo appunto la chimica e la medicina. *In secundis*, la possibilità di 'costruire' matematicamente e fisicamente le qualità empiriche – le qualità secondarie della tradizione lockiana –, superando così il loro ruolo subordinato di qualità contingenti e non quantificabili.

Schelling rimane apparentemente più vicino alla posizione kantiana, sostenendo che le qualità empiriche che caratterizzano i fenomeni chimici debbano essere trattate diversamente dalle qualità della fisica del moto. Schelling rifiuta di fatto di considerare le qualità empiriche come costruibili matematicamente e deducibili dal gioco delle forze di attrazione e repulsione. Per questo ricorre ad una teoria di conio atomistico, introducendo gli 'attanti' (*Aktionen*), qualità originarie naturali non ulteriormente scomponibili e non costruibili matematicamente. Nel 1803, però, con la seconda edizione delle *Idee per una filosofia della natura*, Schelling sarà ormai entrato nella filosofia dell'identità e negherà l'esistenza di qualità assolute. Tuttavia, in questa parabola di pensiero, rimane stabile l'idea che la filosofia della natura non sia riducibile alla fisica dinamica: Schelling si rifiuterà sempre di derivare tutti i fenomeni naturali dal solo gioco delle forze di attrazione e repulsione, come invece tentava di fare Eschenmayer.

Il secondo capitolo è dedicato al concetto di potenza. Gli Autori mostrano l'estraneità del concetto schellinghiano rispetto alla tradizione aristotelica della *dynamis* e ne rinvengono le radici negli studi del matematico Carl Friedrich Hindenburg. Novalis ed Eschenmayer (e, mediatamente, Schelling) furono infatti influenzati dalla scuola combinatoria di Lipsia, di cui Hindenburg era un esponente. Apprendiamo che fu in effetti proprio Hindenburg a rivendicare il concetto di 'potenziamento' (*Potenzierung*) come neologismo nel suo trattato d'algebra *Der polynomische Lehrsatz* (1796). Se l'uso fatto da Eschenmayer del concetto di potenza è ancora legato al concetto di serie infinita, l'uso schellinghiano dei termini 'potenziamento' e 'potenza' ha già perso molto il legame con quel contesto matematico. Non a caso Hegel rimprovererà a Schelling di aver attinto a un campo semantico inadatto e troppo compromesso con la sensibilità, come è appunto per Hegel la concettualità matematica.

Berger e Whistler registrano l'insistenza schellinghiana sul linguaggio delle potenze – insistenza che va notoriamente oltre l'arco temporale qui analizzato, si pensi ad esempio alle *Lezioni di Stoccarda* (1810) –, ma non danno una risposta esaustiva sul motivo di questa insistenza. Gli Autori fanno però notare come le potenze esprimano di fatto tre livelli dell'identità di natura e spirito, e dunque anche tre livelli di realtà dove quello superiore è appunto la versione *potenziata* di quello inferiore. I diversi fenomeni della natura e dello spirito si danno, notoriamente, laddove c'è una preponderanza dell'uno o dell'altro. Per cui alla serie della natura – inorganico, fenomeni elettro-magnetici, organismi viventi – corrisponde la serie dello spirito – cognizione, azione, arte. La peculiarità del

linguaggio delle potenze e del potenziamento sembra in effetti risiedere nella possibilità di pensare una continuità nella discontinuità. Schelling non pensa ad una semplice progressione di livelli eterogenei fra loro, ma a una complessità di 'strati' dove lo strato inferiore riporta e arricchisce sì quello superiore, ma mantenendo sempre la propria autonomia e assolutezza.

Nel terzo capitolo gli Autori intendono mostrare come quella schellinghiana sia una visione non dialettica dell'identità. In questo risiede una fondamentale differenza non solo con Hegel, ma già con Fichte ed Eschenmayer. In *Spontaneität = Weltseele*, infatti, Eschenmayer critica Schelling per aver espunto il secondo principio della *Dottrina della scienza*, ovvero 'l'Io pone il Non-Io', e conseguentemente anche il principio derivato 'l'identico pone il non-identico'. Nel 1801, nella *Differenzschrift*, Hegel cerca di ripensare il sistema schellinghiano attraverso una concezione dialettica dell'identità, espressa nella celebre formula 'identità dell'identità e della non-identità'[5].

È indubbio che Schelling abbia per un certo tempo provato a rimodellare il proprio concetto di identità sulla base di queste osservazioni: ne è testimonianza il *Bruno* (1802). Al netto di questa oscillazione, Berger e Whistler non hanno dubbi nell'affermare che Schelling finì per favorire un modello antidialettico dell'identità. Si può certo concedere che «la filosofia dell'identità consistette in una serie di esperimenti di modellamento del concetto di identità» (p. 132), e che «se c'è qualcosa che mette in dubbio la 'tesi della continuità', così in voga oggi negli studi schellinghiani, sono proprio i diversi modelli di identità» (*ibid.*); vanno però smentite le posizioni (espresse ad esempio da Düsing e da Frank) che cercano di avvicinare troppo Schelling ed Hegel, fautori invece rispettivamente di una concezione antidialettica e di una concezione dialettica dell'identità.

Il modello preponderante dell'identità è, almeno in questa fase del pensiero schellinghiano, quello dell'indifferenza. L'indifferenza, tuttavia, non implica una concezione rigidamente monistica. È infatti proprio qui che intervengono le potenze, che 'moltiplicano' l'identità indifferenziata tra natura e spirito. Berger e Whistler argomentano infatti che il modello dell'indifferenza permette una particolare forma di differenza, che è quella quantitativa, e la quantità dell'identità sono appunto le potenze.

Nel quarto capitolo si analizza il concetto di impulso. Punto di partenza è la concezione fichtiana di impulso. Tanto Eschenmayer quanto Schelling concordano infatti nel concepire l'impulso come qualcosa che tende all'autosufficienza anziché allontanare da essa; inoltre, come in Blumenbach, l'impulso ha carattere formativo, e non creativo, in quanto riproduce sempre qualcosa di già dato e non si fa dal nulla. La differenza tra Eschenmayer e Schelling sta piuttosto nel soggetto a cui è riferito il concetto di impulso: in Eschenmayer, come in Fichte, è riferito anzitutto all'Io, e solo di riflesso alla natura; in Schelling invece all'organismo. Se per Fichte l'*Urtrieb* è soggetto-oggetto, unità di istinti naturali

[5] «L'assoluto stesso non è dunque altro che l'identità dell'identità e della non-identità; in esso sono la stessa cosa l'essere contrapposto e l'essere uno» (G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 4, p. 78).

e spirituali, originariamente uniti e separati solo dall'esercizio del pensiero, allora *Urtrieb* può essere anche, come propone Eschenmayer in *Spontaneität = Weltseele*, punto d'incontro tra produzione e riflessione, tra natura libera e natura materiale, tra 'spontaneità = anima del mondo' e natura 'cieca'. «La spontaneità, tramite il vincolo della natura, si risolve in impulso; la natura, elevata attraverso la spontaneità, è incanalata in un istinto» (p. 20).

Per Schelling, invece, l'impulso caratterizza l'organismo. Tuttavia, l'organismo *non esaurisce* la natura. L'organismo è caratterizzato da un impulso formativo (*Bildungstrieb*), in quanto risponde a un ambiente esterno a cui si contrappone. Tuttavia, trasporre i caratteri del *Bildungstrieb* a un eventuale *Urtrieb* sarebbe un grave errore. La natura, come identità indifferenziata di soggetto-oggetto, non ha un esterno a cui si relaziona, a differenza dell'organismo. La forma di autodeterminazione della natura è dunque più originaria di quella dell'organismo, e fondamentalmente distinta da essa.

Il passaggio argomentativo è qui di grande importanza. Gli Autori vanno ad opporsi a quella tradizione interpretativa che ha etichettato la filosofia della natura di Schelling come un organicismo. Berger e Whistler ammettono che Schelling ricorre qualche volta ad un linguaggio organicista, ma di per sé la natura schellinghiana, in quanto soggetto-oggetto, è attività produttiva originaria, mai mero prodotto. Vale la pena citare per intero un passaggio del volume:

> Con buona pace di Blumenbach, Fichte ed Eschenmayer, Schelling cerca di spiegare l'esistenza del *Bildungstrieb* sulla base di un'attività più originaria, un'attività che esprima sé stessa come impulso solo negli enti naturali più complessi. La filosofia speculativa della natura si oppone dunque all'ortodossia trascendentale, puntando a cogliere la natura in quanto esiste *separatamente* da ogni attività pratica e intellettuale e da ogni organismo vivente. Pensare filosoficamente la natura – e non solo la natura *dell'organismo* – implica cogliere una forma di attività di autodeterminazione che è più originaria dell'attività di un organismo vivente. Nonostante il suo uso occasionale del linguaggio organicistico, vediamo dunque come la fisica speculativa di Schelling si opponga al biocentrismo e all'organicismo nella filosofia della natura (p. 158).

Il quinto capitolo si concentra sul concetto di astrazione. Questo concetto è in parte complementare a quello di costruzione, su cui però si è scritto di più. Attraverso il confronto con le posizioni di Kant, Fichte e Hegel, Berger e Whistler cercano di mostrare come l'astrazione schellinghiana si differenzi da quella di questi altri autori.

Viene analizzata anzitutto la posizione di Kant, a partire dalle *Logik Vorlesungen*. L'astrazione, per Kant, gioca sì un ruolo all'interno del processo conoscitivo, in particolare nella formazione dei concetti empirici, tuttavia da sola non può dare origine a cognizioni. Sarà Fichte ad assegnare un ruolo più decisivo all'astrazione. L'astrazione si pone per Fichte all'inizio della pratica filosofica e si esprime tipicamente nella capacità di separare concettualmente ciò che nell'atto cognitivo si presenta connesso. Inoltre, astrazione è anche separazione dell'empirico dall'a priori. Gli Autori sottolineano come l'astrazione

non sia, né in Fichte né in Schelling, una negazione. L'astrazione è piuttosto avvicinabile all'*epoché*.

Proprio questa chiave di lettura serve agli Autori per tentare di dare una risposta schellinghiana alle critiche di Eckhart Förster, nel volume *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion* (Frankfurt am Main 2011). Al tentativo di Schelling di sottrarsi dal 'circolo dell'autocoscienza', in cui la filosofia di Fichte ed Eschenmayer rimane intrappolata, Förster contrappone le tesi che: (1) la natura non può essere intesa come identità di soggetto e oggetto, perché appunto richiede di astrarre dal soggetto; (2) non si può mai astrarre dalla soggettività finita che ognuno di noi è; (3) l'astrazione può portare all'autoconoscenza, ma non alla conoscenza della natura.

Le risposte schellinghiane a queste domande, secondo Berger e Whistler, potrebbero essere le seguenti: (1) l'atto di astrazione con cui si conosce il soggetto-oggetto come natura non astrae da tutto il soggettivo, ma solo dalla soggettività finita; (2) astrarre dalla soggettività finita non significa eliminarla, ma sospenderla, in una forma di *epoché*; (3) sia nella filosofia della natura, sia nell'idealismo trascendentale, l'intuizione intellettuale consiste in un atto di depotenziamento e sospensione dell'opposizione tra soggetto e oggetto, che non è però mai un'autoconoscenza empirica, ma un'autoconoscenza dell'assoluto. È il soggetto-oggetto a conoscere sé stesso, e l'io empirico non è che l'organo di questa speciale forma di conoscenza.

La concezione schellinghiana dell'astrazione e del soggetto-oggetto presenta certo aspetti problematici, ma non può essere liquidata in maniera semplicistica, come troppe volte si è lasciato credere ripetendo la – peraltro felice – metafora hegeliana del colpo di pistola. Citando nuovamente gli Autori:

> È vero che parte di quanto detto fin qui potrebbe non soddisfare mai coloro che simpatizzano per Hegel, come Michael Forster, secondo cui il desiderio spinoziano di Schelling di raggiungere l'assoluto 'il più velocemente possibile' suonerà sempre sospetto. Ciononostante, Schelling non procede in maniera ingenua: al problema del cominciamento in filosofia Schelling risponde con una dottrina dell'astrazione che si è sviluppata dal suo confronto con Fichte ed Eschenmayer. Può essere che quello di Schelling per raggiungere il soggetto-oggetto sia un colpo di pistola, ma la pistola che usa rimane nondimeno un notevole ritrovato ingegneristico (p. 182).

Conclusione

Il testo di Benjamin Berger e Daniel Whistler si chiude senza conclusioni, per cui ci si dispenserà a propria volta dal trarne di nuove. Merito principale del testo, come si è già detto in apertura, è quello di colmare una lacuna storiografica e di presentare al pubblico alcuni testi ancora poco studiati.

