

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 thought¹. 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.

¹Cfr. 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 scientifico³.

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 *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, vol. X, p. 93. D'ora in avanti i *Sämtliche 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. Tasciutore, 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 sarà⁷.

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 concluso. 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 diverso⁹.

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*, SWXI, 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), SWV, 306-326; tr. it. *Lezioni sul metodo di studio accademico*, a cura di C. Tasciari, 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 positive¹³. 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'assoluto¹⁵. 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 i 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 gesamten Philosophie*, SWVI, 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*, SWV, 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*, SWV, 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 incomprendimento 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 riferimenti²³:

(i) bisogna ricordare la nascita del pensare storico-filosofico, vale a dire i contesti a cui Schelling *si riferisce* e nei quali egli stesso *ricosce* 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 scon|osciuto|, 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 possibile, 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[celto] di tempo viene ostacolata...la rivela[zione] di Dio secondo il tempo²⁵.

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 interno²⁶?

Si potrebbe discutere sul modo in cui Schelling fu un pensatore della storia²⁷ – 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*, SWX, 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 gesamten 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 libertà³³.

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 produrla³⁵.

[Se] *filosofia della storia* equivale a scienza della storia a priori è questa, [allora] *una filosofia della storia è impossibile* [...]. Ciò che era da dimostrare³⁶.

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*, SWI, 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*, SWI, 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 principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar meraviglia come tutti i filosofi seriamente 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 uomini³⁸.

I *Principi* di Vico sono storie raccontate secondo la cronologia delle «tre età che gli egizi ci lasciarono 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* problematica⁴⁶. 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 possesso⁴⁷.

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 spirito⁵⁰.

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 Dio⁵⁶.

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 universale⁵⁷. 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 inevitabili 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 mitologia 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 memorabili [*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 Schelling⁶⁵. 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 questionabile⁶⁸: 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», rifluisce «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 religione filosofica, che può concepire realmente anche quella mitologica e rivivita». Cfr. *ivi*, p. 118: «[E] se questa religione filosofica, in cui la mitologia è anche solo concepita in modo vero, ancora sempre futura, [ancora] è estranea allo stato attuale della filosofia [per la quale] è irraggiungibile – così, questo non è un monito al nostro sviluppo, che si fonda sulla nostra concezione della mitologia. Questa è anche del tutto indipendente dalla filosofia]. Tuttavia, non negheremo affatto, che con queste lezioni miriamo non solo all'ampliamento di un particolare sapere filosofico (come la filosofia della storia), e che il fatto (rintracciato) 'indipendente dalla filosofia tutta' e 'stabilito', trovato sulla via della ricerca puramente empirica, che dobbiamo conoscere nella mitologia, sia abbastanza potente, da portare la filosofia stessa e la coscienza filosofica oltre i confini presenti».

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 precedente⁷⁴.

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 natura⁷⁵. 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 storia⁷⁶.

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 cristianesimo⁸⁸. 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 rivelazione⁹⁰.

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 memorabili [*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» (SWXIII, 187 sgg.).

⁸⁹ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst. Allgemeiner Theil der Philosophie der Kunst. Erster Abschnitt*, SWV, 424; tr. it. *Filosofia dell’arte*, a cura di A. Klein, Napoli 1986, p. 116.

⁹⁰ SWXIII, 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-même*, 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 paganesimo⁹⁸ 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 termine⁹⁹. 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 riprendere¹⁰³.

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)*, SWX, 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 storica¹⁰⁴.

A partire dal *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling ha affrontato il problema del simbolo¹⁰⁵ 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'an-tica 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 rivela|zione|, dall'e-braismo 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 unilaterale¹¹⁴.

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*, SWV, 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 Cassirer 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.