Il volume va concepito più come strumento di ricerca che come lettura esaustiva sul tema trattato. Gli Autori offrono dei tagli di lettura di indubbio interesse e cercano di smontare alcuni *cliché* interpretativi, senza bisogno di

avanzare una chiave di lettura sistematica. I cinque capitoli della sezione centrale costituiscono altrettante linee di ricerca che potrebbero anche essere proseguite indipendentemente le une dalle altre. Nella parte antologica sarebbe stato forse utile ritrovare anche gli estratti principali dei testi maggiormente citati, ad esempio il *Primo abbozzo*, a cui il testo fa costante riferimento. Si è scelto di non inserirli, credo, perché la traduzione integrale del *Primo abbozzo* esiste già; questa scelta però conferma il fatto che il testo, di non facile lettura, risulta perlopiù pensato per gli studiosi del settore che per degli interessati mediamente informati sulla filosofia classica tedesca.

Il carattere di questo studio, specialistico e non conclusivo, ci fa sperare che il «momento di pienezza» per gli studi schellinghiani evocato nella citazione inziale continui, e che le linee di ricerca suggerite da questo libro vengano percorse e portino buoni frutti.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4459498

Discussione

J. F. Falà, I. Zavattero (eds.), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth - XIVth century)*

Aracne 2018

Laura Cesco-Frare

Senza dubbio, tra i pilastri della storia della filosofia va annoverato il concetto di idea: la riflessione di origine platonica ha esercitato un tale fascino sulla posterità che, anche a distanza di secoli, autori di diverse tradizioni sentono l'esigenza di confrontarsi con la sua formulazione. La centralità del tema è tanto forte nel panorama filosofico che ancor oggi le ricerche dedicate alla nozione di idea sono assai numerose.

All'interno di una letteratura secondaria tanto affollata, il volume *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth – XIVth century)*, curato da Jacopo Francesco Falà e Irene Zavattero, ha il pregio di ritagliarsi un campo d'indagine tematico e temporale ben preciso: le idee divine nella riflessione francescana tra Duecento e Trecento. Come sottolinea Irene Zavattero (Università degli Studi di Trento) nell'introduzione[1], un gran numero di studi è stato dedicato alle elaborazioni medievali sulla questione della scienza divina, strettamente legata proprio alla teoria delle idee divine; tuttavia, pur non essendo questo un tema poco esplorato, la scelta di concentrarsi sull'ambiente francescano tardo-medievale permette alla miscellanea di mantenere una propria identità e coerenza interna, riuscendo a fornire una prospettiva non solo originale, ma anche rilevante dal punto di vista storiografico.

La teoria platonica delle idee – che secondo alcuni filosofi medievali sancirebbe la superiorità di Platone sul pensiero di Aristotele – venne accettata all'interno del pensiero cristiano grazie alla imprescindibile mediazione di Agostino d'Ippona: nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, il vescovo di Ippona reinterpreta la visione platonica che distingueva tra le idee e il Demiurgo

[1] I. Zavattero, *In Augustine's Footsteps. The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, ed. by J. F. Falà, I. Zavattero, Canterano 2018, pp. XI-XXVII.

e ne propone una concezione più vicina alla sensibilità cristiana[2]. Le idee vengono così descritte come le forme primarie, le *rationes* stabili e immutabili delle cose, contenute – diversamente da quanto sostenuto da Platone – nell'intelligenza divina e impiegate da Dio nell'atto creativo. L'esemplarismo deve dunque la sua fortuna nel Medioevo all'*auctoritas* agostiniana, che ne garantisce la centralità in particolar modo all'interno della riflessione dell'ordine francescano, fortemente legato alle dottrine del vescovo di Ippona. Benché tradizionalmente sia considerato Bonaventura da Bagnoregio il principale sostenitore di questa teoria, il volume propone un'impostazione più ampia, che traccia in maniera completa lo sviluppo della riflessione sulle idee divine dai primissimi anni del XIII secolo al XIV. Il punto di partenza, infatti, è rappresentato dalle sistematizzazioni operate da Alessandro di Hales (1185-1245) e Giovanni della Rochelle (1200-1245), che avranno un notevole impatto sulle osservazioni dello stesso Bonaventura; tuttavia, non è il *Doctor Seraphicus* a ricoprire il ruolo centrale e all'interno del volume e nelle considerazioni dell'ordine minoritico sul tema: questa veste è ricoperta da Giovanni Duns Scoto, a cui sono dedicati tre contributi su quattordici all'interno della raccolta. In particolar modo, il confronto del *Doctor Subtilis* con Enrico di Gand rappresenta uno strappo rispetto alla tradizione precedente e sarà il punto di partenza per una nuova riflessione sull'esemplarismo all'interno della scuola francescana, che porterà gradualmente all'abbandono della dottrina nel corso del XIV secolo. La struttura del volume segue generalmente l'ordine cronologico degli autori, evidenziando così la coesistenza di posizioni assai distanti tra loro nel medesimo arco temporale.

Come già anticipato, il primo studio[3], ad opera di Riccardo Saccenti (Università degli Studi di Bergamo), esamina le posizioni di Alessandro di Hales e Giovanni della Rochelle: per comprendere la genesi dell'analisi francescana è infatti necessario prendere in esame le imprescindibili basi di lessico teologico. Il punto di partenza dell'indagine è l'esposizione offerta da Pietro Lombardo del passaggio paolino «in ipso sunt omnia» (*Rm* 11:36); nei *Collectanea in Epistulas Pauli* e nella *distinctio* 36 del primo dei *Libri Sententiarum*, Lombardo esclude un'interpretazione sostanziale del passo in favore di una lettura gnoseologica, sostenendo non che la natura di tutte le cose esista in Dio, ma che Dio conosca tutte le cose. La relazione tra Dio e le sue creature è così impostata in termini di *scientia Dei* dal *magister Sententiarum*, che distingue, inoltre, tra la creazione calata nel proprio tempo (*natura*) e la conoscenza che Dio ha del creato (*rationes*).

Alessandro di Hales muove da queste premesse e impiega nel descrivere il rapporto tra Dio e il creato tre espressioni differenti, ovvero *ydea*, *sapientia* e *ratio*: esse esprimono tre aspetti differenti della natura dei modelli divini sulla falsariga delle quattro cause aristoteliche. *Ratio* esprime il fine ed indica il

[2] Cfr. Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975, q. 46, 2, p. 71.
[3] R. Saccenti, Sic bonum cognoscitur et similiter lux. *Divine Ideas in the First Franciscan Masters (Alexander of Hales and John of La Rochelle)*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 1-24.

modello divino, eterno ed immutabile, che coincide con la conoscenza divina; *ydea* denota invece il principio formale, mentre *sapientia* rappresenta la causa efficiente, sottolineando il rapporto tra modello divino e Dio e l'importanza di Dio stesso come soggetto conoscente. Questa distinzione terminologica porta con sé una tensione tra singolarità e molteplicità, ovvero tra l'unità del Dio conoscente (*sapientia*) e la pluralità di quanto è conosciuto e creato, per cui *ratio* (modello di riferimento) e *idea* (contenuto cognitivo del modello) sono necessariamente declinate al plurale per rispondere alla molteplicità dell'esistente.

Questo sforzo di classificazione terminologica viene ulteriormente ampliato dall'allievo di Alessandro, Giovanni della Rochelle. Egli evidenzia come *ydea* abbia una doppia accezione, poiché in quanto *ymago* si riferisce agli effetti, ovvero alle cose passate; in quanto *exemplar*, invece, sottolinea l'aspetto della causalità in relazione alle cose future possibili, poiché l'infinita conoscenza di Dio comprende un'infinità di idee di cose non ancora create. L'ampliamento di prospettiva operato da Giovanni pone in evidenza un progressivo distaccamento dall'esegesi del passo paolino (comunque compiuta nel commento alle *Epistolae* di Paolo) e un interesse maggiormente filosofico e teologico nei confronti del tema delle idee divine.

Il secondo contributo, «La negazione delle idee e l'"oscurantismo" dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele»[4], scritto da Massimiliano Lenzi (Università di Roma "La Sapienza"), più che esporre la dottrina delle idee divine di Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274) preferisce esaminare il giudizio del pensatore francescano su Aristotele. Con toni differenti a seconda delle opere, Bonaventura è infatti convinto dell'irriducibile distanza tra lo Stagirita ed il pensiero cristiano, contrariamente al compatibilismo operato dal coevo Tommaso d'Aquino. L'atteggiamento "oscurantista" dei filosofi affonda le sue radici, secondo Bonaventura, proprio in Aristotele, «capostipite di una genealogia dell'errore»[5], i cui principali errori corrispondono alla negazione dell'esemplarismo, della divina provvidenza e della retribuzione degli atti compiuti in vita. I tre punti sono intrinsecamente intrecciati, poiché, se Dio fosse il motore immobile pensante se stesso teorizzato da Aristotele, non potrebbe prendersi cura della propria creazione e operare in maniera intenzionale, perché non avrebbe conoscenza alcuna al di fuori di sé.

Bonaventura considera le obiezioni che Aristotele mosse a suo tempo a Platone e ne propone una soluzione distinguendo tra la modalità di conoscenza umana e quella divina: se l'idea rappresenta per gli uomini una *forma impressa ab extrinseco*, poiché la conoscenza umana è data da ciò che è esterno ad essa (*per aliud*), nel caso di Dio l'idea è *forma expressiva*, che rappresenta, reifica e modella la creazione, fungendo da archetipo di ciò che Dio conosce *per se* e non tramite altro. Il modello descritto da Aristotele escludeva dunque le idee divine perché si basava su una modalità di conoscenza che è propria dell'uomo e non è quindi

[4] M. Lenzi, *La negazione delle idee e l'"oscurantismo" dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 25-49.
[5] Ivi, p. 29.

adattabile alla conoscenza creatrice che è unicamente di Dio. Come sottolinea Lenzi, dunque, Bonaventura ritiene che «il modo in cui la semplicità divina possiede una perfezione è logicamente differente dal modo in cui la possiedono le creature»[6]: vista la distanza essenziale tra Creatore e creature, è necessario tracciare due modelli distinti di conoscenza, in cui le idee divine giocano un ruolo fondamentale nella conoscenza che Dio ha di ciò che è diverso da sé, il che gli permette di progettare il mondo e di prendersene cura.

Nel terzo studio[7] Stève Bobillier (Università di Roma "La Sapienza") analizza tre passi di Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298) che affrontano il rapporto tra idee divine e visione beatifica, proponendo una lettura più moderata del tema rispetto all'articolo di Sylvain Piron, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*[8], da cui risulta uno "svuotamento" delle idee divine, che non sono dismesse unicamente per il ruolo che giocano all'interno della visione beatifica. Il primo testo esaminato da Bobillier (*Summa* I, 6) considera sei posizioni riguardanti le idee divine, cui vengono mosse puntuali obiezioni, per poi esporre la propria: basandosi sul concetto di *ratio realis* (ovvero una modalità d'intelligibilità parziale, per cui ciò che è conosciuto si mostra sotto diverse e determinate angolazioni), Olivi sottolinea come le idee divine coincidano con l'essenza divina, benché distinte dalla ragione, e come la loro esistenza nella loro molteplicità sia necessaria per quel che concerne la visione beatifica, poiché se non esistessero i beati vedrebbero Dio secondo un'unica *ratio* e le loro visioni si differenzierebbero solo per intensità.

Il secondo testo preso in esame, il *De Deo cognoscendo*, presenta un'interessante ricostruzione dell'evoluzione della teoria delle idee da parte di Olivi e sottolinea come le idee divine non giochino alcun ruolo nella dottrina dell'illuminazione, di cui, benché non venga confutata, il pensatore francescano desidera evidenziare le insidie. La terza e ultima sezione (*Summa* II, 75) considera le modalità in cui l'intelletto dei beati, in quanto limitato, può apprendere l'infinita essenza di Dio: la visione beatifica è descritta come un faccia a faccia privo di mediazioni, che permette di cogliere l'infinità divina in maniera limitata, poiché la totalità dell'infinità divina sfugge all'intelletto umano, benché beato. Nuovamente è sottolineato come la visione dei beati possa variare non per intensità, ma in base al numero di idee percepite. Come nota Bobillier, e come era già stato indicato da Piron, Olivi non mette in discussione l'esistenza delle idee divine, benché la sua riflessione sul tema ruoti principalmente attorno al problema della visione beatifica, in un certo senso segnando un ridimensionamento della stessa teoria delle idee.

[6] Ivi, p. 43. Cfr. P. Donini, F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Torino, Einaudi 2005, pp. 104-105.
[7] S. Bobillier, *Divine Ideas and Beatific Vision by Peter John Olivi*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 51-73.
[8] S. Piron, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, éd. par A. Boureau, S. Piron, Paris 1999, pp. 71-89.

La sezione dedicata a Giovanni Duns Scoto (1265-1308) si apre con il contributo di Timothy B. Noone (The Catholic University of America) e di Carl A. Vater (St. John Vianney Theological Seminary), «The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas»[9]. L'articolo si concentra appunto sulla ricezione da parte di Scoto di alcune critiche concernenti lo statuto ontologico delle idee divine mosse dal già citato Pietro di Giovanni Olivi e dal suo allievo Pietro di Trabes, di cui sono riportati in appendice i testi di riferimento: l'*Appendix A* contiene *In I Sententiarum*, q. 6, ad 16 di Olivi, mentre l'*Appendix B* riporta *In I Sententiarum*, d. 35, pars I, art. 2 di Pietro di Trabes. La prima parte del contributo si concentra sulle considerazioni di maestro e allievo riguardo alle difficoltà intrinseche nella teoria dell'imitabilità dell'essenza divina: le obiezioni principali riguardano da un lato come Dio debba conoscere le creature possibili prima di conoscere il rapporto tra se stesso e le creature, poiché non si può conoscere la relazione senza conoscere entrambi i termini della relazione stessa; dall'altro lato, l'imitabilità (o il grado di imitabilità, come dirà poi Scoto) non rappresenta la differenza specifica di ciascuna creatura.

Riprendendo in parte la critica di Olivi e sviluppando ulteriormente quanto esposto da Pietro di Trabes, Scoto ritiene che Dio conosca le creature direttamente, senza intermediazione, e che le idee divine esistano proprio perché Dio già conosce le creature possibili. Pur integrando alcuni elementi fondamentali delle obiezioni di Olivi e Trabes, in particolare il fatto che l'imitabilità non sia una differenza specifica delle singole creature, Scoto è attento a non incappare in formulazioni che possano avvicinarlo alla negazione della relazione razionale, tesi di Olivi già condannata nel 1283. Le relazioni razionali sono ammesse da Scoto in quanto risultato della comparazione che Dio opera tra la propria essenza e la creatura conosciuta direttamente: come sostenuto dai suoi predecessori, infatti, la relazione non può essere nota sinché non si conoscono entrambi i termini in gioco e dunque la relazione razionale tra Dio e le creature è solo l'ultimo passo di un processo che si basa sul fatto che Dio conosca le creature direttamente.

Un'accurata ricostruzione di due *quaestiones* dedicate alle idee divine è offerta da Jacopo Francesco Falà (IEF – Universidade de Coimbra), il cui esteso intervento, *«Divine Ideas in the Collationes oxonienses»*[10], riesce tanto ad esporre la complessità dell'opera quanto a delineare il confronto tra Scoto ed Enrico di Gand (le cui tesi erano assai diffuse nella Oxford di inizio XIV secolo), evidenziando alcuni passaggi graduali nella formulazione della teoria scotiana. Come riportato nella recente edizione critica delle *Collationes*[11] curata da Guido Alliney e Marina Fedeli, la difficoltà nell'approcciarsi all'opera è data dalla natura stessa della *collatio*, intesa come esercizio scolastico per affinare l'arte dialettica: non vi è una *solutio* conclusiva ai temi disputati e non è sempre facile identificare

[9] T. B. Noone, C. A. Vater, *The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 75-99.
[10] J. F. Falà, *Divine Ideas in the* Collationes oxonienses, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 101-133.
[11] G. Alliney, M. Fedeli, *Iohannis Duns Scoti Collationes Oxonienses*, Firenze 2016.

il *respondens* e l'*opponens* che vi prendono parte, motivo per cui la stessa presenza di Scoto va accertata questione per questione. Dopo aver analizzato il carattere composito dell'opera, aver tratteggiato i temi esposti nelle 26 questioni ed aver notato le difficoltà legate alla datazione, Falà si concentra in particolar modo sulle questioni 8 e 9: la prima affronta il problema delle idee divine intese come relazione conoscitiva tra Dio e le creature, mentre la seconda si occupa dello statuto ontologico delle idee divine.

Il progressivo distacco dalla visione tradizionale delle idee divine è dovuto in un primo momento ad Enrico di Gand – che Falà descrive come innovatore e tradizionalista allo stesso tempo – e, in una seconda fase, a Duns Scoto, il quale, attraverso le critiche mosse allo stesso Enrico, contribuisce a rendere la spaccatura più profonda. Questo allontanamento dalla tradizione non si manifesta in un rigetto totale delle idee divine – posizione che andrebbe contro l'autorità agostiniana e implicherebbe la negazione della figura trinitaria del Figlio –, ma comporta un ridimensionamento tale della funzione delle idee divine da renderle quasi un orpello e certamente non più dei tasselli gnoseologici fondamentali. Per quanto concerne la relazione tra Dio e le creature, già Enrico nota delle difficoltà nella teoria dell'imitabilità in voga nel XIII secolo, la quale non dà risposte soddisfacenti su come Dio conosca in maniera distinta le creature: per ovviare al problema, Enrico distingue gli oggetti dell'intellezione divina in *obiectum primarium* (l'essenza divina) e *obiectum secundarium* (le creature), proponendo inoltre una perfetta corrispondenza tra idee divine e le *species specialissimae*, che dunque si configurano come molteplici, ma finite (caso unico nel XIII secolo). Come già esaminato, dal canto suo Scoto non lesina critiche alla teoria dell'imitabilità: il ricorso alle idee divine rischia di svilire l'intelletto divino, che può conoscere le creature direttamente, senza mediazione. Se Noone e Vater avevano evidenziato come Scoto fosse attento a non scivolare nelle tesi giudicate eretiche di Olivi, Falà nota come, pur non rinnegando l'esistenza delle idee né escludendo il loro ruolo nella relazione di ragione, Scoto di fatto le privi della loro funzione gnoseologica di *rationes cognoscendi*.

Per quanto riguarda, invece, lo statuto ontologico delle idee divine, Enrico di Gand anticipa la "svolta epistemologica" («epistemological turn»[12]) che vede le idee passare da principio ontologico di una cosa a principio di pensiero. Le innovazioni enriciane sono evidenti nel lessico adottato, che identifica i pensieri divini – e umani, benché non alla stessa maniera – come *entia diminuta* ed introduce la distinzione tra *esse essentiae* ed *esse exsistentiae*. Sebbene Scoto appoggi la svolta epistemologica operata da Enrico, il *Doctor Subtilis* critica aspramente la dottrina dell'*esse essentiae* e rifiuta il lessico filosofico proposto dal maestro fiammingo; come indica Falà, in favore di una datazione anticipata delle *Collationes* si può notare che nella *collatio 9* non si faccia riferimento alla teoria dell'*esse obiectivum*, introdotto da Scoto nell'*Ordinatio* e nella *Reportatio Parisiensis* I-A, in parte forse perché formulata successivamente e in parte perché

[12] J. F. Falà, *Divine Ideas in the* Collationes oxonienses, cit., p. 122.

la struttura stessa della *collatio* fa sì che Scoto si occupi solo della *pars destruens* del confronto.

In chiusura alla lunga sezione dedicata a Scoto vi è il contributo di Ernesto Dezza (Pontificia Università Antonianum, Roma), «Giovanni Duns Scoto e gli *istantia naturae*»[13]. Dezza approccia da una differente prospettiva la scansione in fasi di come Dio si rapporti con le creature e con le idee divine nell'istituzione delle relazioni di ragione, già affrontate nell'articolo di Noone e Vater, analizzando l'impiego che Scoto fa della teoria degli istanti di natura unitamente a quella della contingenza sincronica. Alla base delle innovazioni proposte da Duns Scoto si trova una nuova concezione della contingenza, che si discosta dal modello aristotelico e dal principio di pienezza, che prevede che non si dia «alcuna autentica possibilità che non venga mai realizzata»[14]: la contingenza scotiana è opposta, in quanto trascendentale disgiuntivo, alla necessità, per cui caratterizza ciò che non ha in sé le ragioni della propria esistenza. Questo permette un'apertura del mondo creaturale e dell'azione divina nei suoi confronti verso una nuova visione del possibile (ovvero ciò che non implica contraddizione) e dell'agire volontario, tanto umano quanto divino.

Scoto delinea due diverse articolazioni degli istanti di natura, una in *Lectura* e *Ordinatio* I, 35 e un'altra in *Lectura* e *Ordinatio* I, 43: nel primo caso sono previsti quattro istanti di natura, in cui gli intelligibili sono prodotti nel secondo istante; nel secondo vi sono invece solo tre istanti e gli intelligibili sono prodotti già nel primo. Queste variazioni vengono spiegate da Dezza non come contraddizioni interne, ma con la versatilità della teoria degli istanti di natura, che Scoto impiega in maniera diversa a seconda del tema trattato, senza arenarsi in uno schema fisso. Per questa ragione, l'autore ritiene che la teoria degli *istantia naturae* possa essere considerata uno «strumento ermeneutico polifunzionale»[15], che, in linea con l'innovativa teoria della modalità scotiana, viene impiegata per salvaguardare la libertà umana e divina dal rischio del necessitarismo, indagando il processo che porta tanto l'essere umano a scegliere liberamente quanto Dio a «produrre gli intelligibili e a scegliere di attuarli nel mondo»[16].

Nonostante la sezione dedicata a Duns Scoto si concluda con lo studio di Dezza, l'influenza del *Doctor Subtilis* e del suo confronto con Enrico di Gand è evidente nei contributi successivi, a riprova della portata innovativa delle teorie di entrambi gli autori. In «Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli»[17], Marina Fedeli (Università degli Studi di Macerata) si concentra sul legame tra la dottrina delle idee divine e la teoria della relazione analizzato da uno dei primi seguaci di Scoto, Giacomo d'Ascoli

[13] E. Dezza, *Giovanni Duns Scoto e gli* instantia naturae, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 135-159.
[14] Ivi, p. 136.
[15] Ivi, p. 157.
[16] Ivi, p. 159.
[17] M. Fedeli, *Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 161-176.

(seconda metà XIII – prima metà XIV secolo). Nella seconda *quaestio* delle *Quaestiones Quodlibetales*, Giacomo rimarca il ruolo delle idee in quanto forme stabili, eterne e immutabili di tutte le cose; tuttavia, per Giacomo la relazione di imitabilità non è parte della definizione formale di idea e dunque il *respectus rationis*, ovvero l'imitabilità, che lega Dio e le idee è un elemento presente, ma non costitutivo di quest'ultime. Le idee vanno invece intese in due sensi: da un lato, «*l'idea divina nel suo significato più proprio è la stessa essenza* divina»[18]; dall'altro, secondariamente corrisponde alle quiddità eternamente conosciute da Dio, le quali sono *alia a Deo*.

Fedeli sottolinea come il punto fondante della teoria di Giacomo d'Ascoli sia che la creatura conosciuta abbia sin dall'eternità un'entità distinta in atto da Dio. Per dimostrare ciò il *Doctor Profundus* distingue da un lato tra *ens extra animam* ed *ens in anima*, ove quest'ultimo indica «l'ente come oggetto dell'intellezione o dell'immaginazione che si distingue dall'ente che esiste realmente»[19] e, dall'altro, tra essere reale, essere intenzionale ed essere di ragione. Grazie a queste distinzioni, Giacomo d'Ascoli punta a dimostrare come la creatura, prima della produzione, fosse distinta da Dio in quanto essere intenzionale, rappresentato come oggetto nell'essenza divina; quando al rapporto tra creature e idee divine, alla creatura corrisponde in Dio duplicemente, ovvero rispetto all'essenza e rispetto a se stessa in quanto conosciuta. L'esclusione della relazione come fondamento delle idee è evidenziata, inoltre, nelle critiche mosse alla teoria delle relazioni di Enrico di Gand, per cui Giacomo ritiene il *respectus* della relazione come *advens intrinsecus* e distinto dal fondamento, mostrando in questo frangente la propria adesione alla soluzione scotiana che ritiene l'*esse ad aliud* una *res relativa*.

La dottrina di Giacomo d'Ascoli è ripresa ampiamente anche nel contributo di Davide Riserbato (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano), ove si illustra la posizione di Guglielmo di Alnwick (1275-1333) riguardo l'essenza divina e l'essere intelligibile[20]. Nelle questioni disputate *de esse intelligibili*, di cui Riserbato esamina in particolar modo le prime due, le riflessioni di Guglielmo si sviluppano in polemica con quanto sostenuto proprio da Giacomo d'Ascoli riguardo lo statuto ontologico delle idee divine: se Giacomo aveva sostenuto che la creatura conosciuta *ab aeterno* fosse distinta dall'essenza divina in quanto essere intenzionale, Guglielmo ritiene invece che l'essere intelligibile eterno della creatura coincida realmente con l'essenza di Dio. Nella *quaestio* 1, dopo aver riportato l'opinione di Giacomo e la sua distinzione tra essere reale, intenzionale e di ragione, Guglielmo imposta la propria argomentazione sulla «negazione dell'attribuzione all'essere rappresentato di un'entità media tra l'essere reale e

[18] Ivi, p. 167.
[19] Ivi, p. 168.
[20] D. Riserbato, Ut induit rationem ideae. *L'essenza divina e l'essere intelligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alnwick*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 177-201.

quello di ragione»[21]: dove Giacomo aveva rimarcato la diversità, Guglielmo insiste sull'identità reale tra essere rappresentato e forma rappresentante.

La *quaestio* 2 è dedicata proprio all'identità tra l'essere intelligibile eterno della creatura e l'essenza divina, in cui è nuovamente concesso ampio spazio all'opinione dell'avversario; ad essa Guglielmo obietta che, se l'essere intelligibile eterno della creatura non coincidesse con l'essenza divina, la creatura esisterebbe dall'eternità «non solo secondo la propria essenza (*secundum quidditatem*), ma anche secondo la propria esistenza negli effetti (*sed etiam secundum exsistentiam*)»[22], soluzione che non è ammissibile. L'unica conclusione possibile è che, dunque, l'essere intelligibile eterno della creatura coincida realmente con Dio. Impostando un parallelismo tra la relazione causale tra causa prima e cause seconde da un lato e oggetto primo e oggetto secondo dell'intelletto divino dall'altro, Guglielmo struttura la riflessione sul binomio alternativo *creatura ut contenta*/*existens in natura*, che rispecchia a sua volta la coppia *subiective*/*obiective*. Ciò che preme a Guglielmo di Alnwick è difendere la consistenza reale dell'essere delle idee divine, fondandola sulla sua identità con l'essenza divina; una posizione che, secondo Riserbato, è più vicina alle intenzioni di Scoto di quanto non fosse la soluzione di Giacomo d'Ascoli.

Lo studio di Chiara Paladini[23] (Università degli Studi dell'Aquila) esamina in maniera approfondita la peculiare dottrina esposta da Pietro Aureolo (1280-1322): le prime due sezioni dell'articolo sono impiegate ad esporre brevemente le posizioni di Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto, i principali obiettivi polemici di Aureolo, sul rapporto tra Dio nella sua semplicità e la molteplicità delle idee divine; una terza sezione riassume le critiche di Aureolo ai suoi predecessori, per passare successivamente a esporre come il *Doctor Facundus* intenda la conoscenza divina (sezione 4). Infine, nella quinta parte è illustrata l'innovativa teoria della causalità esemplare come *similitudo aequivoca*. Il nodo cruciale delle critiche mosse ai pensatori precedenti ruota attorno al rischio di una moltiplicazione delle entità (logiche e ontologiche) all'interno della sfera divina, posizione che Aureolo vuole assolutamente scongiurare per preservare la semplicità di Dio, la cui conoscenza deve risolversi unicamente nella propria essenza.

Dopo aver esposto sinteticamente l'originale teoria gnoseologica elaborata da Aureolo, la quale prevede un ruolo attivo dell'intelletto e distingue tra conoscenza *terminative* e quella *denominative*, Paladini sottolinea come per l'autore Dio conosca direttamente solo la propria essenza in termini di *apparentia*, ovvero figurandosi la propria stessa presenza. Le creature, al contrario, sono conosciute solo indirettamente (*in obliquo*) nella loro totalità indivisibile tramite la conoscenza denominativa: come chi si osserva allo specchio vede il proprio volto riflesso nella sua totalità, ma composto di parti distinte, così Dio osservando

[21] Ivi, p. 184.
[22] Ivi, p. 193.
[23] C. Paladini, *Exemplar Causality as* similitudo aequivoca *in Peter Auriol*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 203-238.

la propria essenza vede la totalità indivisa delle creature. Quanto alla conoscenza degli individui, Aureolo ritiene che Dio conosca le *signibilitas passiva* di ciascuna specie, ovvero «the disposition or susceptibility of each specific quiddity to be exemplified by different individuals»[24]. Avendo preso le distanze dalle teorie gnoseologiche tradizionali, il *Doctor Facundus* propone un nuovo modello di causalità esemplare, la *similitudo aequivoca*: muovendo dalla posizione di Averroè, che prevedeva che Dio avesse come unico oggetto la propria essenza, Aureolo si distacca dal principio aristotelico del *omne agens agit sibi simile* e propone Dio come causa esemplare equivoca, ovvero priva di somiglianza con i propri effetti. Come sottolinea Paladini, l'eliminazione di modelli preesistenti per la creazione e la nuova impostazione gnoseologica fa sì che la dottrina di Aureolo rappresenti il canto del cigno della concezione tradizionali di causalità esemplare.

Il successivo contributo[25], a cura di William Duba (Université de Fribourg, Svizzera), consiste in una dettagliata analisi di tre pensatori di scuola scotista, Ugo di Novocastro (1280ca.-1322), Landolfo Caracciolo (1280ca.-1351) e Francesco di Meyronnes (1288-1328), cui seguono in tre corpose appendici le edizioni dei testi presi in esame. Il punto di partenza è dato dalle innovazioni dottrinali proposte da Scoto, le quali, però, aprono numerosi interrogativi, come la difficoltà nel conciliare il ruolo epistemologico delle idee e la loro funzione esemplare o il fatto che esse sembrino tanto contenute nell'essenza divina quanto prodotte. Ugo di Novocastro si incarica di difendere la posizione scotiana contro le obiezioni mosse dai sostenitori della teoria delle idee "tradizionale", di stampo bonaventuriano, benché la sua soluzione modifichi in parte quanto sostenuto dal *Doctor Subtilis*: ove Scoto parlava di produzione delle idee, Ugo sottolinea come le idee, in quanto esseri di ragione, non siano prodotte, benché non siano identiche all'essenza divina.

Anche Landolfo Caracciolo si erge a difesa di Scoto, nel suo caso contro le obiezioni mosse da Pietro Aureolo, già illustrate nel precedente studio, e rimarca il ruolo delle idee divine nella meccanica della contingenza delineata dal maestro scozzese; la *pars construens* delle sue risposte ad Aureolo attinge principalmente a quanto già esposto da Scoto e da Ugo di Novocastro, sottolineando in particolare il ruolo epistemologico ricoperto dalle idee. Un contributo più originale è riscontrabile nella riflessione di Francesco di Meyronnes, il quale distingue esplicitamente le idee intese da un punto di vista teologico e quelle considerate da una prospettiva filosofica: le prime sono, come sostenuto da Agostino nella Gsua lettura di Platone, gli esemplari presenti in Dio e impiegati nella creazione; le seconde sono, secondo quanto esposto dal Platone filosofo e da Avicenna, gli universali. Questa distinzione vuole evidenziare il ruolo esemplare delle idee, spesso passato in secondo piano nella scuola scotista a favore dell'elemento epistemologico, riportando al centro dell'attenzione l'autorità agostiniana e

[24] Ivi, p. 229.
[25] W. Duba, *From Scotus to the* Platonici: *Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 239-369.

l'interpretazione di Platone, interpellato tanto come filosofo quanto come "teologo".

In conclusione, l'*Appendix A* contiene l'edizione, curata da Duba e da Roberta Padlina (Université de Fribourg, Svizzera), del commento al primo libro delle *Sentenze*, d. 36, qq. 4-6, di Ugo di Novocastro; la seconda appendice presenta il testo edito delle distinzioni 35-36 del *Liber Sententiarum* di Landolfo Caracciolo, a cui ha lavorato, oltre a William Duba, anche Christopher Schabel (University of Cyprus); infine, l'*Appendix C* riporta la distinzione 48 di Francesco di Meyronnes.

Un altro autore che legge attentamente Scoto e sviluppa le proprie riflessioni a stretto contatto con le teorie del *Doctor Subtilis* è il francescano Pietro di Tommaso (1280-1340): in «Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being»[26], Garrett Smith (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn) ricostruisce le considerazioni di Pietro sul tema dell'essere intelligibile e delle idee divine, sottolineandone la varietà di strumenti concettuali e le novità introdotte su uno sfondo eminentemente scotiano. Se la sua *Reportatio* è per lo più una *compilatio* dell'*Ordinatio* di Scoto, le *Quaestiones de esse intelligibili* rappresentano un'analisi sistematica della nozione di essere intelligibile, un compito che Pietro svolge impiegando una notevole vastità di risorse, dalla filosofia pagana ai padri della Chiesa, sino ai propri contemporanei. A partire dalla lettura fornita da Agostino delle idee platoniche, Pietro elabora un'articolata definizione di idea per poi cercare di conciliarla con quanto esposto da Scoto, ad esempio negando che l'intelletto divino produca le idee.

Proprio l'ambiguità scotiana tra idee prodotte e idee contenute nell'essenza divina consente a Pietro di reinterpretare la posizione del maestro, laddove invece Guglielmo di Alnwick si era limitato ad evidenziarne la contraddizione; Pietro sostiene dal canto suo che le essenze delle cose creabili non siano prodotte da Dio come essere intelligibile o *esse cognitum*, ma siano nell'essenza divina prima di qualsiasi atto d'intellezione come *continentia intelligibiliter*. L'essenza divina è infatti come uno specchio perfetto e infinito, che può rappresentare ogni altro essere contenuto eminentemente in essa. Separando la nozione di "reale" da quella di esistenza attuale, Pietro sostiene che vi sia, distinta dall'essenza divina, una pluralità di idee eterne provviste di essere reale; per dimostrare che questa visione non è in contrapposizione con l'ortodossia cristiana e che non infici la creazione, Pietro ricorre a tre argomenti distinti: quello di autorità, riprendendo il *Monologion* di Anselmo di Canterbury; quello di ragione, indagando il concetto di *nihileitas* (inteso come negazione di *aliquitas*) e distinguendo tra *nihileitas* di ripugnanza e *nihileitas* di non-ripugnanza; infine, ricorrendo all'esempio dello specchio. Il risultato è una peculiare teoria che concilia elementi platonizzanti, filtrati attraverso la lettura agostiniana, e concezioni derivate da quanto sostenuto da Scoto.

[26] G. Smith, *Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 371-399.

Avvicinandosi alla conclusione del volume, Alessandro Ghisalberti (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano) affronta il tema delle idee divine nella riflessione di Guglielmo di Ockham (1285-1347)[27], autore che segna una svolta nella storia dell'esemplarismo. Confrontandosi con l'ormai imprescindibile dottrina scotiana, Ockham accentua alcuni degli elementi fondanti del pensiero francescano, quali l'assoluta libertà del Dio creatore e l'importanza dell'individuo nel rapporto con Dio; per salvaguardare la centralità di queste istanze, il *Venerabilis Inceptor* si allontana definitivamente dalla concezione di idee come archetipi ideali presenti in Dio. Dopo aver riassunto i limiti d'indagine della teologia razionale, Ghisalberti presenta le serrate critiche mosse da Ockham alla teoria scotiana degli *istantia naturae*, precedentemente illustrata da Ernesto Dezza: a conclusione della disamina critica si evidenzia come in Dio non si possano dare gli istanti di natura, poiché «Dio in qualsiasi istante immaginabile conosce la propria essenza conoscendo nello stesso istante qualsiasi creatura, dato che in un unico atto conoscitivo del tutto indistinto conosce tutte le cose»[28].

Per Ockham, infatti, il termine idea non possiede un contenuto significativo autonomo (*quid rei*), ma è descrivibile unicamente come ciò che è conosciuto da un principio produttivo di ordine intellettuale e che, essendo visto, permette a un principio attivo di produrre. Tramite questa definizione il pensatore inglese desidera preservare la semplicità dell'essenza divina, evitando che venga ammessa al suo interno la pluralità delle idee archetipiche; l'originale soluzione del problema è data dall'identificazione dell'idea con la creatura stessa (*ipsa creatura est idea*), per cui le idee non sono presenti realmente in Dio, ma solo *obiective*, come entità conosciute. Questo comporta che non vi siano idee di generi e differenze, come sostenuto da Scoto, ma che le idee siano solo delle realtà singolari, ovvero quelle che sono effettivamente producibili. Questo riconoscimento del primato dell'individuo rispetto al genere e alla specie si lega nel pensiero occamiano alla distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*, distinzione che mira a riaffermare l'importanza della contingenza, della singolarità inimitabile di ciascuna creatura e della libertà dell'azione divina; nella maturazione dunque delle premesse di contingenza e libertà già in parte presenti nel pensiero di Duns Scoto Ghisalberti identifica la *novitas* dell'apporto di Guglielmo di Ockham alla scuola francescana.

In «*Immensa exemplaritas*. La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa. I *Sent.*, d. 35»[29], Andrea Nannini (Uniwersytet Warszawski, Poland) mostra come il progressivo abbandono dell'esemplarismo tradizionale, giunto all'apice con le teorie di Guglielmo di Ockham, non segua affatto un percorso lineare: la dottrina delle idee divine è infatti fortemente radicata nella

[27] A. Ghisalberti, *Le idee divine in Guglielmo di Ockham*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 401-426.
[28] Ivi, p. 407.
[29] A. Nannini, Immensa exemplaritas. *La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa. I* Sent., *d. 35*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 427-459.

struttura metafisica proposta da Giovanni da Ripa (1325ca. - seconda metà XIV secolo) secondo un impianto di chiaro carattere neoplatonizzante. Nella filosofia ripiana le idee sono considerate un sottoinsieme di *denominationes perfectionis* (ragioni essenziali ed essenzialmente distintive), la cui caratteristica è di avere come origine l'essenza divina, la quale «sussume, esempla e crea, oltrepassandola, l'essenzialità più intima di ciascuna creatura, la cui natura è offerta dalla forma che intrinsecamente la informa, ma che l'essenza divina pre-contiene unitivamente ed eminentemente»[30].

Per esplicitare il passaggio dall'unità dell'essenza divina alla molteplicità del mondo creato, Giovanni da Ripa elabora la dottrina *de perfectione specierum* che ricostruisca l'origine delle perfezioni essenziali che strutturano il creato: attraverso un complesso meccanismo di *replicatio unitatis divinae*, che Nannini descrive anche per mezzo di utili grafici geometrici, si descrive come l'essenza divina possa liberamente donare le proprie perfezioni in maniera adeguata alla loro ricezione da parte di ciascuna creatura. Un primo livello traccia le coordinate trascendentali del movimento, un secondo concerne la comunicazione *ad extra* delle perfezioni replicate ed un terzo livello riguarda la generazione degli individui all'interno di ciascuna specie. La fonte di questa complessa struttura è il trattato *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, ritenuto da Ripa opera di Anselmo d'Aosta, ma composto in realtà da Acardo di San Vittore: da questo testo emergeva una triplice collocazione delle idee, poste nell'essenza divina, nella mente di Dio in quanto molteplici e, infine, nella produzione temporale. Elemento fondante del pensiero ripiano è il concetto di *immensitas* divina, capace di mantenere al proprio interno l'immensa distinzione formale di tutte le sue perfezioni essenziali mantenendo una perfetta identità reale; la *continentia eminens* dell'essenza divina si rivela quindi «nell'eterna possibilità di produrre effetti di qualche tipo, modellati sulla natura stessa delle sue immense perfezioni»[31]. Nella tensione tra *immensa essentia* ed *immensa exemplaritas* di Dio Ripa fonda il rapporto analogico tra le perfezioni divine e le loro partecipazioni creaturali, che consentono di conciliare un sistema apparentemente intellettivo-necessaristico con la libera scelta divina della creazione contingente. In ultimo, si evidenzia come il forte significato attribuito da Ripa al concetto di produzione delle idee lo porti a criticare aspramente la dottrina scotiana del *deminutum esse intelligibile*, riproponendo piuttosto un lessico vicino all'*auctoritas* agostiniana.

La conclusione di questo articolato percorso storico-filosofico è affidata ad Alessandro D. Conti (Università degli Studi dell'Aquila), che in «Late Medieval Exemplarism. A Philosophical Assessment»[32] illustra i principali nodi problematici che emergono da un'attenta riflessione sull'esemplarismo ed evidenzia i diversi impieghi degli strumenti logico-concettuali a disposizione dei pensatori appartenenti all'ordine francescano. Se l'esemplarismo proposto

[30] Ivi, p. 429.
[31] Ivi, p. 443.
[32] A. D. Conti, *Late Medieval Exemplarism. A Philosophical Assessment*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, cit., pp. 461-487.

da Agostino è in grado di spiegare perché il mondo sia ordinato ed intelligibile e quali siano le basi fondative della realtà, solleva al contempo diversi interrogativi: ad esempio, non rende conto del perché Dio scelga, tra tutti i mondi creabili, di creare proprio il mondo in cui viviamo, mostrando una certa difficoltà a integrare la libera azione del Dio cristiano con elementi filosofici aristotelici e neoplatonici; un tentativo di conciliazione che mostra ancora una volta la propria fragilità se posto di fronte al problema dell'onniscienza e della provvidenza divina, per cui la conoscenza divina del singolare sembra non sposarsi con la dottrina delle idee; infine, altri elementi che minano la solidità dell'esemplarismo sono la difficile coniugazione di semplicità divina e molteplicità delle idee e la circoscrizione dell'esemplarità delle idee stesse, ovvero se vi siano idee dei singolari, della materia prima e via discorrendo.

Conti evidenzia la centralità di alcune nozioni logico-metafisiche impiegate per risolvere il problema del rapporto tra idee ed essenza divina e quello tra le idee stesse, ovvero l'identità e la distinzione, sottolineando come tendenzialmente gli autori che operano prima di Scoto (oltre a Ockham e Burley) impieghino strumenti logici poco adatti a districare la questione, poiché prevedono solo la totale identità o la totale differenza tra i due termini; al contrario, pensatori come Enrico di Gand e Duns Scoto (e successori) possono contare su un bagaglio più ampio, che comprende forme intermedie quali la distinzione formale e l'essere intenzionale. Dopo aver ricapitolato brevemente lo sviluppo della riflessione sull'esemplarismo attraverso le posizioni di Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, nella sezione conclusiva del contributo Conti evidenzia come l'approccio francescano al problema delle idee divine si possa separare in tre gruppi: alcuni pensatori, come Alessandro di Hales, Giovanni della Rochelle, Bonaventura da Bagnoregio e Pietro di Giovanni Olivi, affrontano la questione dell'esemplarismo interpretando con strumenti concettuali poco consoni quanto esposto da Agostino; altri, ad esempio Giacomo d'Ascoli, Pietro Aureolo e Pietro di Tommaso, cercano di accomodare gli elementi fondamentali dell'esemplarismo all'interno di sistemi filosofici preesistenti; infine, autori come Duns Scoto e Guglielmo di Ockham propongono dei paradigmi filosofici nuovi, che pongono al centro della riflessione il contenuto delle Sacre Scritture, elaborando strumenti concettuali nuovi. Concludono, infine, questo denso volume l'indice dei nomi e l'indice dei manoscritti.

Il volume *Divine Ideas in Franciscan Thought* si presenta quindi come un'opera tematicamente compatta, la cui pluralità di contributi consente una presentazione dettagliata, ma non dispersiva della varietà della riflessione francescana su un tema che tocca nodi filosofici cruciali quali la creazione e il rapporto tra Dio creatore e creatura; questa molteplicità di interventi è tuttavia ben ricondotta all'unità grazie alla sapiente scelta di circoscrivere l'indagine dal punto di vista non solo cronologico, ma soprattutto secondo la "sensibilità" della scuola francescana. Il risultato è una collettanea che ricostruisce attentamente le posizioni di alcuni tra i più importanti esponenti dell'ordine francescano,

evidenziandone il dibattito interno, riuscendo a fornire una cornice storiografica originale e di grande rilevanza teoretica.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4459494

Recensione

C. Faraco, S. Langella (a cura di), *Francisco Suárez (1617-2017). Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte*

Artetetra 2019

Giuseppe Capriati

Il quarto centenario dalla morte di Francisco Suárez, eminente teologo della Compagnia di Gesù noto in ambito filosofico soprattutto per l'enorme influenza delle sue *Disputationes metaphysicae* sulla filosofia moderna, è stato l'occasione per l'organizzazione di numerosi incontri, convegni e seminari dedicati alla figura del *Doctor eximius*. Gli interventi presentati in tali occasioni dagli studiosi sono poi confluiti in volumi collettanei che condividono il merito di avanzare significativamente la nostra conoscenza del pensiero di Suárez rispetto a determinati aspetti specifici o questioni particolarmente dibattute.

Il volume curato da Cintia Faraco e Simona Langella si inserisce pienamente in questo contesto, derivando dal convegno *Francisco Suárez S. I. (1548-1617): alle soglie della modernità* tenutosi a Genova l'1 dicembre 2017, e lo fa apportando dei contributi contraddistinti da freschezza e rigorosità metodologica. I saggi contenuti nel volume sono sedici in totale, suddivisi in tre sezioni dedicate, rispettivamente, ad approfondimenti di carattere filosofico, giuridico-politico e storiografico.

Un primo elemento caratteristico del volume, rispetto a raccolte di studi recenti di simile natura dedicate a Suárez, consiste nell'aver scelto l'italiano come lingua esclusiva. Di scelta a tutti gli effetti qui si tratta, poiché nell'ambito degli studi suáreziani è ormai comune trovare contributi in lingua inglese o spagnola proposti da autori che hanno come madrelingua l'italiano; anche molti degli autori dei saggi contenuti del volume hanno pubblicato importanti contributi in lingua straniera. La scelta della lingua italiana è dunque intenzionale e assume una valenza particolarmente significativa, poiché non solo consente a questo volume di rivolgersi anche a quel pubblico non specialistico che ancora ha gusto a leggere saggi di storia della filosofia in lingua italiana; ma soprattutto, permette al volume di imporsi come prima, importante raccolta di studi specialistici sul pensiero di Suárez in lingua italiana.

Un secondo elemento di spicco della collettanea è l'estrema varietà di tematiche e prospettive offerte dai saggi nel loro complesso. Il volume si apre con la sezione dedicata all'approfondimento filosofico, che prende le mosse dalle implicazioni ontologiche del pensiero suáreziano. Così, Ilaria Acquaviva offre una puntuale disamina del concetto oggettivo di ente in quanto ente che, per Suárez, rappresenta l'oggetto adeguato della metafisica. Acquaviva concentra la sua attenzione sul rapporto tra realtà oggettiva del concetto e realtà essenziale del concepito, e mediante un'approfondita analisi del concetto di ente e dello statuto delle *intentiones* giunge a tinteggiare l'immagine di un Suárez sospeso tra una tendenza quasi avicenniana alla pura indifferenza delle essenze (per cui l'esistenza di una cosa non altera in alcun modo la sua essenza) e una opposta apertura a un riferimento privilegiato all'essere reale: se da un lato ammette enti che non hanno alcun'altra esistenza che quella noetica nella mente del conoscitore, dall'altro Suárez preme affinché il senso autentico dell'ente continui a dire la sua connessione con l'esistenza attuale, extramentale. Da lodare l'attenzione riservata dalla studiosa non solo al pensiero di Suárez, ma anche alle sue fonti scolastiche, e in particolare (rispetto a questo tema) a pensatori come Pietro Aureolo, Guglielmo di Ockham, Durando di San Porciano e Giovanni Capreolo.

La linea ideale tracciata da Acquaviva viene continuata da Giancarlo Colacicco, che nel suo saggio ritorna sulla metafisica suáreziana, questa volta non dal punto di vista del concetto oggettivo di *ens in quantum ens* come suo oggetto adeguato, ma proponendo un'interessante ricostruzione del confronto di Suárez con il libro Δ della *Metaphysica* di Aristotele. Colacicco si propone di operare un raffronto tra la dottrina delle cause e dei princìpi formulata da Aristotele nella *Metaphysica* e l'ampia disamina dedicata agli stessi temi da Suárez soprattutto nella XII *Disputatio metaphysica*. Colacicco mostra con accuratezza come, agli occhi di Suárez, quello dei princìpi costituisca un ambito più generale (e quindi universale) di quello delle cause, in quanto la relazione di principialità non presuppone necessariamente quell'*influxus* di essere che invece Suárez pone esplicitamente come elemento cruciale della causalità nella sua celebre definizione della causa come *principium per se influens esse in aliud*. Secondo Colacicco, ad ogni modo, la presenza del principio nel cuore della nozione stessa di causa (ogni causa è principio, ma non il contrario) rivela l'aspirazione suáreziana a rendere filosoficamente intelligibile anche il dogma trinitario, che per Suárez rappresenta appunto quel caso limite in cui si dà principialità senza causalità (il Padre è principio del Figlio, ma non sua causa). Pur di includere anche Dio nell'oggetto della metafisica, Suárez è disposto a sfumare la causalità in principio, approdando a una concezione della metafisica che non è più tanto scienze delle cause prime, ma scienza dei princìpi, una mossa che presuppone quella stessa dilatazione in direzione della noetizzazione della metafisica già evidente nel saggio di Acquaviva.

La discussione sulla metafisica di Suárez è chiusa in maniera magistrale dal saggio di Costantino Esposito, che riprende molti testi classici sullo statuto della metafisica di Suárez da una prospettiva nuova, con l'intento di mostrare il

debito teologico dell'ontologia moderna, che in molti fanno cominciare proprio con Suárez. Il Suárez di Esposito è un Giano bifronte, un campione scolastico di un'epoca di transizione: la metafisica suáreziana rivela la sua cifra più propria solo quando interpretata non come sinonimo di modernità o al contrario come coronamento della tradizione scolastica, ma come luogo di passaggio della tradizione nella modernità. Confrontandosi con interpretazioni classiche della metafisica suáreziana come quella di Gustav Siewerth e Hans Urs von Balthasar, Esposito riesce a mostrare con efficacia la peculiarità della postura del Suárez metafisico come puro ricercatore delle ragioni dell'essere, che può porsi come tale solo in quanto già teologo, cioè solo in quanto già conosce l'origine e il fine ultimo di ogni cosa. Esposito analizza con acutezza il rapporto tra la metafisica suáreziana, soprattutto relativamente alle prime due *Disputationes metaphysicae*, e il "destino" cui la metafisica andrà incontro dopo (e forse anche attraverso) Suárez: quello dell'ontologia trascendentale della scolastica protestante e soprattutto della *Schulmetaphysik*. La modernità dell'ontologia metafisica di Suárez non deve tuttavia condurre, come Esposito rimarca, a trascurare l'identità prettamente post-tridentina del pensiero filosofico suáreziano, che lascia emergere la sua cifra più intima solo quando letto nell'ottica più generale di dare una fondazione metafisica al discorso teologico e al contempo di tenere salda, all'interno della metafisica, la verità teologica; nelle parole dello stesso Esposito, «la fondazione esplicita della teologia *sulla* metafisica dev'essere ora sempre intesa circolarmente come un traduzione della teologia *nella* metafisica». Il saggio di Esposito rappresenta forse il fulcro dell'intero volume in quanto ne condensa nella maniera più pregnante il tema dominante, ossia quello dell'influenza decisiva che la teologia gioca nell'intero pensiero di Suárez.

Di argomento evidentemente anche teologico è pure il bel saggio di Simone Guidi, che si propone di indagare la nozione di *ratio* da un punto di vista molto particolare: quello di giustificare razionalmente l'esistenza degli angeli, ossia di sostanze immateriali create. Ritornando sul rapporto tra verità di ragione e verità di fede che contraddistingue molti dei saggi filosofici di questo volume, Guidi estende la sua indagine non solo a Suárez, ma all'intera scolastica barocca, nel tentativo di ricostruire quel dibattito metafisico che si era sviluppato a partire dal medioevo attorno alla possibilità di addure una *ratio* dell'esistenza angelica. La sovrapposizione tra la nozione teologica di angelo e quella filosofica di intelligenza affondava le sue radici già nelle contaminazioni aristoteliche e neoplatoniche del Cristianesimo, e verrà ampiamente difesa anche nella scolastica medievale, con Pietro Lombardo e Tommaso d'Aquino (per non citare che due tra gli autori medievali più influenti su Suárez) che figuravano tra i suoi più accaniti avvocati. Secondo Guidi è proprio Suárez, insieme ai suoi avversari Domingo Bañez e Gabriel Vásquez, a ereditare la lezione di Tommaso e ispirare l'ultimo grande ciclo dell'angelologia scolastica, che ancora è convinta di poter dar conto degli angeli entro i limiti della sola ragione naturale. È nel *De angelis* (ossia nel commento di Suárez alla *prima pars* della *Summa theologiae*, e quindi ancora in un testo marcatamente teologico) che Suárez espone la sua teoria in merito.

Tale teoria risente però fortemente delle fondamenta metafisica gettate da Suárez nella *disputatio metaphysica XXXV*, che verte appunto sulle sostanze immateriali create. Guidi sceglie, differentemente da altri autori dei saggi filosofici del volume, di concentrarsi principalmente sul cuore metafisico della dottrina suáreziana, focalizzando quindi l'attenzione principalmente sulle *Disputationes metaphysicae* con lo scopo di far emergere il nucleo puramente filosofico che sorregge l'angelologia suáreziana affinata nelle sue opere teologiche. Guidi fa un egregio lavoro di ricostruzione storico-dottrinale, offrendoci uno spaccato estremamente ricco di rimandi al dibattito scolastico con cui Suárez si confronta e che al tempo stesso ha il merito di far emergere con efficacia l'originalità della posizione suáreziana e il suo rapporto con le alternative disponibili al suo tempo. La conclusione di Suárez è che gli angeli sono comprensibili non solo da Dio, ma anche dalle altre creature, poiché le loro perfezioni non sono infinite, e quindi non eccedono, in linea di principio, i limiti dell'intelletto umano. La comprensione che noi possiamo avere degli angeli è ovviamente circoscritta, poiché non è possibile per noi attingerli in maniera diretta (Suárez, erede della tradizione aristotelica, concepisce la gnoseologia sempre a partire dai sensi). Ciò che degli angeli noi possiamo conoscere è fondamentalmente, secondo Guidi, una (ri)costruzione metafisica e ipotetica della conoscenza naturale della loro quiddità. Tale ricostruzione, in Suárez, si sta già riformulando nei termini di una *ratio a priori* basata sulla pura possibilità, un concetto che (come vedremo) ritornerà nell'articolo di Soliani ed era già emerso nel contributo di Acquaviva.

Con una considerazione del sottile equilibrio tra teologia e metafisica in Suárez si apre anche il saggio di Francesco Ramella sul costitutivo formale della persona in Suárez. Ramella si interessa, come Esposito, a quelle questioni in cui Suárez fa entrare in gioco la teologia in un campo che in linea di principio dovrebbe essere (almeno nel contesto delle *Disputationes metaphysicae*) esclusivamente filosofico. Abbiamo visto come Colacicco abbia richiamato l'attenzione sull'importanza che la questione trinitaria assume nella concezione suáreziana della causalità; sulla stessa linea, Ramella si sofferma sulla questione del costitutivo formale della persona, sviluppato da Suárez nella *disputatio XXXIV*. Fuori di gergo scolastico, si tratta di determinare il rapporto tra la natura (o sostanza seconda) e la persona (o sostanza prima), o in maniera ancora più universale: in che rapporto stanno i concetti universali e gli individui? L'ente concreto, o supposito, è il risultato della somma tra la natura ancora astratta e qualcosa di ontologicamente positivo? Suárez risponde subito di sì, generando immediatamente una domanda ulteriore: in che costa consiste questo *aliquid* che si aggiunge alla natura ancora astratta per determinare il supposito? Nella sua meticolosa ricostruzione, Ramella è attento a evidenziare non solo da differenza della posizione di Suárez rispetto a quella di Duns Scoto, ma anche la vicinanza della tesi suáreziana all'opinione di Capreolo. Come è evidente, la questione della persona non richiama soltanto il dogma trinitario ma anche quello dell'Incarnazione, arrivando a coinvolgere anche tematiche propriamente escatologiche: in molti punti dell'argomentazione di Suárez (che, ricordiamolo,

in linea di principio si svolge in un contesto puramente metafisico) emergono esempi, tematiche e conclusioni prettamente teologiche, come quella, ricordata dello stesso Ramella e derivata proprio dall'opinione suáreziana, per cui Gesù Cristo «non salva l'uomo in quanto persona, condizionando perciò la gratuità della salvezza alla risposta personale dell'uomo, ma salva l'uomo in quanto natura, cioè prescindendo dalla risposta del singolo». Ne discende, più in generale, una conseguenza paradossale che, da un punto di vista differente, era già stata segnalata da Esposito: la prospettiva teologica in cui Suárez inquadra i suoi presupposti metafisici, secondo Ramella, tende a naturalizzare il soprannaturale, abolendo in tal modo il limite tra la natura e la grazia e favorendo così quel processo di "naturalizzazione" o "secolarizzazione" del Cristianesimo in età moderna a cui Suárez, proponendo una metafisica ispirata sin negli intenti dalla teologia, avrebbe dovuto teoricamente opporsi.

Ancora sulla linea delle tematiche teologiche all'interno della metafisica suáreziana può essere letto il saggio di Gian Piero Soliani sulla connessione necessaria tra assolutezza di Dio e assolutezza del possibile in Suárez. Soliani non limita la sua indagine alle *Disputationes metaphysicae*: le distinzioni operate da Suárez nelle *Disputationes metaphysicae* (in particolare la XLVII) riguardo alle diverse tipologie di relazione consentono l'incursione nel trattato teologico *De divina substantia*, in cui il teologo granadino si sofferma anche sulla questione se i beati, vedendo Dio, vedano in Esso anche tutte le creature. Soliani ricostruisce con precisione la distinzione suáreziana tra connessione e relazione, concentrandosi nello specifico sulla relazione trascendentale tra Dio e i possibili. Dopo aver delineato lo sfondo teologico della nozione di connessione, chiarendo come la dottrina suáreziana in merito preveda che «si dia una connessione necessaria dell'Essenza divina con tutta la totalità dei singoli effetti e non soltanto con le creature secondo la loro natura determinata o secondo la loro specie comune», Soliani rileva un'ambiguità ermeneutica latente nella stessa dottrina di Suárez, per cui questi sembrerebbe concedere due tipi di necessità esistenti *ab aeterno*, e cioè quella di Dio e quella dei possibili. Estendendo la sua analisi anche al *De trinitate*, Soliani conclude, in accordo a Jean-François Courtine, che secondo Suárez la scienza che Dio ha dei possibili è necessaria per il fatto stesso che la possibilità delle creature è di per sé necessaria. Ne deriva che la scienza divina risulta in qualche modo "regolata" sui (e dai) suoi oggetti, o meglio sulla loro necessità (quand'anche condizionale). Nonostante il tentativo di separare la necessità divina da quella dei possibili attraverso il ricorso alla nozione di connessione, e alla sua contestuale distinzione rispetto al concetto di relazione vero e proprio, secondo Soliani Suárez farebbe uscire il rapporto di Dio col possibile dalla porta solo per farlo rientrare dalla finestra, nel tentativo di non perdere del tutto il legame tra Dio e i suoi oggetti possibili. Questa possibilità con cui Dio è in connessione è quella stessa *aptitudo ad existendum* che secondo Suárez, come ricordava Esposito, definisce l'ente reale: ancora una volta l'origine e la finalità teologica della metafisica di Suárez vengono illuminate da un'indagine accurata delle sue dottrine. Non è un caso, come sottolinea lo stesso Soliani, che

il concetto di *connexio* compaia sia in Suárez che nelle ontologie moderne come uno dei perni fondamentali per l'edificio metafisico.

Questo stesso approccio contraddistingue anche i saggi di argomento giuridico-politico e storiografico del volume, dei quali qui menzioneremo soltanto due. Nel saggio di Simona Langella si evidenzia, ad esempio, il lento ma inesorabile distacco della scienza giuridica da quella teologica in Suárez, analizzando nello specifico lo *ius gentium* e la sua natura ancipite a partire dai maestri domenicani della *Escuela de Salamanca* (Francisco de Vitoria e Domingo de Soto su tutti) per arrivare naturalmente a Suárez. Langella sostiene che sia appunto con Suárez che lo *ius gentium* venga a essere inteso propriamente come diritto positivo, sottolineando come la definizione suáreziana dello *ius gentium* condensi un variegato dibattito scolastico in cui il punto di riferimento di Suárez è l'agostiniano Luis de León. Nel saggio di Cintia Faraco emerge invece come la considerazione di Dio in quanto legislatore sia cruciale per la scienza teologica. Da qui prende le mosse una interessante disamina della nozione suáreziana di legge che culmina in una analisi finissima della dottrina del *concursus* in ambito politico.

Nel loro complesso, i saggi contenuti in questo volume ci invitano a scorgere il teologo dietro la maschera del filosofo e ripensare Suárez nel suo contesto più proprio, denunciando implicitamente una tendenza talvolta spregiudicata nella letteratura critica di lingua anglosassone a considerare Suárez come un filosofo puro, quasi che fosse possibile leggere e interpretare le sue dottrine metafisiche astraendo dall'origine, dalla finalità e dal contesto teologico che, come i saggi qui commentati ampiamente dimostrano, risultano cruciali per cogliere la cifra autentica delle dottrine anche più puramente filosofiche di Suárez come quelle "ontologiche". Il merito forse più grande di questo volume consiste proprio nel restituirci un'immagine complessa di Suárez come un pensatore in cui convivono istanze, esigenze e motivazioni eterogenee: studiare il pensiero di Suárez isolandolo dal suo rapporto con la scolastica precedente e con il suo contesto teologico di riferimento equivale a destoricizzarlo nel tentativo forse indebito di sottoporre le sue dottrine ad un'analisi concettuale pura che nello strapparle via dal loro contesto, le priva non solo del loro valore intrinseco, ma anche del loro significato più genuino. Questa unità tematica, che è figlia di una metodologia storiografica rigorosa, è tratto raro per collettanee sul pensiero di Suárez e il fatto che ogni autore ci arrivi analizzando temi diversi secondo prospettive differenti non fa che rendere più ricca e pregnante la proposta ermeneutica del volume, facendolo entrare di diritto nella lista di titoli imprescindibili per chi voglia approfondire il pensiero di Suárez.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4459492

Discussione

Re-assessing the legacy of Luis de Molina

A brief Commentary on Kirk R. MacGregor's *Luis de Molina: the life and theology of the Founder of Middle Knowledge*

Zondervan, 2015

Joan-Pau Rubiés[1]

Macgregor's monograph on the scholastic theologian Luis de Molina (1535-1600) and his thought offers ample testimony of the revival – especially since the 1980s - of scholarly interest on the Spanish Jesuit as a major ecumenical philosopher of God's omniscience and the problem of moral freedom. In particular, it offers testimony of the enduring interest of his famous thesis of "middle knowledge", which allows for God's foreknowledge of counterfactuals in relation to the free choice of all human beings in the face of their acceptance or the their rejection of faith. Middle knowledge stands logically (not temporally) between God's "natural" knowledge of necessary truths and his "free" knowledge of actual contingencies in the created world. Hence, logically previous to God creating this particular world, he knew the full range of possibilities involving all human moral choices in all contingencies, in a kind of virtual series of parallel (but feasible) worlds. Molina's *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia* (Lisbon, 1588) represents one of the major efforts in the history of western theology to make God's omnipotence, omniscience and benevolence, and in particular the doctrine of salvation through efficacious grace, compatible with an idea of human moral freedom that is not illusory (what is conventionally known as libertarian freedom).

Especially remarkable is the extent to which a major Catholic Counter Reformation thinker associated with Jesuit theological "innovations" (as fiercely

[1] ICREA & Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. joan-pau.rubies@upf.edu.

denounced by his Dominican opponents) has become a champion not only of modern Catholicism, especially post-Vatican II, but also, as made clear by MacGregor, of many evangelical theologians confronting the problem of how to conceptualize free will, and seeking a libertarian account of human choices not incompatible with full providential theism. Molina was motivated to counter the Protestant doctrines of election proposed by Luther and Calvin (the idea that all human choices, and in particular those bearing on individual faith and salvation, were necessary by the will of God) whilst avoiding the dangers of Pelagianism and semi-Pelagianism (that humans can, through their own moral efforts, "earn" their salvation), and he did so, MacGregor argues, by moving away from Aquinas on some specific but important philosophical points, such as they idea that God is, as pure actuality, the determining cause of all that occurs, or his understanding of divine grace as a kind of helping substance, rather than (as Molina argued) a divinely engendered, or restored, disposition of the soul. Molina did so primarily on a fresh and original reading of both Aristotle, as taught at Coimbra by fellow Jesuit Pedro da Fonseca, and Scripture, including Paul's letter to Romans, which of course is central to the reformed understanding of grace and salvation. One of the aspects that emerge from MacGregor's analysis is how carefully Molina read both the Old and New Testaments (with an emphasis on literal interpretations). On the other hand, as João Rebalde has recently shown in his *Liberdade Humana e perfeição divina na 'Concordia' de Luís de Molina* (2015) - a major study of Molina that MacGregor was not able to use – the analysis of "middle knowledge" should not be understood as an individual doctrine of Molina developed at Évora in the 1570s, but rather a product of the Jesuit College of Coimbra in the 1560s, and hence it was also taught by others, such as Fonseca.

It is important to note that in order to preserve the salvific efficacy of divine grace – a crucial concern of many Christian theologians after Augustine - Molina did not actually deny that by creating this particular world God predestined some individuals, but not others, to salvation. However, he argued that he did so whilst preserving fully the dignity of human choice, by previously considering all the possible worlds in which all individuals made different choices, or perhaps did not even exist. This insistence on predestination brought him in some ways closer to Calvin than many other Catholic theologians after Trent felt comfortable with, and he was criticised from within his own order - by men like Juan de Mariana - for this reason: as far as they were concerned, Molina was adopting a version of unconditional election. This was a very different kind of criticism than the one he faced from Dominicans like Domingo Báñez, who (in a more Augustinian vein) were instead concerned that Molina's account of salvation detracted from the intrinsic efficacy of divine grace and made God passive. Thus, keeping close to Aquinas's definition of God as pure act, of His will as the final cause of everything, Báñez argued that God "pre-moves" humans to act in particular ways. From an equivalent critical angle, the Molinist doctrine was often (but also simplistically, MacGregor insists) associated with

Arminianism, notably by Calvinist and Jansenist theologians concerned with avoiding the Pelagian heresy.

In any case, Molina's ultimate aim was explicitly to counter both Luther and Calvin by clarifying a problem that the Council of Trent had not fully solved, how to preserve human moral responsibility as free creatures without abrogating the efficacy of divine grace, and he did so by making the efficacy of grace neutral in the face of various possibilities, rather than intrinsic and therefore deterministic. In other words, he placed human choices not within, nor against, God's omnipotence and providence, but somewhere beyond it. In that way God foreknows, but does not condition or pre-determine, individual choices, even though he knowingly creates the particular world where they occur. How an omnipotent and benevolent God could "choose" to actualize one world where some people, let us say Esau, but not others, let us say Jacob, "freely" failed the test of faith and made the wrong choice is arguably one of the murkiest aspects of Molinism. Although it is important to acknowledge that many philosophers do not find Molinism logically coherent, it is nonetheless noteworthy that a scholastic system devised to safeguard the full dignity of moral human freedom, as well as God's benevolence towards all human being, but which the Catholic Church hesitated to embrace in his own time, should become so central today. This is in part because Molina's analysis of God's omniscience (including his "middle knowledge") was extremely sophisticated. Here Macgregor notes that the Spanish Jesuit's understanding of divine knowledge of all possible contingencies was conceptualist rather than perceptualist: God does not know the random contingencies of all possible worlds as an infinite spectator who "sees" everything, but through an absolute knowledge of all individual essences by his own nature. As we have noted, he also does it atemporally, albeit in a logical order that places such knowledge as a step previous to the act of creation.

No doubt the renewed relevance of Molina's doctrine of middle knowledge is related to the prominence of the philosophical debate about the problem of evil in any theistic context that asserts the divine omnipotence and omniscience of a creator God, otherwise known as the problem of theodicy. As MacGregor explains, the connection has been recognized by philosophers and theologians such as Alvin Plantinga and William Lane Craig. But by considering Molina holistically, MacGregor is also able to also emphasize how innovative his practical theology was, albeit perhaps less influential in the sixteenth and seventeenth centuries than it deserved to be. In particular, he shows that Molina was consistently driven by the idea that salvation was universally available, including in natural law through implicit faith, thus adopting a liberal position on the salvation of virtuous gentiles. Not least interesting is his denunciation of the abuse of the scholastic justification of African slavery on the grounds of "just war", which, as far as he could ascertain, simply did not apply to the facts of the case. MacGregor's interpretation often places Molina as teaching a *via media* between Catholic tradition and some of the concerns expressed by reformers, not only as a theologian, but also as a pastor working within the Church and

addressing in a plain manner those moral issues that concerned his immediate community in Spain, notably his native Cuenca. For example, when discussing how to hold private property and assist the poor, Molina usually leant towards placing obligations upon the better off whilst giving opportunities to the poor, whose right to travel should not be questioned. His ideas about money were also remarkably modern.

MacGregor's book is to be highly commended for the clarity of exposition of difficult theological arguments and debates. It is also notable for the attempt to offer a comprehensive account of Molina's life and his intellectual work, including his often remarkable social and political doctrines. The editorial claim that MacGregor's book "is the first full-length work ever published on this seminal thinker" on the other hand feels exaggerated. Although it is true that full monographs on Molina are scant, Macgregor often, and rightly, relies on previous work by many scholars, including Alfred Freddoso on middle knowledge, Guido Stucco and Antonio Astraín on the Roman congregation *De Auxilis Gratiae*, Diego Alonso-Lasheras on Molina's social thought, Frank Costello on his political views, and more generally John Noonan on usury, John Hardon on the Catholic doctrine of Grace, and David Brion Davies on the problem of slavery in western culture. (Other important works, such as the 2014 *Companion to Luis de Molina* edited by Matthias Kaufmann and Alexander Aichele, seem not to have been available to the author at the time of writing). No least problematic is MacGregor's claim that he offers a new account of the life of Molina on the basis of a return to sixteenth-century primary sources, many of which remain in manuscript. There is precious little evidence that this is the case in the book's footnotes – certainly, published sources of the seventeenth century, such as Alonso de Andrade's series of Jesuit hagiographies, *Varones Ilustres de la Compañía de Jesús* (1666), which is not always reliable, do not correspond to this description. In reality, whilst offering a detailed, nuanced and fair-minded summary of Molina's philosophical doctrines, the book is, on the substance of the information it offers, less innovative than claimed. It is nonetheless extremely valuable, not only for its comprehensiveness and clarity of exposition, but also for the effort to target particular misconceptions. Perhaps the most significant of these (especially for the evangelical audience it seeks to address) is the reduction of Arminanism to Molinism: the differences, Macgregor argues, are subtle but significant, and the latter is far more sophisticated.

MacGregor, writing from a committed faith position, displays an obvious sympathy for its subject, and for those who have only encountered "Molinism" as a technical doctrine within complex neo-scholastic debate, his focus on Molina's biography is particularly enriching. His account of the Jesuit's end in Madrid in 1600 is especially moving. Frustrated by his inability to defend himself in Rome, by the misrepresentation of his doctrine by hostile Dominican critics, and by the equivocations of the Jesuit general Claudio Aquaviva, who was in charge of his defence (Aquaviva preferred to champion the "congruism" of Francisco Suárez to Molina's understanding of predestination, because it made the gift of

divine grace emphatically infallible), Molina died under the impending threat of having his views condemned as heretical. Wisely, but too late for him, the Roman popes Clement VIII (tentatively) and Paul V (decisively) in the end decided to avoid pronouncing on a complex issue that elicited no easy consensus, and allowed both Molinism and its Dominican alternative to be taught within their respective orders, albeit discreetly, without a public confrontation. This was the same approach that Rome initially almost adopted, but failed to sustain, when confronted with Galileo's heliocentric theory some thirty years later.

© Lo Sguardo - rivista di filosofia
N. 30, 2020 (I) - Nuove Prospettive su Schelling

DOI: 10.5281/zenodo.4459490

Recensione

J. Rancière, *Le temps du paysage Aux origines de la révolution esthétique*

La Fabrique éditions 2020

Lucia Arcuri

Le paysage figure rarement au nombre des objets sur lesquels la philosophie a posé son regard. Au-delà de la beauté apparente des bois et des jardins, presque personne ne peut imaginer les canons qui ont dicté au niveau factuel le style de l'aménagement des jardins, la disposition des éléments, le jeu des lumières et des ombres, de l'eau. Mais, plus en amont, on trouve différentes théories sur le statut de cet art insolite et sur la peinture du paysage.

J. Rancière propose un *excursus* original qui s'insinue dans la trame historico-théorique de ces deux champs singuliers de l'esthétique. Il est conscient du fait que l'art du paysage est comme Janus, c'est-à-dire à plusieurs faces. L'une est celle des jardins aménagés, l'autre celle de la nature sauvage, et les deux contribuent à bouleverser les critères du beau et le sens même du mot art dans l'histoire. Mais ce bouleversement de la conception de la nature concerne aussi la société. Deux événements significatifs dans l'histoire occidentale contrarient selon Rancière la recherche d'un horizon commun et la tentative d'unité: la naissance de l'esthétique en tant que «régime de perception et de pensée de l'art» et la Révolution française entendue comme «révolution dans l'idée même de ce qui assemble une communauté humaine» (p. 10).

Presque comme dans un conte de Borges ou comme dans un jardin, le livre dévoile son architecture intérieure, un schéma interne selon lequel les trois premiers chapitres sont consacrés à l'art du paysage, à son statut, à la comparaison avec la peinture, tandis que les deux derniers tentent de tisser des chemins communs entre ces formes d'art et la politique. Le goût pour les descriptions et l'abondance des détails dénote par ailleurs une passion personnelle du philosophe pour le jardinage et la peinture.

Dans le premier chapitre, Rancière trace les multiples péripéties que l'art des jardins a connu avant d'entrer de plein droit dans la classification des beaux-arts. L'auteur nous informe que Whately et Kant furent les premiers à donner dignité à cet art qui était à tort tombé en discrédit. En 1790, Kant le décrit comme l'art du « bel arrangement » des produits de la nature. Mais il avait été déjà anticipé par Whately, en 1770. En pensant au niveau de perfection atteint par

l'Angleterre en cette matière, celui-ci l'avait défini comme «l'art de disposer de la manière la plus parfaite les objets de la nature» (p. 14). Pour devenir un des arts libéraux, l'art des jardins devait se débarrasser de tous les traits qui caractérisent les arts mécaniques, c'est-à-dire les besoins pratiques (usage médical et usage alimentaire) auxquels il avait répondu jusqu'alors et développer une forme de plaisir propre: le plaisir des yeux. Quand les arts libéraux se sont transformés en beaux-arts, le critère de la seule perfection formelle n'était plus suffisant, il fallait «satisfaire un critère autonome de beauté en produisant un plaisir spécifique, celui qui naît de l'imitation de la nature», (p. 17). Le problème auquel Kant s'est confronté était le suivant: comment élever au seuil des beaux-arts un art qui manipulait les produits de la nature comme un art mécanique quelconque et quel statut lui donner parmi les arts figuratifs ? Il semblerait que l'art des jardins doive être rangé dans la catégorie de l'art plastique, comme la sculpture ou l'architecture dont les produits ont une extension solide et spatiale. Mais Kant l'estime plus proche de la peinture: un art des apparences puisqu' il «produit seulement l'apparence de ce dont l'architecture produit la réalité», (p. 21). De plus, étant un art libéral, il produit un plaisir particulier: «le jeu de l'imagination dans la contemplation des formes» (p. 21). On est déjà au-dehors de l'imitation de la nature, de l'imitation des paysages parce que l'imagination est poussée au-delà des formes et même des idées, elle tend vers la dimension de l'indéterminé où il y a la mutation continue des formes. Ce qui porte l'esprit au-delà de son régime ordinaire prend, chez Kant, le nom de sublime. Ce mélange prodigieux qu'est le sublime est surtout produit par un sentiment d'impuissance (comme le soutenait déjà Burke) qui, par contraste, fait surgir le royaume du suprasensible. Dès lors, le rôle même de la nature change radicalement, elle n'est plus «une connexion ordonnée de causes et d'effets que l'art avait pour fonction d'imiter dans son ordre propre. Elle est devenue un ensemble d'effets qui n'obéissent à aucune volonté de réaliser un plan déterminé et brouillent la frontière même entre nature et art» (p. 26). Le modèle statique de la nature et la classification des beaux-arts tombent en désuétude et des cendres de ce vieil univers naît ce que, selon Rancière, nous appelons l'art.

Dans le deuxième chapitre, *Les scènes de la nature*, Rancière introduit la différence entre nature et «belle nature», entendue cette dernière comme produit de la vision des artistes qui sacrifie la spontanéité réelle au nom de la perfection esthétique; en outre il trace le chemin suivi par l'art des jardins pour s'émanciper de la peinture et de la poésie. Si les chemins et les bois étaient pour Dubos «un décor pour le drame vivant des passions humaines» (p. 31), pour Whitely les mêmes éléments ont du sens surtout en se détachant de la toile, en venant à être des éléments qui manifestent la puissance créatrice de la nature dans la réalité. La nature devient elle-même libre artiste. Mais cette liberté n'est pas anarchie, elle se caractérise par une énergie qui se dispense dans tout ce qu'elle crée. Cette force invisible doit obéir au principe qui appartient aussi à l'art imitatif: l'unité dans la variété. Comme le précise Rancière, le problème est de définir ce mode spécifique d'unité rebelle à la régularité. Précisément à l'époque du géométrisme

cartésien et de l'absolutisme monarchique français, une autre tendance se dessine: le modèle anglais de l'unité naturelle, où dominent la *vastness* et l'*intricacy*. La ligne courbe, commune à la nature et à l'art, devient le protagoniste incontesté de cette nouvelle phase. Elle façonne tout ordre géométrique rigide, c'est la ligne ondulatoire et féminine qui adoucira l'architecture rigide, d'héritage vitruvien. Toutefois, selon Payne Knight et Uvedale Prince, le critère de la ligne courbe ne suffit pas, parce que c'est l'art qui impose encore son ordre artificiel à la nature. De plus les *clumps* et les *belts* servent davantage comme délimitation de la propriété privée que pour embellir le paysage. Pour devenir un art libéral, il faut éliminer chaque servitude utilitaire, c'est-à-dire «se mettre à l'école des scènes que la nature compose elle-même», (p. 40). Le nouveau critère choisi est donc le pittoresque.

Le troisième chapitre se concentre sur l'art du paysage. L'art des jardins n'est pas capable de connecter les éléments alors que la peinture des paysages le fait. Cette différence est peut-être due à la prééminence du regard de l'artiste. Ce que proposent Prince et Knight dans l'art des jardins est donc une réforme du regard, contre la méthode de l'aménagement des parcs. Pour Kant, l'art des jardins est comparable à la peinture, il est le premier qui «prend ainsi acte de la mutation qui a déplacé l'art des jardins des réalités solides de l'architecture vers les apparences de la peinture» (p. 61). On ne parle déjà plus de la différence entre l'art imitatif et l'art qui saisit la puissance de la nature de Dubos. Le nouveau problème est que l'art est intrinsèquement incapable d'accueillir toute la puissance de la nature. C'est uniquement grâce à l'imagination qu'il parvient à compenser ce manque. L'œuvre du sculpteur est parfaite, terminée en elle-même, mais «la perfection de la peinture, elle est celle d'un art imparfait qui ne peut se clore sur lui-même mais renvoie à cette nature dont il peut seulement suggérer la puissance et qui n'est jamais achevée en aucune forme particulière» (p. 66). Selon Rancière, c'est précisément cette caractéristique particulière de l'imagination celle que Kant entendait comme finalité sans fin, comme plaisir pour les hommes libres.

Dans le quatrième chapitre, Rancière affirme que l'esthétique, à partir de Burke et après Kant, a fait du beau et du sublime les deux catégories par excellence en écartant les deux composantes cardinales de la poétique de l'art des jardins et de la peinture des paysages: le pittoresque et le grand. Les dommages collatéraux de la philosophie de Burke étaient en premier lieu liés à l'abaissement de l'âme humaine comme condition nécessaire pour bénéficier du sublime. Même l'imagination est appauvrie, comme une imposture orchestrée par l'artiste pour tromper son public. La nature n'était pas une vraie artiste parce qu'elle n'avait pas la capacité de mentir. Au contraire, pour Gilpin les artistes devaient apprendre par la nature puisque celle-ci exerçait l'art de la dissimulation qui porte l'imagination hors de ses proportions habituelles, jusqu'au sublime. «Bien loin de la terreur et de l'humiliation invoquées par Burke, il y a quelque chose de glorieux dans l'expérience calme de cette grandeur où l'extrême richesse et l'extrême pauvreté s'équivalent. Le spectacle du sublime arrache l'esprit à son

régime habituel pour en faire l'habitant d'un autre monde» (p. 82). En vérité, le pittoresque a ajouté volume et rugosité à la régularité des formes, tandis que la grandeur a uni des éléments antithétiques comme la désolation et la solennité, le calme et la violence des éléments en un seul sentiment. Kant méconnaît le rôle joué par ces deux éléments, et revient aux idéaux de Burke. L'imagination succombe devant l'infini, c'est la raison qui prend sa place, guide l'âme à sa destination suprasensible et nous invite à ne pas avoir peur. Mais cette capacité de calmer la peur réduit la grandeur qui élevait l'esprit et transforme la nature en obstacle au-delà duquel la raison doit sauter pour être libre.

C'est dans ce dernier chapitre, *Politique du paysage*, que Rancière révèle enfin la thèse qui a animé son parcours, c'est-à-dire qu'«un paysage est le reflet d'un ordre social et politique. Un ordre social et politique peut se décrire comme un paysage. Telle est l'évidence qui soutient les images du poète comme les métaphores du philosophe et de l'homme d'État. Il y a un génie du lieu qui anime le paysage et lui donne son air libre. Il y a un esprit des lois, un ensemble de manières d'être sur quoi repose la force réelle de la législation. La nature inspire l'un et l'autre et chacun des deux peut métaphoriser l'autre» (p. 95). Ce parallélisme entre l'art et l'histoire se maintient également en parlant d'un sujet comme le mal. Dans le cas de l'art, le mal est représenté par l'artifice extrême imposé à la nature. L'équilibre rêvé par les poètes et les peintres est bientôt troublé par les objets présents dans le fond de la toile. L'épée, la charrue, les barrières, les sillons, tous ces outils sont l'expression de la domination imposée par l'État et de l'exploitation perpétrée par l'économie dans la société. Comme pour les jardins et les paysages, même dans la vie politique, il y a une époque de «changement de style». La Révolution française détrône la monarchie absolue. Versailles, le symbole vivant du pouvoir monarchique, est remplacé par un paysage nouveau, plus égalitaire dans les formes et dans les sujets. Les paysans animent laborieusement les paysages de campagne, un ordre horizontal, nivelé, républicain où l'homme est en harmonie avec la nature qui distribue généreusement ses fruits pour tous. Mais par ce nivellement populaire, on aura différents résultats politiques. Si, en Angleterre la destruction des *enclosures* par les paysans en 1607 et les revendications de la fraction des *levellers* ont été abandonnées en faveur d'une liberté qui se compose d'une monarchie constitutionnelle et des concessions comme on l'a toujours eu, depuis la *Magna Carta*, la situation est différente en France où le nivellement devient le mal spécifique, une ligne liant le despotisme monarchique et les législateurs révolutionnaires. La peinture, l'art des jardins et la politique sont liées à l'apparence; cette apparence n'est plus le contraire de la réalité de la nature mais sa poursuite. Ni Kant ni Hegel ne réussiront à concilier le triptyque. Hegel ne consacrera que peu d'espace à l'art du paysage et en plus en restaurant les vieux critères d'ordre et symétrie. Le jardin devient, pour lui, le «prolongement architectonique d'un édifice» (p. 114). Si Hegel distingue entre l'art et l'aménagement des jardins, c'est principalement pour railler la production artificielle qui vise à égaler l'apparence d'un paysage naturel. C'est l'esprit qui est maître, c'est grâce à lui, grâce à son illumination et au reflet de son activité

que des objets de la nature ou de l'art peuvent être définis comme beaux. La nature en soi est une «présence indiscrète», qui risque de tout mélanger: copie et modèle, artiste et œuvre. Il faut donc s'en débarrasser. Ainsi libérés par le terrain phénoménique, on se trouve devant le Sublime. L'artiste devient le véhicule pour l'esprit, il est autonome et son art aussi. Mais dans l'hypothèse de Rancière, il s'agit d'une fausse autonomie car l'expulsion de cette nature est très tôt remplacée par la coalition entre esprit et technique. Ainsi, un autre hôte effrayant apparaît dans l'art: « le non-art, ou plutôt l'indistinction de l'art et du non- art». Ce nouvel art produit par une forme de vie collective présente la même caractéristique qui était propre à la nature: faire de l'art sans en faire.

Le lien entre les révolutions politiques et esthétiques passionne Rancière (voir par exemple *Les temps modernes*) mais sans trouver de débouché dans une proposition sur le paysage actuel. Ce que ce livre ne semble pas prendre en compte est le fait qu'une partie importante de l'art actuel est aussi le moyen de dénonciation le plus efficace et le plus rapide (les œuvres de l'artiste anglais Banksy en sont un exemple). La philosophie peut se faire l'interprète du message critique de l'art, être porteuse d'une dénonciation qui touche le domaine politique en lui donnant une dimension plus humaine et moins abstraite. Bien qu'un philosophe éprouve toujours la tentation de s'élever au Nôtre de la politique, il faut prévenir le contrecoup de la violence et du totalitarisme qui se cache dans les théories absolues et dans l'idéologie de la révolution. La tâche la plus urgente pour les philosophes n'est pas d'écrire l'histoire de l'esthétique, mais de contribuer à la construction d'espaces humains et communément utilisables, des espaces adaptables au devenir. Versailles, le Jardin du Luxembourg, le parc des Buttes-Chaumont sont un héritage d'une beauté inoxydable, mais c'est la construction d'espaces dont nous sommes les artisans et les utilisateurs qui crée le sens et le temps de notre propre paysage.